Dritter Band:

Von Immanuel Kant bis Arthur Schopenhauer.

Die

Klassiker der Philosophie.

Von den frühesten griechischen Denkern bis auf die Gegenwart.

Eine gemeinfaßliche historische Darstellung ihrer Weltanschauung

nebst

einer Auswahl aus ihren Schriften

von

Dr. Moritz Brasch.

Mit Porträts.

Leipzig.
Greßner & Schramm.

Vorwort zum dritten Bande.

Der vorliegende Schlußband der „Klassiker der Philosophie" umfaßt den bedeutungsvollen Zeitabschnitt von der durch Immanuel Kant herbeigeführten Reform der Philosophie bis auf den letzten Ausläufer dieser Entwickelungsperiode, d. h. bis auf Arthur Schopenhauer. Die Prinzipien, nach denen die dieser Epoche angehörende Reihe von Denkern hier behandelt worden ist, sind im großen und ganzen dieselben, welche ich in den beiden ersten Bänden befolgt habe. Nur daß die überragende Größe der Männer, wie die Wichtigkeit ihres in das geistige Leben der Gegenwart noch hineinragenden Gedankengehaltes eine eingehendere Darstellung ihrer Systeme notwendig machten. Um so größer aber war die Schwierigkeit der Auswahl solcher Abschnitte aus ihren Hauptwerken, durch welche das historisch Charakteristische, zugleich jedoch auch Bedeutsame und Gehaltvolle in ihrer spekulativen Ideenwelt zum Ausdruck gelangen konnte. Daß ich diese Schwierigkeiten bei dem Umfange des zu berücksichtigenden Materials nicht überall ganz zu überwinden vermochte, ist mir selbst nur zu sehr bewußt.

Ich habe das Werk mit Schopenhauer geschlossen und nicht bis zur eigentlichen Gegenwart fortgeführt. Dies hat wesentlich darin seinen Grund, daß die gesamte philosophische Entwickelung bis auf den genannten Denker bereits der Geschichte angehört. Was nach ihm noch Bedeutsames auf philosophischem Gebiete in und außerhalb Deutschlands hervorgetreten ist, bildet die Philosophie unserer Zeit, welche noch nicht abgeschlossen ist und die deshalb der geschichtlichen Behandlung noch nicht ganz zugänglich erscheint. Ob und wie weit ich trotzdem die philosophischen Strömungen der Gegenwart nach derselben Methode und in derselben anthologischen Form in einem vierten Bande noch behandeln werde, dürfte von dem in dieser Hinsicht etwa bald hervortretenden Bedürfnisse des Publikums abhängen.

Zum Schlusse möchte ich diejenigen, welche teils in kritischen Besprechungen, teils durch briefliche Zuschriften bei aller Anerkennung der Anlage und Durchführung des Werkes, hier und da Lücken in demselben wahrgenommen haben, dringend bitten, in Erwägung zu ziehen, daß lückenlose Vollständigkeit von vornherein gar nicht in meinem

Plane lag. Und hätte ich selbst die Absicht gehabt, alle Philosophen dritten und vierten Ranges historisch zu würdigen und Auszüge aus ihren Schriften zu geben oder alle Anhänger der einzelnen Schulen mit einiger Ausführlichkeit zu charakterisieren, so wäre diese meine Absicht einfach an dem Umstand gescheitert, daß das Werk bei diesem Streben nach absoluter Vollständigkeit wohl auf sechs Bände angewachsen wäre. Eine solche Ausdehnung desselben lag jedoch weder in meiner Absicht, noch in der des Verlegers.

Und so übergebe ich diesen dritten Band der Öffentlichkeit mit dem Wunsche, daß er dieselbe freundliche Aufnahme finden möge, wie die beiden vorangegangenen Teile. Es würde dies dann der schlagendste Beweis sein, daß diejenigen im Irrtum sind, welche behaupten, der Sinn für die Werke der großen deutschen Philosophen sei im „Lande der Denker" fast dem Erlöschen nahe. Denn wer die Geschichte der Philosophie selbst nur noch aus dem Gesichtspunkte einer „metaphysischen Begriffsdichtung" ansieht, wird zugeben müssen, daß sie selbst als Tragödie der Irrungen des Menschengeistes, welche nun schon über zweitausendfünfhundert Jahre währt, wenn an sich schon, so um so mehr noch in ihrer letzten Phase im 19 Jahrhundert der höchsten Beachtung wert erscheint.

Was aber den Werken des einzelnen genialen Denkers Mangelhaftes, Unvollkommenes und Widerspruchsvolles innewohnt, das ist es nicht und soll es auch nicht sein, was ich denjenigen, welche in dieser Geschichte der Philosophie vor Allem Belehrung suchen, darbieten will. Vielmehr scheint es Aufgabe desjenigen zu sein, welcher mit der Darstellung der großen Systeme zugleich eine Art von pädagogischen Zweck verbindet, wesentlich das *Positive* und *Bleibende* in denselben zu betonen. Gewiß hat Schopenhauer Recht, wenn er sagt:

„Es ist viel leichter in dem Werke eines großen Geistes die Fehler und Irrtümer nachzuweisen als von dem Werte desselben eine deutliche und vollständige Entwickelung zu geben. Denn die Fehler sind ein Einzelnes und Endliches, das sich daher vollkommen überblicken läßt. Hingegen ist das der Stempel, welchen der Genius seinen Werken aufdrückt, daß diese ihre Trefflichkeit unergründlich und unerschöpflich ist; daher sie auch die Lehrmeister vieler Jahrhunderte nacheinander werden."

Leipzig, im Oktober 1885.

Moritz Brasch.

Inhaltsübersicht des dritten Bandes.

Immanuel Kant,

der Reformator der neuern Philosophie.

Kant gilt als der Reformator der neuern Philosophie. Schon sein Auftreten mit dem epochemachenden Werke, an welches diese Reform sich knüpft, wenige Jahre vor dem Ausbruch der großen französischen Revolution, beweist, daß wie hier im politischen und gesellschaftlichen Leben, so dort innerhalb der Wissenschaft und der Philosophie ein radikaler Umschlag sich vollzieht. Wir stehen im Wendepunkt nicht nur zweier Jahrhunderte, sondern auch zweier weltgeschichtlicher Perioden. Innerhalb der philosophischen Forschung jedoch bezeichnet Kant nicht nur die energische Zusammenfassung und Verknüpfung zweier speculativer Entwickelungsreihen, von denen die eine in den Dogmatismus, die andere in den Skeptizismus und den Materialismus auslief, sondern seine Philosophie ist auch der mütterliche Boden geworden, aus welchem alle spätern Systeme emporgewachsen sind, welche bis zur Mitte unseres Jahrhunderts aufgetreten sind.

Wer ein Freund historischer Analogieen ist, den mag das merkwürdige Zusammentreffen des Todesjahres Gotthold Ephraim Lessings und des Geburtsjahres der neuern Philosophie frappieren: wenige Monate, nachdem der Reformator der deutschen Litteratur die müden Augen geschlossen hatte, erscheint die erste Ausgabe der Kantischen Vernunftkritik, jenes Werkes, welches eine völlige Umgestaltung des höhern wissenschaftlichen Weltbildes zur Folge hatte. Und wer die Parallele noch weiter führen will, der wird auch in der geistigen Individualität der beiden Männer eine auffallende Gemeinsamkeit gewisser Grundzüge entdecken. Hier wie dort dieser kritisch strenge Geist von herber Unerbittlichkeit, hier wie dort eine Schärfe und Energie der ganzen intellektuellen Persönlichkeit, der nur noch die Kraft der sittlichen Wahrheitsliebe die beide erfüllte, gleich kömmt. Es waren aber auch die geschichtlichen Wirkungen beider Männer ähnlich. Hat nicht jeder von ihnen in seinem Gebiete eine morsche Welt zerstört

und Platz geschaffen für eine Reihe geistiger Neuschöpfungen, die freilich von ihnen weder gewollt noch vorausgesehen werden konnten? Im Leben fehlte jede persönliche Beziehung zwischen beiden Männern. Lessing hat den damals noch kaum bekannten Königsberger Professor niemals erwähnt, während Kant allerdings ersteren als Kritiker sehr schätzte und ihn auch einmal merkwürdigerweise neben den französischen Ästhetiker Batteux stellt. Ein anderes mal nimmt er Lessing gegen Mendelssohns absprechendes Urteil über die „Erziehung des Menschenschengeschlechts" in Schutz. Aber wie wenig vergleichbar stellt sich das Leben beider dar! Das des Feuergeistes Lessing erscheint als ein ununterbrochener, mit männlichem Mute geführter Kampf, in welchem der Held zuletzt nicht zwar unterliegt, aber, wie Mendelssohn in seinen Briefen an den Bruder Lessings sagt, dem müde gejagten, verschmachtenden Hirsche gleich, hinsinkt und sein edles Geweih mutlos in den Staub legt. Kants stilles Denkerleben dagegen spielt sich wie eine ruhige friedliche Idylle ab, als wenn ein gütiges Geschick den klaren Spiegel dieses Daseins niemals trüben lassen wollte, um die Tiefe dieses inneren Lebens vor jeder äußern Störung zu bewahren.

Von diesem Leben ist daher nicht viel zu erzählen. Seine Hauptmomente sind bibliographischer Natur. Daß Immanuel Kant, der im schlichten Handwerkerhause zu Königsberg am 22. April 1724 geboren wurde, großväterlicherseits aus Schottland stammt (die Familie schrieb sich ursprünglich Cant) ist immerhin bemerkenswert. Es ist der zähe und puritanische strenge Geist des Schottenreformators John Knox, welcher mit der durchdringenden Geistesschärfe eines andern berühmten Schotten, David Humes, gepaart, hier in der alten Preußenstadt wieder erstanden ist. Gesteht doch Kant selbst später in der Einleitung zu „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik", daß Humes kühner Angriff gegen die Allgemeingiltigkeit des Kausalitätsgesetzes ihn „aus dem dogmatischen Schlummer geweckt" habe. Da die Mütter aller großen Männer ein gut Teil von sich auf ihre Söhne vererben sollen, so mag nicht unerwähnt bleiben, daß Anna Regina Kant, geb. Reuter, eine schlichte und fromme Frau war, der man Verständigkeit und große Herzengüte nachrühmte und die ihre sechs Kinder in christlicher Gottesfurcht erzog. Auf dem Kollegium Fridericianum vorgebildet, bezog Immanuel, ein zarter Jüngling von kaum sechzehn Jahren, die Universität seiner Vaterstadt, um Theologie zu studieren, verband aber bald damit das Studium der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Philosophie. Daß dann nach Beendigung des Universitätskursus aus dem Studenten ein Hauslehrer wird, der in dieser Eigen-

schaft auf verschiedenen adeligen Gütern in der Nähe von Königsberg fungierte, hat nichts Ungewöhnliches. Bemerkenswerter aber erscheint es, daß dieser selbe Kandidat, der eben erst das zweiundzwanzigste Lebensjahr zurückgelegt hat, es bereits unternimmt, gegen die gefeierteste wissenschaftliche Autorität des Jahrhunderts, gegen Leibniz, mit einer Schrift hervorzutreten, in der er nichts Geringeres beabsichtigt, als die von Descartes und Euler vertretene mechanische Bewegungstheorie gegen jenen großen Mathematiker zu verteidigen. Es geschah dies in den „Gedanken von der Schätzung der lebendigen Kräfte" (1747).

Von nun an gingen metaphysische und mathematische Studien bei ihm Hand in Hand. Vergeblich sucht man bei allen Biographen Kants, selbst bei dem anekdotenreichen Borowski, nach irgend einem Ereignisse, das uns in die Seele des jungen Denkers einen Blick thun läßt. Keine Liebschaft, keine schwärmerische Leidenschaft, nichts von alledem ist in dem arbeitsvollen und gleichmäßigen Lebenslauf zu entdecken. Die Entwickelung dieses merkwürdigen, logisch-mathematischen Kopfes geht ruhig und stetig weiter, nur daß die einzelnen Stationen in diesem abstrakten Gelehrtendasein immer durch ein hervorragendes Werk bezeichnet werden. Im Jahre 1755 habilitierte sich Kant auf Grund einer kleinen metaphysischen Arbeit: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio", in der er sich wesentlich auf Leibnizischem Boden bewegt, allerdings mit einigen Modifikationen, unter andern der, daß er nicht das Prinzip des Widerspruchs, sondern das der Identität als den ersten und gewissesten Ausgangspunkt alles Philosophierens erklärt. Wie ernst unser junger Dozent seinen akademischen Beruf nahm, ersehen wir aus der Zahl und dem Umfang der von ihm umfaßten Disziplinen. Nicht nur Physik, Mathematik und physikalische Geographie, sondern auch Logik, Metaphysik und Ethik, später auch noch sog. natürliche Theologie (wir würden heute sagen: Religionsphilosophie) und Anthropologie waren die Wissensgebiete, die er allmählich in den Bereich seiner Vorlesungen zog.

Gleichzeitig mit dem Antritt seiner Dozentur veröffentlichte Kant jenes epochemachende astrophysische Werk, welches bis auf die Gegenwart sich Ansehen und Bedeutung erhalten hat: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels". Dasselbe ist oft mit dem berühmten Werke von Laplace „Traité de méchanique céleste" verglichen worden. Aber wenn es wahr ist, daß dieser französische Akademiker, ein freigeistiger Voltairianer vom reinsten Wasser, auf die Frage Napoleons, wie es komme, daß in dem umfangreichen

Buche nicht ein einziges Mal Gott erwähnt sei, geantwortet habe: „Sire, je n'avais pas le besoin de cette hypothèse", so ist damit der streng wissenschaftliche Charakter des Werkes gekennzeichnet. Kant hingegen geht jedoch von vornherein darauf aus, die Vereinbarkeit der mechanischen Prinzipien für die Erklärung der Weltentstehung und des Weltbaues mit einer theologischen Anschauung darzuthun, welche eine gewisse Abhängigkeit der Natur von Gott voraussetzt. „Ich habe," sagt er in der Einleitung, „einen Vorwurf gewählt, welcher soviel von seiten seiner innern Schwierigkeit als auch in Ansehung der Religion einen großen Teil der Leser gleich anfänglich mit einem nachteiligen Vorurteil einzunehmen vermögend ist. Das Systematische, welches die großen Glieder der Schöpfung in dem ganzen Umfang der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken, die Bildung der Weltkörper selbst und den Ursprung ihrer Bewegungen aus dem ersten Zustand der Natur durch mechanische Gesetze herzuleiten; solche Einsichten scheinen sehr weit die Kräfte der menschlichen Vernunft zu überschreiten. Von der andern Seite droht die Religion mit einer feierlichen Anklage über die Verwegenheit, wie man der sich selbst überlassenen Natur solche Folge beizumessen sich erkühnen will, darin man mit Recht die unmittelbare Hand des höchsten Wesens gewahr wird. . . . ."

Man sieht, unser junger Forscher steht in diesem Werke, das er keinem Geringern als Friedrich dem Großen gewidmet hatte, noch ganz unter dem Einfluß des herrschenden Deismus, und es ist nicht uninteressant zu beobachten, wie er allmählich, je mehr seine eigene philosophische Gedankenrichtung heranreift, dem Begriffsnetz der Leibniz-Wolffschen Philosophie sich entzieht, was man an einer Reihe kleinerer Arbeiten metaphysischen, naturphilosophischen und ethischen Inhalts nachweisen könnte. Die hier in Betracht kommenden Aufsätze sind (wenn wir von den rein physikalisch-mathematischen hier absehen), folgende: „Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali" (1756). In dieser „physikalischen Monadologie", wie Kant diese Schrift nennt, versucht er die Leibnizische Monadenlehre mehr der atomistischen Theorie näher zu bringen; „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" (1759); Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" (1762); „Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen" (1763); „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes"(1763). Hier ist das kritische Verfahren, welches später Kant in seinen Hauptwerken gegen die metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes eingeschlagən,

schon angedeutet, wenigstens so weit es sich auf den ontologischen Beweis bezieht. Denn ganz giebt er das Beweisverfahren hier nicht auf, da er dem sog. physiko-theologischen Argument doch noch eine große Bedeutung beilegt. Das Dasein Gottes wird nämlich nicht ontologisch aus dem Begriff Gottes, sondern aus der durch Erfahrung wahrgenommenen Einheit in dem Wesen der Dinge bewiesen. Die letzte der hierher gehörenden kleinen Arbeiten ist die „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" (1763). Dieselbe konkurrierte um den von der Berliner Akademie gestellten Preis, unterlag jedoch der von Moses Mendelssohn eingereichten Schrift „Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften". Wenn wir hier von der gegen Swedenborg und das damalige mystische Treiben gerichtete Satire absehen, „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik," so bilden die genanten Abhandlungen den Inbegriff dessen, was man Kants vorkritische schriftstellerische Thätigkeit genannt hat, während deren der allmähliche Befreiungsprozeß aus dem Leibniz-Wolffschen Dogmatismus sich vollzieht. Dieser Prozeß kann aber erst mit derjenigen Arbeit als vollzogen angesehen werden, welche bereits die Grundgedanken des spätern „Kritizismus", wenigstens soweit sie sich auf Raum und Zeit beziehen, in nuce enthält und auf Grund deren Kant im Jahre 1770 die ordentliche Professur der Philosophie in seiner Vaterstadt antrat: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma atque principiis". Mit dieser aus fünf Abteilungen (I. De notione mundi generatim, II. De sensibilium atque intelligibilium discrimine generatim, III. De principiis formae mundi sensibilis, IV. De principiis formae mundi intelligibilis, V. De methodo circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis) und aus dreißig Paragraphen bestehenden Abhandlung leitet Kant die Reihe seiner großen und epochemachenden Werke ein, welche dann rasch hintereinander erschienen und in gegenseitiger Ergänzung sich zu jenem Ganzen zusammenschließen, welches die gewaltige Architektonik seiner Philosophie ausmacht.

Im September 1770 schrieb Kant an den ihm befreundeten Akademiker Lambert in Berlin: „Seit etwa einem Jahre bin ich zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen ich nicht besorge, jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen, wodurch jedoch Fragen der Metaphysik nach ganz sichern und leichten Grundsätzen entschieden werden. Allein da in einer Untersuchung von solcher Wichtigkeit einiger Aufwand an Zeit gar kein Verlust ist, wenn man dagegen

etwas Vollendetes und Dauerhaftes liefern kann, so muß ich der Ausführung noch einige Zeit verstatten." Freilich vergingen seitdem nicht weniger als noch elf Jahre, bevor das Werk an die Öffentlichkeit gelangte, welches eine totale Umwälzung des philosophischen Denkens hervorbrachte. Um die Mitte des Jahre 1781 (die an den Staatsminister von Zedlitz gerichtete Widmung datiert vom 29. März) erschien zu Riga die „Kritik der reinen Vernunft" (zweite sehr bedeutend veränderte Ausgabe Riga 1787).

Der scharfe und imponierende Ton, den Kant in bezug auf die philosophischen Zustände seiner Zeit anschlägt, zeugt von dem Bewußtsein der Bedeutung und der Tragweite der philosophischen Reform, die er herbeiführen will. „Es war eine Zeit," heißt es in der Vorrede, „in welcher sie (die Metaphysik) die Königin aller Wissenschaft genannt wurde, und, wenn man den Willen für die That nimmt, so verdiente sie, wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes, allerdings diesen Ehrennamen. Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen, und die Matrone klagt, verstoßen und verlassen, wie Hecuba: modo maxima rerum, tot generis malisque potens — nunc trahor exul inops — Ovid, Metam. Anfänglich war ihre Herrschaft, unter der Verwaltung der Dogmatik despotisch. Allein, weil die Gesetzgebung noch die Spur der alten Barbarei an sich hatte, so artete sie durch innere Kriege nach und nach in völlige Anarchie aus, und die Skeptiker, eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen, zertrennten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung. In neueren Zeiten schien es zwar einmal, als sollte allen diesen Streitigkeiten durch eine gewisse Physiologie (von dem berühmten Locke) ein Ende gemacht und die Rechtmäßigkeit jener Ansprüche völlig entschieden werden; es fand sich aber, daß, obgleich die Geburt jener vorgegebenen Königin aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung abgeleitet wurde und dadurch ihre Anmaßung mit Recht hätte verdächtigt werden müssen, dennoch, weil diese Genealogie in der That fälschlich angedichtet war, sie ihre Ansprüche noch immer behauptete, wodurch wieder alles in den veralteten, wurmstichigen Despotismus und daraus in die Geringschätzung verfiel, daraus man die Wissenschaft hatte ziehen wollen. Jetzt, nachdem alle Wege (wie man sich überredet) vergeblich versucht sind, herrscht Überdruß und gänzlicher Indifferentismus: die Mutter des Chaos und der Nacht, in Wissenschaften, aber doch zugleich der Ursprung, wenigstens das Vorspiel einer nahen Um-

schaffung und Aufklärung derselben, wenn sie durch übel angebrachten Fleiß dunkel, verwirrt und unbrauchbar geworden."

Im Geiste Kants gedacht bildet die „Kritik der reinen Vernunft" nur den ersten Teil jener umfassenden Arbeit, welche die Erkenntnisgrenze der Sinne und der Vernunft feststellen sollte. Wenn wir daher in Folgendem eine gedrängte Skizze der Kantischen Philosophie entwerfen, müssen wir nicht allein die Vernunftkritik, sondern auch den Inhalt der übrigen grundlegenden Werke desselben berücksichtigen.

Sucht man durch das dichte und für viele undurchdringliche Gestrüpp der komplizierten Systematik der „Kritik der reinen Vernunft" zu dem eigentlichen Kern der Sache vorzudringen, so handelt es sich in diesem schwierigen Werke allerdings um nichts Geringeres als um einen kühnen Kampf gegen die ersten Voraussetzungen aller Philosophie. Eine Jahrtausende alte Metaphysik mit ihrem gesamten Begriffs- und Ideeenapparat sollte hier vom Throne gestürzt werden. Auf welchem Rechtstitel beruhte doch ihre uralte Herrschaft? Kant stellte die Forderung auf, daß jede Philosophie, welche darauf ausgeht, das Wesen Gottes, der Natur und der Seele zu erforschen, vorher das menschliche Denkorgan in bezug auf die Möglichkeit einer derartigen Denkleistung untersuchen müsse. An sich ist allerdings diese Forderung seit Aristoteles nicht nur sehr oft aufgeworfen worden, sondern ihr ist auch vielfach genügt worden. Aber der kritische Weg, den Kant hierbei einschlug, war doch neu und seine Untersuchungsmethode eine Probe des durchdringendsten und glänzendsten Scharfsinns.

Wie Sokrates die philosophischen Unterhaltungen mit seinen Freunden meist mit einer Frage begann, in der er sich unwissend stellte und dann mit Fragen so lange fortfuhr, bis er die Widersprüche und Unklarheiten herauseliminiert hatte, so beginnt auch Kant seine Kritik mit einer scheinbar harmlosen Frage aus der Logik: „W i e s i n d s y n t h e t i s c h e U r t e i l e a priori m ö g l i c h?" Damit ist das Problem bezeichnet, dessen äußere Unscheinbarkeit kaum erkennen läßt, daß seine Lösung uns jene innersten Tiefen der Metaphysik erschließen soll, über die Jahrtausende hindurch die größten Denker gebrütet haben. Im Grunde genommen aber ist jene Frage das Hauptproblem jeder Wissenschaft, möge sie nun dem Bereiche der äußern Natur oder des geschichtlichen Lebens angehören, vorausgesetzt, daß jede Wissenschaft den Mut hätte, nach den ersten Gründen ihrer eigenen Voraussetzungen zu forschen. Denn schließlich muß jeder Zweig menschlicher Erkenntnis bei immer weiterm Vorwärtsschreiten zu Fragen gelangen, die er mit den ihm zur Verfügung stehenden

Mitteln gar nicht selbst beantworten kann. Beweis genug, wie alle diese Bruchteile wissenschaftlichen Forschens und Erkennens, die sich jetzt so gern isolieren und stolz absondern, auf eine ihnen allen gemeinsame Wurzel hinweisen. Solches Problem würde z. B. die Frage nach dem Ursprunge jener Fundamentalsätze und Begriffe sein, welche die Aufstellung der Einzelwissenschaften erst ermöglichen und welche daher nicht durch die Erfahrung eben dieser Wissenschaft (a posteriari), sondern schon vorher (a priori) zur Herstellung derselben in Wirksamkeit treten müssen. Sucht man daher dem Sinne jener Kantischen Grundfrage näher zu kommen, so findet man, daß sie eine ganze Reihe anderer Probleme in sich schließt, wie z. B.: Wie ist Mathematik möglich? Wie ist Naturwissenschaft möglich? Wie ist Jurisprudenz möglich? Wie ist Ethik möglich? Wie ist Theologie möglich? Wie ist Ästhetik möglich? u. s. w.

Geben wir aber die Berechtigung jener so unschuldig aussehenden Frage zu, so sind wir schon gefangen. Denn nunmehr führt Kant uns mit unerbittlicher Logik durch die unwegsamsten Gegenden, über tiefe Schluchten hinweg und auf steile Anhöhen hinauf, wo der Weg der metaphysischen Untersuchungen oft so eng, die Luft so kalt und dünn ist, daß uns das Atmen schwer wird. Aber bald wird eine kurze Rast gemacht; wir schauen uns um und bemerken, daß wir schon eine tüchtige Strecke zurückgelegt haben. Wir befinden uns im ersten Teile der Vernunftkritik, in der „transcendentalen Ästhetik“. Raum und Zeit! Kant beweist, daß diese, die für uns das äußere All umschließen, gar nicht außer uns befindliche Dinge, sondern unserm Geiste innewohnende Anschauungsformen sind. Müssen wir schon hier, um die „Apriorität“ der Raum- und Zeitvorstellung zu fassen, eine Anzahl recht halsbrecherischer Felsspitzen überwinden, so gelangen wir jetzt in ein Gebiet, das uns noch viel fremdartiger anmutet. Die „Transcendentale Logik“ ist gar reich an sichtbaren und verborgenen Abgründen. Zunächst geht es immer noch bergauf; eine der nächsten steilen Partieen, die wir zurückzulegen haben, die „Transcendentale Analytik (der I. Teil der „Transcendentalen Logik“), erweist sich als ein hartes und felsiges Terrain, auf dem nicht das geringste Pflänzchen mehr von Leben zeugt; eine tote und schauerlich öde Landschaft; das Himmelslicht und der Horizont von eigentümlich gespenstig-geisterhaften Wesen bedeckt: Kategorieen nennt sie der Führer. Sehen wir uns diese seltsamen Erscheinungen, von denen, soweit das Auge reicht, das ganze Firmament umlagert ist, etwas näher an. Seltsam, je mehr wir hinblicken, desto mehr verliert sich das Gespen-

stige an ihnen, sie erscheinen uns zuletzt als Lichtwesen von intensivster Leuchtkraft, die über das weite Himmelsgewölbe ihr strahlendes Licht ergießen. Nachdem sich aber das Auge an den Glanz dieser fremdartigen Erscheinungen gewöhnt hat, gewahrt es gewisse Namen an ihnen, die uns nicht unbekannt sind. Wir sehen, daß sie 12 – 14 an Zahl und in vier Rubriken eingeteilt eine eigentümliche Anordnung zeigen: Einheit, Vielheit, Allheit; Realität, Negation, Limitation; Substanzialität, Kausalität, Wechselwirkung; Möglichkeit (Unmöglichkeit), Wirklichkeit (Nichtsein), Notwendigkeit, Zufälligkeit. Wir erinnern uns der Aristotelischen und Wolffschen Logik und finden viele alte Bekannte unter ihnen wieder. Nur ist die Gruppierung eine andere und die innere Verschlingung derselben ist so neu und so eigentümlich kompliziert, daß, wenn uns auch das eine oder andere dieser Wesen bekannt erscheint, das Ganze doch von einer grandiosen Wirkung ist.

Was sind dies nun für merkwürdige Wesen und was bedeutet der gewaltige Bau, zu dem sie sich auftürmen? Einige nennen sie die „Säulen des Universums“, die „Pfeiler der Welt“. Aber so schattenhafte Wesen scheinen nicht gerade Festigkeit genug zu besitzen, als „Weltträger“ zu fungieren. Besser ist schon die Bezeichnung: „die Geister des Alls“. Denn nirgends sichtbar erfüllen sie doch das Universum und sind überall sichtbar. Aber wo sind die Körper zu diesen „Geistern“? Ist es die materielle Welt selbst, die den Leib derselben bildet? Das kann es wohl nicht sein, da die materielle Welt erst durch jene geistigen Wesen geschaut, gedacht und begriffen werden kann. Oder sind diese Wesen selbst gar nichts Objektives? Existieren sie nur in uns, als die Denkformen unseres Geistes? Das ist allerdings die Ansicht Kants. Sie sind, wie Jakob Böhme sagen würde, das Auge unseres Auges, der Geist unseres Geistes: die ewige Fata Morgana, durch die sich das Ich in der Natur abbildet. In der Natur? Ja, was bleibt denn da noch außer uns übrig, wenn alle jene Anschauungs- und Denkformen nur uns angehören sollen? Kant antwortet: die Außenwelt giebt nur den unverarbeiteten Stoff für die Thätigkeit unserer Sinnesempfindungen und unserer Verstandesbegriffe. Was hinter diesen Stoffen liegt, ist uns ewig unerkennbar, es ist: das Ding an sich. Das wahre Sein der Dinge bleibt für unsere Vorstellungen wie unsere Verstandesoperationen unerfaßbar. Jene Geister sind die Geister dieser Welt; denn nur durch sie kommt das zu stande, was man eine Empirie, eine Erfahrung nennt. Wie nun aber die Wirksamkeit dieser reinen geistigen Formen innerhalb der durch die Formen der Raum- und

Zeitanschauung zugeführten Anschauungen vor sich geht, das ist von Kant in einer außerordentlich scharfsinnigen Untersuchung dargelegt worden, in seiner Lehre vom „transcendentalen Schematismus des reinen Verstandes“.

Wollen wir aber versuchen, jene Formen zu Wesen einer übersinnlichen Welt zu machen und mit ihrer Hilfe das Unbedingte und außerhalb aller Erfahrung Liegende zu begreifen, so verlieren wir uns in jenes Gebiet, wohin uns nun unser bewährter Führer leitet: wir betreten den Boden, der den letzten Teil der Wanderung ausmacht: die „Transcendentale Dialektik“. Diese bildet die zweite Abteilung der „transcendentalen Logik“, also den dritten und umfangreichsten Hauptteil des ganzen Werkes. Zum bessern Verständnis müssen wir vorausschicken, daß Kant unter „Dialektik“ eine „Logik des Scheins“ versteht. Was heißt dies? Was ist „Schein“, was „Wahrscheinlich“, und was ist „Erscheinung“? Wir stellen diese ganze Deduktion Kants wörtlich her, weil sie die erläuternde Einleitung für den ganzen Abschnitt bildet:

„Wir haben oben die Dialektik überhaupt eine Logik des Scheins genannt. Das bedeutet nicht, sie sei eine Lehre der Wahrscheinlichkeit; denn diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntnis also zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich ist und mithin von dem analytischen Teile der Logik nicht getrennt werden muß. Noch weniger dürfen Erscheinung und Schein für einerlei gehalten werden. Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteil über denselben, sofern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen: daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letztern, nur im Urteile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande anzutreffen. In einer Erkenntnis, die mit den Verstandesgesetzen durchgängig zusammenstimmt, ist kein Irrtum. In einer Vorstellung der Sinne ist (weil sie gar kein Urteil enthält) auch kein Irtum. Keine Kraft der Natur kann aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen. Daher würden weder der Verstand, für sich allein (ohne Einfluß einer andere Ursache), noch die Sinne, für sich, irren; der erstere darum nicht weil, wenn er bloß nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung, das Urteil, mit diesem Gesetz notwendig übereinstimmen muß. In der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das

Formale aller Wahrheit. In den Sinnen ist gar kein Urteil, weder ein wahres, noch ein falsches. Weil wir nun außer diesen beiden Erkenntnisquellen keine andere haben, so folgt: daß der Irrtum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht, daß subjektive Gründe des Urteils mit den objektiven zusammenfließen und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen, so wie ein bewegter Körper zwar für sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer andern Richtung zugleich auf ihn einfließt, in krummlinigte Bewegung ausschlägt. Um die eigentümliche Handlung des Verstandes von der Kraft, die sich mit einmengt, zu unterscheiden, wird es daher nötig sein, das irrige Urteil als die Diagonale zwischen zwei Kräften anzusehen, die das Urteil nach zwei verschiedenen Richtungen bestimmen, die gleichsam einen Winkel einschließen und jene zusammengesetzte Wirkung in die einfache des Verstandes und der Sinnlichkeit aufzulösen, welches in reinen Urteilen a priori durch transscendentale Überlegung geschehen muß, wodurch jeder Vorstellung ihre Stelle in der ihr angemessenen Erkenntniskraft angewiesen, mithin auch der Einfluß der letztern auf jene unterschieden wird.

Unser Geschäft ist hier nicht, vom empirischen Scheine (z. B. dem optischen) zu handeln, der sich bei dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln vorfindet, und durch welchen die Urteilskraft durch den Einfluß der Einbildung verleitet wird, sondern wir haben es mit dem transscendentalen Schein allein zu thun, der auf Grundsätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist, als in welchem Falle wir doch wenigstens einen Probierstein ihrer Richtigkeit haben würden, sondern der uns selbst, wider alle Warnungen der Kritik, gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorieen hinwegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält. Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenze überfliegen sollen, transscendente Grundsätze nennen. Ich verstehe aber unter diesen nicht den transscendentalen Gebrauch oder Mißbrauch der Kategorieen, welcher ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezügelten Urteilskraft ist, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstand sein Spiel erlaubt ist, nicht genug acht hat; sondern wirkliche Grundsätze, die uns zumuten, alle jene Grenzpfähle niederzureißen und sich

einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarkation erkennt, anzumaßen. Daher sind transcendent und transcendental nicht einerlei. Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir oben vortrugen, sollen bloß von empirischem und nicht von transcendentalem über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche sein. Ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar gebietet, sie zu überschreiten, heißt transcendent. Kann unsere Kritik dahingelangen, den Schein dieser angemaßten Grundsätze aufzudecken, so werden jene Grundsätze des bloß empirischen Gebrauchs, in Gegensatz mit den letztern, immanente Grundsätze des reinen Verstandes genannt werden.

Der logische Schein, der in der bloßen Nachahmung der Vernunftform besteht (der Schein der Trugschlüsse), entspringt lediglich aus einem bloßen Mangel an Achtsamkeit auf die logische Regel. Sobald daher diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich. Der transcendentale Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transcendentale Kritik eingesehen hat (z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben). Die Ursache hiervon ist diese: daß in unserer Vernunft (subjektiv als ein menschliches Erkenntnisvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben und wodurch es geschieht, daß die subjektive Notwendigkeit einer Verknüpfung unserer Begriffe zu Gunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit, die Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig als wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher erscheine, als an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtstrahlen als diese sehen, oder noch mehr, so wenig selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird.

Die transcendentale Dialektik wird sich also damit begnügen, den Schein transcendenter Urteile aufzudecken und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge; daß er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen. Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu thun, die selbst auf subjektiven Grundsätzen beruht und sie als objektive unterschiebt, anstatt daß die logische Dialektik in Auflösung der Trugschlüsse es nur mit einem Fehler in Verfolgung der Grundsätze, oder mit einem

gekünstelten Scheine, in Nachahmung derselben, zu thun hat. Es giebt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verwirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen."

Also die Aufgabe der „transcendentalen Dialektik" wird es sein, „den Schein transcendenter Urteile" aufzudecken. Was heißt dieses? Handelt es sich hier um eine methodologische Berichtigung scheinbar logisch korrekter Verstandesvorgänge? Oder was hat Kant sonst damit gemeint?

Wir werden über diesen Punkt sofort klar werden, wenn wir uns erst nach der Gegend umsehen, wo wir auf unserer Wanderung (um in dem eben begonnenen Bilde fortzufahren) mittlerweile angelangt sind. Wir befinden uns so hoch oben, daß wir einen weiten Rundblick voll grauser Schönheit genießen können. Eine zerstörte Welt liegt unter uns. Doch wenden wir das Auge von der Tiefe wieder in die Höhe. Uralte liebgewordene Formen, erhabene Göttergestalten, doch auch liebliche und phantastische Landschaften gewahren wir hier, aber wo wir den Blick hinwenden, zischt es, wie von bunten Schlangen, die sich besonders gern um die Götterbilder schlingen. Angsterfüllt wollen wir zurückweichen. Unser Führer jedoch beruhigt uns: es sind die Paralogismen und Antinomien der reinen Vernunft, die glänzenden Widersprüche und schillernden Verkehrtheiten, zu denen die Philosophie gelangt, wenn sie es versucht, über die ewigen der Vernunft gesetzten Grenzen der Erfahrung hinauszugehen und jene großen Probleme zu lösen für welche uns das erkennende Organ fehlt: es sind dies das Wesen Gottes, das Wesen der Welt, das Wesen der Seele. Wie dieses die immerwiederkehrenden Probleme der alten Metaphysik bildeten, so sehen wir hier ihre Trümmer. Kant hat ein Zerstörungswerk ohne Gleichen durchgeführt. Fast nichts ist von der Kosmologie, wenig von der sog. rationalen Psychologie, wenig mehr von jener einst so mächtigen natürlichen Theologie übrig geblieben, welche die Fürstin war im Kreise der philosophischen Wissenschaften. Insbesondere sind es einige Haupt- und Prachtstücke der alten dogmatisierenden Metaphysik wie die Beweise für das Dasein Gottes, und unter diesen der Stolz der Metaphysiker, der sog. ontologische Beweis, welche zertrümmert und kaum noch kenntlich daliegen.

Wir sind nunmehr auf dem höchsten Gipfel angelangt und unser Führer mahnt uns zur Rast. Es bedurfte kaum dieser Mahnung. Denn mehr noch als die Mühseligkeit der Wanderung ist es der triste Anblick der Zerstörung um uns herum, der uns niedergeschlagen hat und uns der Ruhe bedürftig sein läßt. Wie war doch die erste scheinbar so harmlose Frage am Anfange der „Kritik der reinen Vernunft“: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Jetzt am Ziele des Weges gewahren wir mit Erstaunen, daß die Frage sich unmerklich umgewandelt hat in das größere Problem: „Wie ist Metaphysik überhaupt und als Wissenschaft möglich?“ Die Antwort war eine negative. Das Resultat unserer Reise stellt sich für uns als durchaus entmutigend heraus. Ist das die Frucht unserer mit so hochgeschwellten Erwartungen begonnenen Wanderung? Mit anderen Worten, welches ist nun das Ergebnis der „Kritik der reinen Vernunft“?

Metaphysisch, d. h. in bezug auf die denkende Erfassung des tiefsten Wesens der Dinge durchaus negativ, hatte die Kantische Vernunftkritik doch auch das positive Resultat, daß das erkenntnistheoretische Problem, d. h. die seit Beginn der neueren Philosophie auf der Tagesordnung der Diskussion stehende Frage nach dem Ursprung und dem Erkenntniswert unserer Vorstellungen nunmehr eine bestimmte und unverrückbare Formulierung erhielt. Die Grundfrage nach dem Verhältnis des denkenden Subjekts zur gedachten Welt, des Wissens zum Sein hat seit Bacon und Cartesius die verschiedenste Beantwortung erfahren. Im großen und ganzen kann man zwei Reihen philosophischer Weltanschauungen unterscheiden, welche durch die Stellung und die Lösungsversuche dieses Problems hervorgerufen wurden: die eine hat ihren Ursprung im Empirismus Francis Bacons, die andere im Idealismus des Cartesius. Jener endigt in dem kühnen Materialismus Holbachs, dieser in dem Phänomalismus Berkeleys. So geschah es, daß das ursprüngliche Problem, welches die Vereinigung und Verschmelzung der objektiven Welt und des Ichs anstrebte, schließlich dahin gelangte, daß entweder der eine oder andere Faktor geleugnet wurde. Jede dieser Entwickelungsreihen, sowohl die realistische als die idealistische endigte mit einer solchen extremen Verfolgung ihres Prinzips, daß sie nur durch Negierung des entgegenstehenden Prinzips dem ihrigen zu genügen vermochte. Kants epochemachende Stellung in der Geschichte der Philosophie ist nun dadurch bezeichnet, daß er in seiner Vernunftkritik jene beiden Entwickelungsreihen, die in eine Sackgasse endigten, in ihrem wahren Kern erfaßte und zu einer höheren Weltanschauung

zu kombinieren versuchte: dieses ist der Sinn seines „Kriticismus“ wenn wir das Ergebnis der Vernunftkritik negativ ausdrücken, seines „Transcendentalen Idealismus“, wenn wir es positiv bezeichnen.

Kant ist sich der total umwälzenden Kraft dieses seines neuen Standpunkts vollkommen bewußt, wenn er seine philosophische Reform mit derjenigen vergleicht, welche durch das heliozentrische Weltsystem des Kopernikus im 15. Jahrhundert hervorgerufen wurde. So lange man, meint er, mit der gäozentrischen Annahme des Ptolemäus die Erde in die Mitte des Weltalls versetzte und das Sonnensystem und den ganzen Sternenhimmel um diesen Mittelpunkt sich bewegen ließ, konnten die wichtigsten Himmels- und Erderscheinungen nur unvollständig und mangelhaft erklärt werden. Sobald man aber das Kopernikanische System acceptierte, wurde es fortan möglich, nicht nur in der Erforschung der Bewegungsgesetze der Weltkörper wirkliche Fortschritte zu machen, sondern auch der beobachtenden und rechnenden Himmelskunde neue Aufgaben und Probleme für die zukünftige Lösung zu stellen. So werde es sich auch, hofft Kant, in der Philosophie verhalten. Denn so lange man den denkenden Geist vom äußeren Sein abhängig glaubte, konnte eine ganze Reihe der wichtigsten metaphysischen, naturphilosophischen und psychologischen Fragen nicht gelöst werden. Nun aber, nachdem der „Kritizismus“ gerade umgekehrt die Abhängigkeit der Welt von der Beschaffenheit des denkenden Geistes statuiert hat, werde auch für die philosophischen Wissenschaften eine neue Ära anbrechen, in der alle Zweifel beseitigt und alle Rätsel gelöst werden würden. Unser Denker hat sich aber mit diesem Wechsel auf die Zukunft nicht begnügt, sondern hat selbst Hand angelegt, um an Stelle der zerstörten eine neue philosophische Weltanschauung aufzubauen.

Kant hat diesen Wiederaufbau in einer Reihe von Werken unternommen, welche er bald nach dem Erscheinen seines Hauptwerkes in rascher Aufeinanderfolge publizierte. Zunächst sind hier zu nennen seine „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik“ (1783), eine Art populäre Bearbeitung des Inhalts der „Kritik der reinen Vernunft.“ Die in der letzteren innegehaltene streng gegliederte systematische Architektonik hat dort einem leichteren und übersichtlicheren Gedankenaufbau Platz gemacht. Dann folgten die „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ (1785), die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (1786), die „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788), die „Kritik der Urteilskraft“ und die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793). Außer diesen systematischen Hauptarbeiten, welche in

sich einen geschlossenen Zusammenhang haben, kommt noch hinzu die „Anthropologie“ (1789), eines der populärsten und beliebtesten Kantischen Werke und die von Jäsche herausgegebene „Logik“ (1801).

Wie ein Feldherr nach gelieferter Schlacht noch einmal das Schlachtfeld umreitet, nicht nur um seine und des Feindes Verluste zu übersehen, sondern um die etwa zerstreuten Truppen zu sammeln und neue Kolonnen aus ihnen zu bilden, so hält auch Kant noch einmal Revue auf der Schädelstätte der alten Metaphysik und des Deismus. Manche Trümmer werden sorgsam ausgeschieden und als Materialien zum Neubau verwendet. Die seit Aristoteles wenig fortgeschrittene formale „Logik“, wie die im 18. Jahrhundert vielfach bereicherte empirische Psychologie zeigen in der Kantischen Bearbeitung, wie unser Philosoph trotz einer Fülle scharfsinniger Deduktionen und feiner Beobachtungen, durch welche er beide Wissenschaften bereichert hat, hier doch auf dem Boden der Vergangenheit steht. Dagegen datiert die radikale Umwälzung in den moralphilosophischen Prinzipien und die hierdurch stark beeinflußte Wendung in den sittlichen Anschauungen des Jahrhunderts wesentlich von der durch Kant bewirkten neuen Grundlegung der ethischen Wissenschaften. Denn thatsächlich hat Kant an Stelle der vernichteten Metaphysik eine Ethik im weitesten und höchsten Sinne des Wortes gesetzt.

Hatte der „Verfasser der Kritik der reinen Vernunft“ gefunden, daß uns das wahre Sein der Dinge theoretisch d. h. denkend und begrifflich unerfaßbar sei, daß wir, wie Faust klagt, „nichts wissen können“, so verschreibt er sich nicht wie dieser dem Teufel, sondern unternimmt es, diese Unmöglichkeit, der höchsten Wahrheit theoretisch teilhaftig zu werden, zu ersetzen durch Hypostatisierung des Unbedingten und Ewigen in den menschlichen Willen. Hatte er bewiesen, daß wir vermöge der Organisation unseres Erkenntnisvermögens außer stande sind, das von jeder Bedingung Unabhängige, das Ursachlose in der Welt denkend zu erreichen, so brauchen wir das Unendliche und Ewige, das von keiner Bedingung und Ursache Abhängige nur in uns zu suchen. Unser „Wille“ ist die wahre causa sui, und die äußere Bethätigung dieser inneren Unendlichkeit ist die Freiheit. Kant sagt in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (T. I, B. I, Hauptst. I): „Der Unterschied zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher der Wille unterworfen ist, und einer Natur, die einem Willen (in Ansehung dessen, was Beziehung desselben auf seine freien Handlungen hat) unterworfen ist, beruht darauf, daß bei jener die Objekte Ursachen der Vorstellungen sein müssen, die den Willen bestimmen, bei dieser aber der Wille Ursache von den

Objekten sein soll, so daß die Kausalität desselben ihrem Bestimmungsgrund nach lediglich in reinem Vernunftvermögen liege, welches deshalb nach eine reine praktische Vernunft genannt werden kann."

Autonomie, d. h. die Kraft, sein eigener Gesetzgeber zu sein, erlangt der Mensch nur durch das Vermögen der Vernunft. Diese ist nicht etwa eine besondere psychische Kraft, sondern das innerste



Immanuel Kant.

Wesen des Geistes selbst, dessen sittliche Selbstherrlichkeit in jenem berühmten Satze ihren Ausdruck findet, der unter dem Namen des „Kategorischen Imperativs" bekannt ist: „Handle so, daß die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann." Doch ist dieser Grundverfassungsartikel unserer sittlichen Souveränetät nicht ein psychologischer Erfahrungssatz,

nicht ein Gebot, sondern ein ursprüngliches Faktum unseres Bewußtseins. „Dieses Gesetz," sagt Kant, „soll der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur (was die vernünftigen Wesen betrifft), die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur, verschaffen, ohne jedoch jener ihrem Mechanismus Abbruch zu thun. Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und da die Gesetze, nach welchen das Dasein der Dinge von Erkenntnis abhängt, praktisch sind, so ist die übersinnliche Natur, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anderes, als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz, welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben, existieren soll. Man könnte jene die urbildliche (natura archetypa), die wir bloß in der Vernunft erkennen; diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren, als Bestimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete (natura ectypa) nennen. Denn in der That versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unsern Willen, die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu erteilen."

Dieser großen Bedeutung des Sittengesetzes entspricht auch seine Stellung innerhalb des sittlichen Lebens. Alles sittliche Handeln muß um des Sittengesetzes willen geschehen. Dieses allein ist nach Kants Annahme Moralität zu nennen. Dieser setzt er die Legalität entgegen, d. h. ein Handeln bloß um der äußeren Gesetzmäßigkeit willen. In Bezug auf den sittlichen Wert steht aber die Legalität weit hinter der Moralität zurück. Alle Würde des Menschen hat in seiner Selbstbestimmung ihren Grund, welche nichts als die Autonomie des Willens ist. Dieser steht aber die Heteronomie der Willkür entgegen, welche sich auf den Inhalt und die Materie des Wollens d. h. auf irgend welche zu erstrebende Ziele, besonders auf den Zweck der Glückseligkeit bezieht, möge diese die eigene des Individuums oder die all-

gemeine einer ganzen Nation oder des gesamten Menschengeschlechts sein. Dieses letztere unter dem Namen des „Eudämonismus“ bekannte ethische Prinzip, wie es in einigen Moralsystemen des Altertums und des 17. und 18. Jahrhunderts zum Ausdruck gelangte, unterwarf Kant einer scharfen Beurteilung. Der Mensch ist das einzige uns bekannte Wesen, welches Persönlichkeit besitzt, d. h. unabhängig und frei ist von dem Mechanismus der gesamten Natur. Insofern gehört er dem Reiche der Selbstzwecke an, der Noumena, an. Hier liegt der übersinnliche Grund der moralischen Pflicht. Denn da der Mensch als zur Sinnenwelt gehöriges und ihren physischen Gesetzen unterworfenes Wesen seiner eigenen Persönlichkeit, insofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört, unterthan ist, vollzieht sich jenes höchste und erhabenste Ereignis, die Pflichterfüllung, dem Kant einen wahrhaften Hymnus widmet: „Pflicht, du erhabener, großer Namen, der du nichts Beliebtes was Einschmeichelung mit sich führt, in dir fassest, sondern Unter-, werfung verlangest, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken: welches ist der deiner würdige Ursprung und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich die Menschen allein selbst geben können? Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und dem Gange aller Zwecke unter sich hat“ ...... Und am Schlusse des II. Teils (der Methodenlehre) der „Kritik der praktischen Vernunft“ sagt Kant: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelseiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Be-

wegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in blos zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es wird, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt."

Die Entwickelung dieser Kantischen Ethik ist systematisch in der „Kritik der praktischen Vernunft" durchgeführt, deren äußere Gliederung ähnlich ist, wie im theoretischen Hauptwerk. Die praktische Vernunftkritik zerfällt ebenfalls in zwei Teile in eine Elementar- und Methodenlehre. Jene zweigt sich wieder ab in eine Analytik und in eine Dialektik der praktischen Vernunft. Aufgabe der Analytik ist es, zum Teil im Anschluß an die Deduktionen der „Kritik der reinen Vernunft" die oben berührten ethischen Prinzipien herzuleiten, während in der Dialektik die Lehre vom höchsten Gut behandelt wird, einschließlich der Lehre von der Antinomie der praktischen Vernunft, woraus sich alle jene Postulate ergeben, wodurch Kant sich eine Brücke schlägt von der Ethik zur Religionsphilosophie.

Kant definiert das höchste sittliche Gut d. h. dasjenige, welches ausschließlich und wahrhaft erstrebenswert und die Grundbedingung aller anderen Güter des menschlichen Lebens sei, dahin, daß es nicht die höchste Tugend allein, sondern die Kombination der höchsten Tugend und der höchsten Glückseligkeit sei. Denn da der Mensch ein endliches Vernunftwesen ist, so ist ihm nicht nur die Realisation des höchsten Sittengesetzes, sondern zugleich auch die höchste Befriedigung seiner sinnlichen, empfindenden Natur Aufgabe und Zweck des Lebens. Folglich kann das höchste sittliche Gut nicht einseitig die höchste Tugend, wie einige Moralsysteme wollten, auch nicht, wie andere wollten, die höchste Glückseligkeit das Erstrebenswerte sein, sondern die Kombination

beider. Nun entsteht die Frage nach dem Verhalten beider Momente dieses höchsten Gutes. Ist die Glückseligkeit eine Konsequenz der höchsten Tugend, wie Zeno und die Stoiker lehrten, oder ist umgekehrt die Tugend eine Folge der höchsten Glückseligkeit, wie Epicur und seine Schule behaupteten? Ist es wahr, was die letzteren meinten, daß das Bewußtsein der zur Glückseligkeit führenden Grundsätze wahre Tugend sei und ein wahrhaft tugendhaftes Leben erzeuge, oder ist die Ansicht der stoischen Schule wahr, daß das Bewußtsein der Tugend schon höchste Glückseligkeit sei? Kant verwirft beide Anschauungen, indem er bestreitet, daß beide Begriffe Tugend und Glückseligkeit in solches analytisches Abhängigkeitsverhältnis gebracht werden dürfen, da sie beide zwei durchaus verschiedenen Welten, jene der Sphäre des Intelligiblen, diese der des Sinnlichen angehören. Ihr Verhältnis zu einander ist vielmehr ein rein synthetisches, sofern sie in einem Kausalitätsverhältnis zu einander stehen, was vollständig dem entspricht, was die praktische Vernunft als höchstes Gut anerkennen kann. Allein stehen im wirklichen Leben Tugend und Glückseligkeit thatsächlich in einem ursächlichen Zusammenhang? Ist letztere stets die Wirkung der ersteren oder erstere die Wirkung der letzteren? Kann man behaupten, daß das Streben nach Glückseligkeit immer die Triebfeder zur Tugend oder daß unter allen Umständen die Glückseligkeit eine Folge der Tugend sei? So ergiebt sich gegenüber jener oben aufgestellten Thesis, daß Tugend und Glückseligkeit in einem kausalen Verhältnisse zu einander stehen die Antithesis, daß nirgends eine ursächliche Beziehung zwischen beiden erkennbar sei.

Wie ist nun dieser Widerspruch diese „Antinomie“ der praktischen Vernunft zu lösen? Durch die Unterscheidung zweier Welten, in die der Mensch zugleich gestellt ist, in die Welt des Intelligiblen und die Welt der Erscheinungen. In dieser letzteren entsprechen Tugend und Glückseligkeit allerdings nicht, und der Widerspruch der praktischen Vernunft ist ganz ähnlich jener Antinomie der reinen Vernunft, d. h. jenem Widerstreit zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit in der Kausalität der Begebenheiten der Welt. Kant hat diese Antinomie dadurch aufgelöst, daß er bewies, „es sei kein wahrer Widerstreit, wenn man die Begebenheiten, und selbst die Welt, darin sie sich ereignen (wie man auch soll) nur als Erscheinungen betrachtet; da ein und dasselbe handelnde Wesen, als Erscheinung (selbst vor seinem eigenen innern Sinne) eine Kausalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanismus gemäß ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, so fern die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet (als

reine Intelligenz in seinem nicht der Zeit nach bestimmbaren Dasein) einen Bestimmungsgrund jener Kausalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne." „Mit der vorliegenden Antinomie der reinen praktischen Vernunft", fährt Kant fort, „ist es nun eben so bewandt. Der erste von den zwei Sätzen, daß das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, ist schlechterdings falsch; der zweite aber, daß Tugendgesinnung notwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist nicht schlechterdings, sondern nur, sofern sie als die Form der Kausalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und mithin, wenn ich das Dasein in derselben für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehme, also nur bedingter Weise falsch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Kausalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einer, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren, vermittelst eines intilligiblen Urheber der Natur, und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloß Objekt der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden, und zum höchsten Gut nicht zulangen kann. Also ist, unerachtet dieses scheinbaren Widerstreites einer praktischen Vernunft mit sich selbst, das höchste Gut der notwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens, ein wahres Objekt derselben; denn er ist praktisch möglich, und die Maximen des letzteren, die sich darauf ihrer Materie nach beziehen, haben objektive Realität, welche anfänglich durch jene Antinomie in Verbindung der Sittlichkeit mit Glückseligkeit nach einem allgemeinen Gesetze getroffen wurde, aber aus bloßem Mißverstande, weil man das Verhältnis zwischen Erscheinungen für ein Verhältnis der Dinge an sich selbst zu diesen Erscheinungen hielt."

Hiermit nun hängt aufs innigste die weitere Deduktion derjenigen Ideeen zusammen, welche Kant die Postulate der reinen Vernunft genannt. Die Lehre von der Freiheit ist in der „Analytik" der praktischen Vernunft abgehandelt worden. Eine der wichtigsten Aufgaben der „Dialektik" der praktischen Vernunft ist es, die Idee der Unsterblichkeit der Seele und die Idee Gottes aus den Prämissen der Analytik herzuleiten.

Die beiden Momente des höchsten Gutes waren Tugend und Glückseligkeit. Über ihr Verhältnis zu einander ist oben gehandelt worden.

Nun ist aber die höchste Stufe der Tugend, die **Heiligkeit**, nicht in dieser Sinnenwelt erreichbar, folglich kann sie dem Menschen nur als Ideal vorschweben, d. h. als ein in unendlicher Zeitdauer zu erreichendes Ziel. Dieses setzt aber eine unendliche Fortdauer der Persönlichkeit d. h. die Unsterblichkeit der Seele voraus. In ähnlicher Weise wird das Postulat der Existenz Gottes hergeleitet. Das zweite Moment des höchsten Gutes, die vollendete Glückseligkeit, ist nur unter gewissen Bedingungen realisierbar. Was ist Glückseligkeit für ein sinnlich-vernünftiges Wesen, wie der Mensch ist? Sie tritt ein, wenn alles in der Welt so vor sich geht, daß keiner seiner Wünsche unerfüllt bleibt. Das setzt nun freilich eine Kongruenz seiner Zwecke mit den Zwecken des ganzen Weltalls voraus, was ein Widerspruch ist. Da aber dennoch die höchste Glückseligkeit erreicht werden soll, weil sie ein Moment des höchsten Gutes ist, so wird dadurch ein Wesen postuliert, welches den höchsten Grund der Einheit und Zusammenstimmung der intelligiblen und sinnlichen Welt bildet: so ist aus ethischen Gründen die Existenz Gottes gefordert, welcher die gemeinsame Ursache der dem Kausalitätsgesetz unterworfenen Natur und der über denselben stehenden sittlichen Welt ist.

Das ist jener merkwürdige Restitutionsprozeß, den Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft" mit den Ideeen: Freiheit, Unsterblichkeit und Gott vorgenommen hat, die er in seinem grundlegenden Hauptwerk als Objekte des spekulativen Erkennens vernichtet hat, indem er dieselbe als Forderungen und Voraussetzungen unserer sittlichen Natur wiederherstellte. So konnte denn auch Kant die Frage, ob der Begriff von Gott ein zur Physik (hier im Sinne der Metaphysik als „einer Wissenschaft aus reinen Prinzipien a priori") oder zur Moral gehöriger Begriff sei, dahin beantworten, daß das Postulat eines Gottes weder ein über die innere Beschaffenheit seines Wesens und seines Verhältnisses zur Welt Aufschluß gebendes Dogma noch gar eine unser Wissen erweiternde Lehre, sondern eine jener notwendigen Voraussetzungen sei, welche den Vernunftideeen durch ihre Beziehung auf unser Leben objektive Realität geben.

So ebnet sich Kant den natürlichen Übergang zu jenem seinem berühmten Werke, das nächst der Kritik der reinen Vernunft in der spätern Zeit das bekannteste und einflußreichste geworden ist, zur „**Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.**" Wir müßten die innere Geschichte der Theologie und der Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts hier in nuce geben, wollten wir den Einfluß dieses Buches auf die nachfolgende Zeit darlegen. Hegel und Schleiermacher,

insbesondere der letztere, haben dann der Autorität dieses Kodex des theologischen Rationalismus bedeutenden Abbruch gethan. Aber die Fortwirkung desselben hat bis auf unsere Tage nicht aufgehört. Die Pietisten zur Zeit des preußischen Kultusministeriums Wöllner (und zu diesen gehörten auch einige akademische Kollegen Kants) fühlten freilich damals schon die Gefährlichkeit des Buches ganz richtig heraus, als sie dasselbe in Berlin denunzierten. Die Folge dieser Denunziation war der Erlaß einer königlichen Kabinettsordre (vom 1. Oktober 1794) worin dem Verfasser „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums" vorgehalten und sämtlichen Lehrern der theologischen und philosophischen Fakultät der Universität zu Königsberg verboten wurde, über das Werk Vorlesungen zu halten. Natürlich traf dieses Kant zu allermeist. Er hat später in der Schrift „Der Streit der Fakultäten" die Würde und die Freiheit der Wissenschaft gegen alle pfäffische Bevormundung mit männlichem Mute zu wahren gesucht.

In der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" wird der Versuch gemacht, die Religion auf dem Grunde der Moral zu basieren. Kant untersucht das Verhältnis von Religion und Moral und findet, daß entweder diese auf jene oder jene auf diese gegründet werden könne. Wird aber die Religion als das Fundament der Moral angenommen, dann müßten Furcht vor Strafe in der Hölle und Hoffnung auf Lohn im Himmel als Motive des sittlichen Handelns gesetzt werden und würden so heteronome Motive in das Gebiet der Sittlichkeit eingeführt werden, die mit dem Wesen des Sittlichen nichts zu thun haben. Daher muß umgekehrt die Religion auf der Grundlage der Moral aufgebaut werden. Kant definiert die Religion als die Anerkennung aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Er unterscheidet aber doch eine geoffenbarte und eine natürliche Religion. Beide unterscheiden sich so voneinander, daß man in jener vorher wissen muß, daß es etwas göttliches Gebot sei, um zu wissen, daß es Pflicht sei, während man hier wissen muß, daß etwas Pflicht sei, um zu wissen, daß es göttliches Gebot sei. Wie man sieht bemüht sich Kant, sich mit der Religion noch auf leidlich guten Fuß zu stellen, da er sie nicht nur als berechtigt anerkennt, sondern auch ihren Begriff in nähere Beziehung zur Ethik setzt. Aber auch den Begriff der Kirche sucht er in einer Weise zu definieren, daß er äußerlich wenigstens die Berechtigung ihres Bestandes nicht angreift. Ihm ist ie Kirche ein ethisches Gemeinwesen, dessen Zweck dahin geht, die Gesamtheit der moralischen Gebote in möglichster Vollkommenheit zu

erfüllen. Diese Erfüllung wird dem kirchlichen Verbande um so leichter, je mehr Macht die Gesamtheit hat als der Einzelne. Aber Kant unterscheidet auch eine sichtbare und eine unsichtbare Kirche. Jene ist ein bloßes Ideal, insofern die Vereinigung aller Guten auf Erden, aus dem Gesichtspunkte und der Herrschaft der Idee der göttlichen Weltregierung, als Ziel vorschwebt. Dagegen hat die sichtbare Kirche die Realisierung des Reiches Gottes auf Erden unter den Bedingungen zu erstreben, die unter den Menschen gegeben sind. Diese Kirche muß eine allgemeine sein, d. h. ihre Grundsätze müssen so sein, daß sie im stande sind, das gesamte Menschengeschlecht zu vereinigen. Sie muß aber auch ihrem Inhalte nach nur auf dem moralischen Vernunftglauben beruhen, und ebensowohl sich reinhalten vom Aberglauben wie von der Schwärmerei. Was das Verhältnis der Glieder der Kirche zueinander betrifft, so beruht dasselbe auf Freiheit. Die Kirche soll weder eine Despotie noch eine Aristokratie, sondern eine Republik sein, insofern die Vereinigung ihrer Mitglieder eine freiwillige und keine gezwungene, eine aus dem Drange der Herzens kommende, aber keine aus äußerer Nötigung entsprungene sein soll. Endlich verlangt die Kirche eine gewisse Unveränderlichkeit ihrer Verfassung, wenn auch in unwesentlichen Dingen Modifikationen in ihrer Einrichtung, sobald sie sich als notwendig herausstellen, vorzunehmen sind.

Die Schwäche der menschlichen Natur bringe es nun mit sich, daß neben dem moralischen Vernunftglauben, der nur in hervorragend stark sittliche Naturen Eingang haben kann, nun noch ein historisches Element hinzukommen müsse. Dieses bildet meist den Inhalt des sog. Kirchenglaubens, sodaß jede Kirche ein moralisches und ein historisches Element in sich vereinige. Natürlich darf letzteres immer nur Hilfsmittel des ersteren sein. Das Dogma hat nur Wert, insofern sein Inhalt moralisch ist. Das Verderbnis der Kirchen beginnt, wie die Geschichte zeigt, meist mit dem Augenblick, wo in ihr das Geschichtliche ein Übergewicht über das Moralische gewinnt. Da tritt der gewaltige Zwiespalt zwischen Religion und Pfaffentum hervor, welcher dem sittlichen Fortschritt der Menschheit zu allen Zeiten so schwere Hindernisse in den Weg gelegt hat.

Es ist gewiß charakteristisch für Kant, daß er in allen diesen religionsphilosophischen Erörterungen immer und immer wieder den geschichtsphilosophischen Gesichtspunkt, die Bezugnahme auf das historische Entwickelungsbild der ganzen Menschheit herrortreten läßt. Dieser Standpunkt tritt aber noch mehr dort hervor, wo Kant seine ethischen

Prinzipien auf Gesellschaft und Staat überträgt. Er hat seine rechtsphilosophischen Ideeen in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" entwickelt. Das Werk zerfällt in zwei Teile: „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" und „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre." Den Unterschied von legalen und moralischen Handlungen, wie er oben erläutert wurde, überträgt Kant auch auf das Rechtsgebiet, wo nur die erstere, d. h. die Übereinstimmung der That mit den äußern Gesetze gefordert wird, die Gesinnung aber freigelassen wird. Diejenige Handlung ist recht, nach deren Maxime die Freiheit eines Jeden mit der Freiheit der Andern bestehen kann. Verlangt die Rechtspflicht des Einzelnen nur die Übereinstimmung der That mit dem Gesetze, so ist es die Forderung der Vernunft, das Gesetz zur Triebfeder seiner Handlungen zu machen: solches ist im Gegensatz zu der Rechtspflicht die ethische oder Tugendpflicht. Kants Tugendlehre zerfällt in vier Abteilungen: Die Dogmatik, die Casuistik, die Didaktik oder Katechetik und die Ascetik.

Die Idee des Rechts ist nur im Staate realisierbar. Den Staat aber definiert Kant als die Vereinigung einer Anzahl Menschen unter Rechtsgesetzen. Die Idee des Staates, wie er aus reinen Rechtsprinzipen heraus abzuleiten ist, also die Idee des Vernunftstaates, muß jeder wirklichen d. h. historisch gegebene Rechtsgemeinschaft als Norm dienen; und alle Entwickelung der wirklichen Staatengebilde soll die Realisierung des Inhalts des vernünftigen Rechtsstaates zum Ziele haben.

Was nun den Inhalt der Kantischen Rechtslehre betrifft, so zerfällt letztere in Privatrecht und öffentliches Recht. Dieses zweigt sich ab in Staatsrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht. In bezug auf den Ursprung alles Staatslebens schließt sich Kant der Rousseauschen Vertragstheorie an. Hierauf begründet er das Postulat der Volkssouveränetät. Der Staat ist zum Schutze der Urrechte gegründet worden, und diese sind: die persönliche Freiheit, die politische Freiheit und die Gleichheit. Im System der öffentlichen Gewalten unterscheidet Kant im Anschluß an Montesquieu die gesetzgebende, vollziehende und richterliche Gewalt. Die erstere, die legislative Macht, ist beim Volke, da es sonst seiner Freiheit Urrecht widersprechen würde, Gesetzen zu gehorchen, die nicht aus seiner eigenen Willensbestimmung hervorgegangen sind. Aber auch die vollziehende Gewalt geht vom Volke aus, nur daß es dieselbe einem Individuum oder einer Mehrheit von Individuen überträgt. Das Volk hat das Recht, einen Monarchen abzusetzen und seine Beschlüsse zu annullieren,

aber nicht, ihn zu strafen, da derselbe unverletzlich ist. Endlich liegt die richterliche Gewalt in den Händen von Richtern, die aus der Wahl des Volkes hervorgegangen sind. In dem „Anhang“ zur Rechtslehre, der freilich später unter dem Einfluß der Ereignisse der großen französischen Revolution verfaßt wurde, sind manche der entwickelten Anschauungen, welche aus der Idee der Volkssouveränetät mit Notwendigkeit folgen, teilweise gemildert worden, wie er hier auch seine frühern Ansichten über das Recht des Volkes zur Revolution zum Teil unter dem Eindrucke der Zeit, wirren nach mancher Seite hin modifizierte.

Kants Ideeen über Verfassungsformen schließen sich seinen Rechtsprinzipien an. Er neigt dahin, der repräsentativen und konstitutionellen Monarchie den Vorzug zu geben. Doch erklärt er sich an andern Stellen seiner Rechtslehre wiederum für die Republik, als die beste aller Regierungsformen; denn hier herrscht nicht der Wille eines einzelnen beschränkten Individuums, sondern das Gesetz selbst, das aus dem Gesamtwillen der Nation hervorgegangen ist.

Auch über das Völkerrecht handelt die Kantische Rechtslehre, und zwar werden sowohl der Krieg als auch die Friedensschlüsse in das Bereich der Erörterung gezogen, ferner wird die Frage der Neutralität, endlich die Idee eines allgemeinen Völkerkongresses behandelt. Durch letztern soll der „ewige Friede“ garantiert werden. Dieses Problem hat Kant dann noch in einer besondern Schrift „Zum ewigen Frieden“ (Königsberg 1795) entwickelt. In dieser berühmt gewordenen Arbeit, welche zur äußern Veranlassung den Friedensschluß zu Basel hatte, knüpft Kant zum Teil an die Ideeen seiner philantropischen Vorgänger auf diesem Gebiete, des Abbé de Saint-Pierre und Jean Jaques Rousseaus an. Bei dem Umstande, daß sich nicht nur an diese Kantische Schrift später eine ganze Litteratur angeschlossen hat, sondern auch viele auf die Herstellung eines dauernden Friedens unter den Nationen gerichtete politische Bestrebungen sich auf die Ideeen Kants berufen, wollen wir den Inhalt der dieser Schrift in gedrängter Form hier analysieren.

Kant kleidet seine Ansichten über die Möglichkeit eines sog. ewigen Friedens innerhalb der Menschheit in das Gewand eines wirklichen Friedenstraktats, wie er unter den Staaten abgeschlossen zu werden pflegt. Dementsprechend unterscheidet er auch „Präliminar- und Definitivartikel.“ Die Präliminarartikel werden in folgenden sechs Paragraphen formuliert.

1. Es soll kein Friedenschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden.

2. Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem andern Staate durch Erbung, Tausch, Kauf und Schenkung erworben werden können.

3. Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören.

4. Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden.

5. Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staates gewaltthätig einmischen.

6. Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen, als da sind: Anstellung von Meuchelmördern, Giftmischern, Brechung der Kapitulationen, Anstiftung des Verrats in dem bekriegten Staate.

Definitivartikel führt Kant drei an:

1. Die bürgerliche Verfassung soll in jedem Staate republikanisch sein.

2. Das Völkerrecht soll auf einem Föderalismus freier Staaten begründet sein.

3. Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.

An jeden diesen Artikel fügt Kant dann eine längere Erläuterung an, in der er teils polemisch die bisherige rechtliche Auffassung bekämpft, teils seine eigene im Zusammenhang seiner gesamten ethischen Weltanschauung tiefer zu begründen sucht. So z. B. bemüht er sich die Ausführbarkeit sowohl des ewigen Friedens als des damit in innigem Konnex stehenden Weltbürgerrechts innerhalb der gegebenen Verhältnisse auf gewisse teleologische Grundprinzipien zurückzuführen, wie sie von Kant für das Gebiet des Naturmechanismus (in der „Kritik der Urteilskraft") nachgewiesen wurden. Um also eine Art „Garantie" für den ewigen Frieden zu finden, rekurriert Kant auf allgemein metaphysische Ideeen und erhebt so die Betrachtung des historischen Lebens des Menschengeschlechts aus dem engen geschichtlichen Gesichtskreise zu höherem Horizont hinauf:

„Das, was diese Gewähr leistet, ist nichts Geringeres als die große Künstlerin, Natur, aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht, selbst wider ihren Willen, emporkommen zu lassen, und darum, gleich als Nötigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache Schicksal, bei Erwägung aber ihrer Zweckmäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höhern, auf den objektiven

Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädeterminierenden Ursache, Vorsehung, genannt wird, die wir zwar eigentlich nicht an diesen Kunstanstalten der Natur erkennen, oder auch nur daraus auf sie schließen, sondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) nur hinzudenken können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit, nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen, einen Begriff zu machen; deren Verhältnis und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwenglich, in praktischer aber (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und der Realität nach wohl gegründet ist."

Welches sind denn nun die teleologischen Veranstaltungen der Natur, um unter den Menschen einen ewigen Frieden zu garantieren?

Kant beantwortet diese Frage dahin, daß die Natur für den Menschen, entsprechend seinen tierischen Zwecken, die Erde so eingerichtet hat, daß derselbe überall leben und sich erhalten kann. Aber auch seinen höheren moralischen Zwecken kommt die Natur insofern entgegen, als sie die Menschen zwingt, ihre selbstsüchtigen Neigungen zu beschränken, sich unter ein allgemeines Rechtsgesetz und unter eine bürgerliche Verfassung unterzuordnen und hierdurch den Zustand der Gesetzlichkeit, der Freiheit und der Gleichheit vorzubereiten, den die Vernunft als Rechtsideal aufstellt. Auch die Sicherheit der Staaten hat die Natur gewahrt gegen die Eroberungspläne herrschsüchtiger Staatsoberhäupter, indem sie der Verschiedenheit der Sprachen und Religionen sich als Mittel bedient gegen die Tendenz der Verschmelzung in eine Universalmonarchie (die immer einen seelenlosen Despotismus erzeugt, als dessen Wirkung dann die Revolution und die Anarchie auftreten). Was die sprachliche und religiöse Mannigfaltigkeit der Nationen betrifft, so bemerkt Kant, daß sie zwar „den Hang zum wechselseitigen Hasse und den Vorwand zum Kriege mit sich führt, aber doch bei wachsender Kultur und allmähliger Annäherung der Menschen zu größerer Einstimmung in den Prinzipien, zum Einverständnis in einen Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotismus, durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht, im lebhaften Wetteifer derselben, hervorgebracht und gesichert wird."

„Sowie nun die Natur," fährt Kant fort, „weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staates, und zwar nach Gründen

des Völkerrechts, gern unter sich durch List oder Gewalt, vereinigen möchte, so vereinigt sie auch andererseits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde gesichert haben, durch den wechselseitigen Eigennutz. Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege zusammen nicht bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht untergeordneten Mächten, (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten, (freilich nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelungen abzuwehren, gleich als wenn sie deshalb im beständigen Bündnisse ständen; denn große Vereinigungen zum Kriege können der Natur der Sache nach sich nur höchst selten zutragen und noch seltener glücken."

„Auf diese Art garantiert die Natur, durch den Mechanism in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinlänglich ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulangt und es zur Pflecht macht, zu diesem (nicht bloß chimärischen) Zwecke hinzuarbeiten."

So will Kant, ausgehend von der Idee einer Übereinstimmung der höhern Naturzweckmäßigkeit mit der aus dem Vernunftgesetz fließenden Rechtsidee, daß an Stelle der bisherigen nach bloßen Klugheitsregeln geführten Politik, welche die Menschen und ihre Verhältnisse ausschließlich aus egoistischen Zwecken leitete, eine **moralische Politik** trete, deren einziger Zweck dahin gehen muß, innerhalb des Staats- und Gesellschaftslebens die Rechtsideeen zu realisieren. Von diesem Gesichtspunkte aus hat Kant folgende zwei Unterscheidungsmerkmale seiner wahrhaft gerechten Politik aufgestellt.

1. Alle auf das Recht anderer Menschen bezogenen Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht.

2. Alle Maximen, die der Publizität **bedürfen**, um ihren Zweck nicht zu verfehlen, stimmen mit Recht und Politik vereinigt, nicht zusammen.

Mit diesen rechtsphilosophischen Ideeen Kants hängen auf innigste seine Anschauungen über die **Philosophie der Geschichte** zusammen. Er hat dieselbe in einigen kleineren Abhandlungen niedergelegt: „Was ist Aufklärung?" (1784), „Ideeen zu einer allgemeinen Geschichte der Menschheit vom weltbürgerlichen Standpunkt aus" (1784), „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig

sein, taugt aber nicht für die Praxis" (1795), „Ob das Menschengeschlecht inbe ständigem Fortschreiten zum Bessern sei" (1798). Zwei Momente sind es wesentlich, die durch alle geschichtsphilosophischen Erörterungen Kants sich hindurchziehen: seine wiederholte Verteidigung der fortschreitenden Entwickelung des Menschengeschlechts und daß dieser Progreß nicht nur in einer immer mehr steigenden moralischen und intellektuellen Vervollkommnung des einzelnen Individuums bestehe, sondern auch, daß letzteres nur möglich sei in solchen Staaten, in denen die Idee Gerechtigkeit und Freiheit realisiert sei. So hat Kants Geschichtsphilosophie einen wesentlich politischen Charakter und seine Art, die historische Vergangenheit der Nationen anzusehen, hat etwas durchaus Kraftvolles und wahrhaft Männliches.

Insbesondere war es die Idee einer fortschreitenden Vervollkommnung der Menschheit, die immer von Neuem unseren Philosophen beschäftigte. Er verteidigt diesen Fortschritt gegen diejenigen, welche derselben leugnen und einen Stillstand, höchstens eine Art Kreislauf oder gar einen Rückschritt des Menschengeistes innerhalb der Geschichte behaupten. „Wir können," sagt er in der oben erwähnten Abhandlung vom Jahre 1798, „diese Behauptung, die allerdings, weil sie auf die Zukunft geht, eigentlich eine Art von Wahrsagerei ist, doch getrost wagen, sobald wir dieselbe an eine Begebenheit in der Gegenwart dergestalt anzuknüpfen vermögen, daß wir in dieser den Keim eines solchen Fortschritts der Menschheit, die Tendenz des Menschengeschlechts nach unendlicher Entwickelung und nach Erreichung eines höchsten Vernunftzweckes, nachweisen, wenn auch nur im allgemeinen und, der Zeit und der Art ihrer Verwirklichung nach, unbestimmt." „Und welche Begebenheit" meint wohl Kant? Keine andere als die französische Revolution, von der er sagt: „Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht errungen wird, die aber doch dahin führt, zu einer Verfassung hinzustreben, welche nicht kriegssüchtig sein kann, nämlich der republikanischen, die es entweder selbst der Staatsform nach sein mag, oder auch nur nach der Regierungsart, bei der Einheit des Oberhaupts, den Gesetzen analogisch, die sich ein Volk selbst nach allgemeinen Rechtsprinzipien geben würde, den Staat verwalten zu lassen."

Es sind wesentlich zwei Hindernisse, welche nach Kants Ansicht den moralischen Fortschritt der Nationen hemmen: Der Mangel an Publizität und die Selbsttäuschung der Völker über die wahre Beschaffenheit ihrer Konstitutionen. Was aber die

Wirkungen alles politischen Fortschritts betrifft, so finden wir bei Kant folgende bemerkenswerte Äußerung darüber: „Nicht eine erhöhte Moralität, sondern nur eine Vermehrung der Legalität, der pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder sie auch veranlaßt sein mögen. Wir müssen hierbei ganz von den idealen Anforderungen der Vernunft, der Pflicht, absehen, da wir es nur mit den Erscheinungen der Sittlichkeit, mit den äußern Thaten der Menschen zu thun haben. Es wird also z. B. mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Prozessen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten, mehr Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze stattfinden, teils aus Ehrliebe, teils aus wohlverstandenem eignen Vorteil, und diese Legalität wird sich auch auf die äußern Verhältnisse der Völker gegeneinander erstrecken, ohne daß dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im Mindesten vergrößert werden darf, als wozu eine Art von neuer Schöpfung ein übernatürlicher Einfluß erforderlich sein würde."

Eine zweite nicht minder bemerkenswerte, aber wohl aus dem Geiste seiner Zeit heraus erklärliche Anschauung entwickelt Kant in betreff des Weges, den der Kulturfortschritt der Völker einzuschlagen habe. „Nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern durch den von oben herab —. Zu erwarten, daß durch Bildung der Jugend in häuslicher Unterweisung und weiterhin in Schulen, von den niedrigen bis zu den höchsten in Geistes- und moralischer durch Religionslehre verstärkter Kultur, es endlich dahin kommen werde, nicht bloß gute Staatsbürger, sondern zum Guten, was immer weiter fortschreiten und sich erhalten kann, zu erziehen, ist ein Plan, der den erwünschten Erfolg schwerlich hoffen läßt; denn nicht allen, daß das Volk dafür hält, daß die Kosten der Erziehung seiner Jugend nicht ihm, sondern dem Staate zur Last kommen müssen, der Staat aber dagegen, seinerseits, zur Besoldung tüchtiger und mit Lust ihrem Amte obliegender Lehrer kein Geld übrig hat, weil er Alles zum Kriege braucht; sondern der ganze Mechanismus dieser Bildung hat keinen Zusammenhang, wenn er nicht nach einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht und nach dieser ihrer Ansicht entworfen, ins Spiel gesetzt, und darin auch immer gleichförmig erhalten wird; wozu wohl gehören möchte, daß der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformiere und, statt Revolution Evolution versuchend, zum Bessern beständig fortschreite."

Die Begründung der Geschichtsphilosophie als Wissenschaft unternimmt Kant in der bereits oben erwähnten Abhandlung (welche zuerst 1784 in der „Berliner Monatsschrift" erschienen war). Insbesondere untersucht er das Problem, wie künftig die allgemeine Welt-

geschichte im Sinne einer philosophischen Wissenschaft bearbeitet werden müsse. Jenes aber sei nichts Anderes, als im Verlaufe der weltgeschichtlichen Ereignisse den Plan der Natur nachweisen, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung des Menschengeschlechts abziele: „Es ist zwar," sagt Kant, „ein befremdlicher und dem Anscheine nach, ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte eine Geschichte abfassen zu wollen; es scheint, in einer solchen Absicht könne nur ein Roman zu stande kommen. Wenn man indessen annehmen darf, daß die Natur, selbst im Spiele der menschlichen Freiheit, nicht ohne Plan und Endabsicht verfahre, so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden; und ob wir gleich zu kurzsichtig sind, den geheimen Mechanismus ihrer Veranstaltung durchzuschauen, so dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im Großen, als ein System darzustellen. Denn, wenn man von der griechischen Geschichte — als derjenigen, wodurch uns jede andere ältere und gleichzeitige aufbehalten worden, wenigstens beglaubigt werden muß — anhebt; wenn man derselben Einfluß auf die Bildung und Misbildung des Staatskörpers des römischen Volks und des letzteren Einfluß auf die Barbaren, die jenen wiederum zerstörten, bis auf unsere Zeit verfolgt, dabei aber die Staatengeschichte anderer Völker, sowie deren Kenntnis durch eben diese aufgeklärten Nationen allmählig zu uns gelanget ist, episodisch hinzuthut: so wird man einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserm Weltteile (der wahrscheinlicherweise allen anderen dereinst Gesetze geben wird) entdecken. Indem man ferner auf die bürgerliche Verfassung und deren Gesetze und auf das Staatsverhältnis Acht hat, insofern Beide durch das Gute, das sie enthielten, eine Zeit lang dazu dienten, Völker (mit ihnen auch Künste und Wissenschaften) emporzuheben und zu verherrlichen, durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhing, sie wiederum zu stürzen, so doch daß immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende noch höhere Stufe der Verbesserung vorbereitete: so wird sich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht bloß zur Erklärung des verworrenen Spiels menschlicher Dichtungen oder zur politischen Wahrsagerkunst künftiger Staatsveränderungen dienen kann (ein Nutzen, den man schon sonst aus der Geschichte der Menschen, wenn man sie gleich als unzusammenhängende Wirkung einer regellosen Freiheit ansah, gezogen hat); sondern es wird (was man ohne einen Naturplan vorauszusetzen nicht

mit Grund hoffen kann) eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich redlich doch zu dem Zustande empor arbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden. Eine solche Rechtfertigung der Natur — oder besser der Vorsehung — ist kein unwichtiger Beweggrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält, — die Geschichte des menschlichen Geschlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und indem wir verzweifeln, jemals darin vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen?

Daß ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermaßen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlichen, bloß empirisch abgefaßten Historie verdrängen wollte, wäre Misdeutung meiner Absicht; es ist nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer Kopf (der übrigens sehr geschichtskundig sein müßte) noch aus einem anderen Standpunkte versuchen könnte. Überdem muß die sonst rühmliche Umständlichkeit, mit der man jetzt die Geschichte seiner Zeit abfaßt, doch Jeden natürlicherweise auf die Bedenklichkeit bringen, wie es unsere spätern Nachkommen anfangen werden, die Last von Geschichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten, zu fassen. Ohne Zweifel werden sie die der ältesten Zeit, von der ihnen die Urkunden längst erloschen sein dürften, nur aus dem Gesichtspunkt, daß was sie interessiert, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben, schätzen. Hierauf aber Rücksicht nehmen, ingleichen auf die Ehrbegierde, sowohl der Staatsoberhäupter als ihrer Diener, um sie auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die späteste Zeit bringen kann: das kann noch überdem einen kleinen Beweggrund zum Versuche einer solchen philosophischen Geschichte geben."

Wir haben die Rechts- und Geschichtsphilosophie Kants mit einiger Ausführlichkeit behandelt, weil in ihr erst die wahre Größe und der universal-menschliche Charakter seiner Ethik ins helle Licht gestellt wird. Denn fassen wir das Wort nicht zu eng, so sind auch die religions-

philosophischen Ideeen Kants nicht minder als seine rechts- und geschichtsphilosophischen Anschauungen zur Ethik im weitern Sinne zu rechnen. Aber wie der eigentlichen Moralphilosophie dieses Denkers eine gewisse rigorose Herbheit mit Recht vorgeworfen wurde, da sie eigentlich alle Herzensmotive aus ihrem Bereich weist, so liegt auch eine gewisse, aber durchaus gesunde Herbheit und nüchterne Strenge in der Religions- und Staatsphilosophie Kants. Er giebt der Mystik nicht den geringsten Raum. Scharf, kalt und klar wie ein heller Wintermorgen sind hier seine Deduktionen, nirgends ist dem Weben der dunkeln Empfindungen eine Konzession gemacht.

Aber würde das Grandiose dieser Ethik, das unausdenkbar Erhabene derselben ohne ihre Herbigkeit möglich sein? Würde z. B. der Kantische Freiheitsbegriff mit seiner Alles überragenden Größe und Hoheit nur denkbar sein ohne die Strenge seines Tugendbegriffs? „Kant raubt der Vernunft," bemerkt Karl Fortlage, „hundert Interessen und Schmucksachen, wodurch sie bei den andern Lehrern der Moral in Spannung erhalten und gleichsam geködert wird. Er macht ihr weder wie Fichte den Kampf mit der Außenwelt zur ritterlichen Aufgabe, noch läßt er sie, wie Schopenhauer den Gefühlen des Mitleids und Wohlwollens sich unterordnen. Er entflammt weder wie Spinoza ihren Ehrgeiz, nach intellektueller Gottähnlichkeit zu streben, noch mit Bentham ihren Eifer nach allgemeiner Beglückung des Menschengeschlechts; er hält ihr weder mit Schleiermacher die Ideale des Staats-, Gesellschafts- und Familienlebens zur Erziehung vor, noch zeigt er ihr mit Hegel die Kränze, welche beim Laufen in den Rennbahnen des weltgeschichtlichen Prozesses zu erreichen sind. Alles dieses sind ihm Interessen des Jahrhunderts, die wir uns gefallen lassen müssen in den Brunnen der Vergessenheit als unwichtig herabfallen zu sehen, indem Kant sich erkühnt, für alles dieses Ersatz zu bieten in einem e i n z i g e n W i l l e n s a k t: in dem Willen, uns einzig und allein den abstrakten Gesetze unserer praktischen Vernunft zu unterwerfen."

Aber Kant selbst empfand den grellen Gegensatz nur zu sehr, welcher zwischen dem doch wesentlich negativen Resultat seiner alle Metaphysik zertrümmernden Vernunft-Kritik und der unerschöpflichen Inhaltsfülle seiner ethischen Prinzipien bestand: Natur und Ideal, Denken und Wollen, Kausalität und Freiheit stehen sich hier zu unvermittelt gegenüber, als daß der gewaltige Bau dieser Weltanschauung eine einheitliche, der Eindruck, der sie hinterläßt, ein harmonischer genannt werden konnte. Ein gradioser, aber nichts weniger als befriedigender Dualismus starrt dem Zuschauer hier entgegen. Wie sollte aber die

Kluft zwischen den beiden Welten überbrückt werden? In keiner andern Weise als daß zwischen den getrennten und ungleichartigen Flügeln des Gebäudes der verbindende Mittelbau hinzugefügt würde. Thatsächlich glaubte auch Kant dieses verbindende Glied in dem jene Gegensätze in sich schließenden teleologischen Prinzip d. h. in der ästhetischen Weltbetrachtung, welche hier die krönende Kuppel des Baues bildet, gefunden zu haben.

Wie die Teleologie, d. h. die Zweckbetrachtung der Dinge, die vermittelnde Rolle zwischen der ehernen Kausalität der Natur und dem idealen Wesen der Freiheit übernimmt, so liegt es der Ästhetik, als der Lehre von der Schönheit in Natur und Menschenleben ob, den klaffenden Gegensatz zwischen der Metaphysik und der Ethik zu überbrücken. Kant hat dieses in seiner „Kritik der Urteilskraft" unternommen, einem Werke, das wir nicht Bedenken tragen als eins der tiefsinnigsten und geistvollsten in der gesamten philosophischen Litteratur zu bezeichnen. Leider ist auch hier der systematische Schematismus mit einer an Pedanterie streifenden Peinlichkeit durchgeführt, so daß von allen Schriften des großen Denkers grade dieses am wenigsten Gemeingut der Gebildeten geworden ist. Doch würde man irren, wenn man das Werk nur als eine Art systematischen Lehrbuchs der Ästhetik ansehen wollte, obgleich es zur Fortentwickelung dieser damals noch sehr jungen Wissenschaft außerordentlich viel beigetragen hat. Will man indes den wahren Charakter der „Kritik der Urteilskraft" bezeichnen, so muß man sie als eine Kombination von Naturphilosophie und Schönheitslehre betrachten: eine philosophische Naturbetrachtung im Lichte der ästhetischen Idee und zugleich eine Entwickelung der ästhetischen Grundbegriffe aus den Gesichtspunkte metaphysischer Naturanschauung. Insofern jedoch rein psychische Vorgänge hierbei in Betracht kommen, bietet jenes Werk zugleich eine Psychologie des Schönen dar, wie es auch durch die stete Bezugnahme auf die sittlichen und kulturhistorischen Momente in der Entwickelung der Poesie und der Künste die Ethik und die Philosophie der Geschichte mit jenem Goldgehalt philosophischer Ideeen bereichert hat, welcher noch der weitern wissenschaftlichen Ausmünzung harrt.

Die äußere Einteilung des Werkes ist ähnlich wie in den andern kritischen Hauptwerken Kants. Dasselbe zerfällt in zwei Teile, in die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" und in die „Kritik der teleologischen Urteilskraft". Jeder dieser Teile gliedert sich wiederum in eine „Analytik" und in eine „Dialektik". In der Analytik der ästhetischen Urteilskraft haben wir eine Analytik des

Schönen und eine Analytik des Erhabenen zu unterscheiden. Die erstere (die Analytik des Schönen) muß nach vier Momenten (entsprechend den vier Hauptreihen der Kategorientafel in der „Kritik der reinen Vernunft") betrachtet werden: Das Schöne ist ein Geschmacksurteil der Qualität nach, oder es ist ein solches der Quantität nach, oder der Relation nach, oder endlich der Modalität nach. Die Analytik des Erhabenen zerfällt in die Lehre vom Mathematisch-Erhabenen und in die Lehre vom Dynamisch-Erhabenen der Natur. Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft hat wie alle Dialektik notwendige innere Widersprüche Antinomieen in den Geschmacksurteilen aufzulösen.

Der zweite Hauptteil des Werkes, die Kritik der teleologischen Urteilskraft" zerfällt wiederum in die Analytik der teleologischen Urteilskraft und in die Dialektik der teleologischen Urteilskraft. Jene giebt eine ziemlich detaillierte Lehre von der Zweckmäßigkeit in der Natur, die sich hier als die Betrachtung des Systems der Zwecke, soweit sich das Prinzip der Teleologie als das innere Prinzip der Naturwissenschaften erweist, zu einer wahrhaften Metaphysik der Natur erweitert. Die Dialektik der teleologischen Urteilskraft hat auch wiederum die Beseitigung und Auflösung der sich hier ergebenden Antinomieen herbeizuführen, und zwar findet Kant die Lösung dieser Widersprüche in der Vereinigung des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen Prinzip in der „Technik" der Natur.

Auch dieses Werk hat dann, wie die übrigen „Kritiken" Kants (neben der eigentlichen Elementarlehre) noch eine „Methodenlehre", welche die methodologischen Beziehungen der hier abgehandelten Materialien innerhalb des Gesamtsystems seiner Philosophie entwickelt. Insbesondere wird hier das Verhältnis des Zweckbegriffs der Welt, d. h. des Endzwecks alles Daseins zur Gottesidee, soweit dieses Verhältniß bisher Gegenstand der bisherigen Metaphysik gewesen ist, noch einmal einer kritischen Untersuchung unterworfen.

Die „Kritik der Urteilskraft" hat insbesondere auf unsere ästhetischen und litteratischen Anschauungen tief und andauernd eingewirkt. Hier haben Schiller und Wilhelm von Humboldt angeknüpft und durch das Bemühen dieser Männer ist der Goldgehalt dieser philosophischen Ideeenschätze in unsere klassische Litteratur eingedrungen und hier in Gestalt hehrer ästhetischer Ideale neu auferstanden. Insbesondere sind Schillers ästhetisch-philosophische Abhandlungen fast ausschließlich auf die „Kritik der Urteilskraft" als ihre eigentliche Gedankenquelle zurückzuführen.

Alle diese Hauptwerke, an die eine Fülle kleinerer später in mehreren Bänden gesammelter Abhandlungen sich anschließen, reichen bis hart an das Ende des Jahrhunderts hinan. Später hat Kant, den schon im Jahre 1797 Altersschwäche nötigte seine Vorlesungen aufzugeben, selbst nichts mehr veröffentlicht. Seine Schüler und Anhänger haben dann aus seinem Nachlaß das Meiste publiziert. Die geistige Kraft des großen Denkers war erschöpft. In den letzten Jahren hatten sogar Gedächtnis und Urteil ihn fast ganz verlassen: Kant war kindisch geworden. Wenn es etwas in der Geschichte der Menschheit Demütigendes giebt, so ist es gewiß dieses. Zuletzt hatten die Bewohner in der Prinzessinnenstraße zu Königsberg sich davon entwöhnt gehabt, Punkt ein Uhr den Gelehrten aus seinem Häuschen, das er seit 1783 bewohnte, heraustreten zu sehen, um seine gewohnte Promenade am Ufer des Pregel anzutreten, das jetzt auch der Philosophendamm heißt. Und wahrscheinlich hätten sie ihn schon vergessen gehabt, wenn nicht am kalten Wintermorgen des 12. Februar 1804 eine gewisse unruhige Bewegung in dem kleinen Häuschen ihnen gesagt hätte, daß der „alte Magister" gestorben sei. Er hatte noch den Triumphzug seiner Lehre durch ganz Deutschland erlebt, wo fast auf jeder Universität Anhänger seine Philosophie lehrten.

Unter den mancherlei Aussprüchen, welche Kants Charakter hervortreten lassen, mag hier das Selbstbekenntnis erwähnt werden, dem er in einem Briefe an Moses Mendelssohn (vom 8. April 1766) Ausdruck giebt: „Was es auch für Fehler geben mag, denen die standhafteste Entschließung nicht allemal völlig ausweichen kann, so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemütsart dasjenige, worin ich sicherlich niemals geraten werde, nachdem ich schon den größten Teil meiner Lebenszeit hindurch gelernt habe, das Meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu korrumpieren pflegt, und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewußtsein einer universellen Gesinnung entspringt, das größte Übel sein würde, was mir für immer begegnen könnte, aber gewiß niemals begegnen wird. Zwar denke ich vieles mit der allerklarsten Überzeugung, was ich niemals den Mut haben werden, zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke." Hieran mag sich noch eine nicht minder charakteristische Äußerung in den Aufzeichnungen, die sich in seinem Nachlaß vorfanden anschließen: „Wenn sich ein Mensch fände, von dem ich gehaßt würde, würde es mich beunruhigen, nicht als wenn ich mich vor ihm fürchtete, sondern weil ich es häßlich fände, etwas an sich zu haben, was Anderen ein Grund

des Hasses werden könnte.“ Aber wer hätte auch den jovialen Junggesellen und bescheidenen Gelehrten hassen sollen, der, wie Elisa von der Recke, eine alte Freundin Kants aus seiner Hauslehrerzeit beim Grafen Kayserling, in ihren Aufzeichnungen mitteilt, neben echter Bescheidenheit die liebenswürdigsten geselligen Talente besaß. Die anschauliche Klarheit seiner Unterhaltung sowie seine leichte Mitteilsamkeit hatten in Gesellschaft ihm stets einen sympathischen Zuhörerkreis verschafft. Hierbei standen unserem Philosophen graziöser Witz und feine Satire zu Gebote. Wir wissen, daß er auch in seinen Schriften zumal in den kleineren polemischen, z. B. in den „Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ (eine Satire gegen Swedenborg), die Form der Ironie nud des Witzes sehr wirkungsvoll zu handhaben wußte. Auch in seinem ausgedehnten Briefwechsel zeigt sich oft ein leichter und gewandter Konversationston, wie man ihn bei dem in seinen Werken so ehernen Systematiker kaum vermutet hätte. Je weniger aber gerade hier ihm die Sprache zur Verfügung stand, desto mehr schätzte er die stilistischen Vorzüge der englischen und französischen Philosophen, und unter den letzteren ganz besonders Jean Jaques Rousseaus. Und unter seinen deutschen Zeitgenossen stellt er in dieser Hinsicht keinen so hoch, als Mendelssohn. Mit großer Vorliebe las Kant die griechischen und römischen Schriftsteller, bei denen er die durchgebildete Form der Diktion sehr schätzte, und aus denen er treffende Zitate anzuführen liebte. Eine W ü r d i g u n g Kants und der von ihm inaugurierten Reform der philosophischen Forschung würde weit über die Grenzen dieser Skizze hinausführen, ergiebt sich aber auch schon indirekt aus dieser Darstellung selbst. Hier mag nur noch das Wort eines Mannes Platz finden, der ein feinsinniger und parteiloser Beurteiler und keiner philosophischen Schule angehörend, dieses sein Urteil zu einer Zeit niederschrieb, als die Wogen der Hegelschen Philosophie sehr hoch gingen und es in der Zeit lag, Kants Bedeutung einigermaßen zu unterschätzen. Wilhelm von Humboldt sagt in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Briefwechsel mit Schiller (1830): „Kant unternahm und vollbrachte das größte Werk, das vielleicht je die philosophierende Vernunft einem einzelnen Manne zu danken hat. Er prüfte und sichtete das philosophische Verfahren auf einem Wege, auf welchem er notwendig den Philosophieen aller Zeiten und aller Nationen begegnen mußte. Er maß, begrenzte und ebnete den Boden desselben, zerstörte die darauf angelegten Truggebäude und stellte nach Vollendung dieser Arbeit Grundlagen fest, in welchen die philosophische Analyse mit dem durch

die früheren Systeme oft irregeleiteten und übertäubten natürlichen Menschensinne zusammentraf. Er führte im wahrsten Sinne des Wortes die Philosophie in den Tiefen des menschlichen Busens zurück. Alles, was den großen Denker bezeichnet, besaß er im vollendeten Maße und vereinigte in sich, was sich sonst zu widerstreben scheint: Tiefe und Schärfe, eine vielleicht nie übertroffene Dialektik, an der doch der Sinn nicht verloren ging, auch die Wahrheit zu fassen, die auf diesem Wege nicht erreichbar ist, und das philosophische Genie, welches die Fäden eines weitläufigen Ideengewebes nach allen Richtungen hin ausspinnt und alle vermittels der Einheit der Idee zusammenhält."

Was Immanuel Kant für die Fortentwickelung der Philosophie bedeutet, kann hier kaum angedeutet werden, wird sich aber im Verlaufe der Darstellung der Philosophie des 19. Jahrhunderts deutlich ergeben. Zunächst knüpfen sich an ihn eine Reihe von Versuchen, welche entweder ganz auf seinem Standpunkt stehen, oder es unternehmen, auf den von ihm gelegten Grundlagen fortzubauen, und diese beiden Richtungen bilden die sogen. Kantische Schule. Wir können hier nur die hervorragenden Namen ihrer Vertreter nennen. Außer dem Hofprediger und Professor der Mathematik in Königsberg, Johannes Schultz, einem intimen Freunde Kants, sind noch besonders Ludwig Heinrich Jacob und Karl Christian Ehrhardt Schmidt (1761—1812) zu erwähnen. Zu den bedeutenderen Anhängern gehört dann noch der freilich später zu anderen Anschauungen bekehrte Erkenntnistheoretiker Karl Leonhard Reinhold (1758—1823), ferner der Aesthetiker Friedrich Bauterweck (1766—1828), die Religionsphilosophen Heydenreich, Tieftrunk, Wegscheider, Paulus und Röhr, dann die Rechtsphilosophen Abicht, Hoffbauer, Maaß, sowie die Staatsrechts- und Strafrechtslehrer Pölitz, Zachariä, Feuerbach, Groß, die Logiker Krug und Maaß, die Psychologen Fries und Snell, die Pädagogen Hausinger, Niemeyer, Schwarz u. A, die Historiker der Philosophie Tennemann und Buhle, endlich Friedrich Schiller als Ästhetiker. Von denjenigen Denkern jedoch, welche von Kantischer Grundlage ausgehend seine Lehre zu modifizieren oder gar fortzubilden bemüht waren, können als die bedeutendsten genannt werden: Jacob Sigismund Beck (1761—1842), Salomon Maimon (1754—1800), Christoph Gottfried Bardili (1761—1808).

Freilich fehlte es auch nicht an Gegnern der Kantischen Philosophie. Diese rekrutierten sich teils aus dem Lager der Lockeschen und

Leibnizschen Schule, und hier sind besonders Selle, Weishaupt, Feder, Tittel, Schwab, Eberstein und Garve zu erwähnen, teils gehören dieselben anderen mehr eklektischen Richtungen an. Und hier ist kein Geringerer als Herder (in seiner „Metakritik" 1799) zu nennen. Auch der Skeptiker Gottlieb Ernst Schulze („Änesidemus" 1792) polemisirt gegen die Prinzipien der Kantischen Vernunftkritik. Als bedeutenster aller Gegner Kants jedoch ist der Glaubensphilosoph Friedrich Heinrich Jacobi anzusehen, dessen Polemik später von geschichtlichen Einfluß geworden ist, weshalb wir diesem Denker auch unmittelbar hinter Kant eine Stelle in diesem Werke eingeräumt haben.

Die Litteratur über Kant ist, nachdem bereits ein ganzes Jahrhundert seit dem Erscheinen seines ersten epochemachenden Werkes verflossen, nachgerade unübersehbar geworden: „wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu thun." Kants schriftstellerische Lebensarbeit jedoch liegt in mehreren Gesamtausgaben vor, so in der von Hartenstein (10 Bde., Leipzig 1838—39; neue Ausgabe 8 Bde, 1867 - 67) und von Rosenkranz und Schubert (12 Bde., Leipzig 1838—42). Ein neuer Abdruck der Hartensteinschen Ausgabe ist die von Kirchmann in der „Philosophischen Bibliothek" veranstaltete Ausgabe. Natürlich sind die Hauptwerke des großen Denkers vielfach in die lebenden Kultursprachen übersetzt worden. Als Merkwürdigkeit ist zu erwähnen, daß sogar eine lateinische Übersetzung der drei Kritiken Kants existiert und zwar aus den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts.

Die Grundzüge der Erkenntnistheorie.

(Aus den „Prologomena zu einer jeden künftigen Methaphysik".)

§ 1.

Von den Quellen der Metaphysik.

Wenn man ein Erkenntnis als Wissenschaft darstellen will, so muß man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner anderen gemein hat und was ihr also eigentümlich ist, genau bestimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften in einander laufen, und keine derselben, ihrer Natur nach, gründlich abgehandelt werden kann.

Dieses Eigentümliche mag nun in dem Unterschiede des Objekts, oder der Erkenntnisquellen, oder auch der Erkenntnisart, oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territorium.

Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben (wozu nicht bloß ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören,) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein; denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.

Hierin aber würde sie nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben; sie wird also reine philosophische Erkenntnis heißen müssen; wegen der Bedeutung dieses Ausdrucks aber beziehe ich mich auf Kritik der reinen Vernunft S. 712 u. f., wo der Unterschied dieser zwei Arten des Vernunftgebrauchs einleuchtend und genugthuend ist dargestellt worden — So viel von den Quellen der metaphysischen Erkenntnis.

§ 2.

Von der Erkenntnisart, die allein metaphysisch heißen kann.

a) Von dem Unterschiede synthetischer und analytischer Urteile überhaupt.

Metaphysische Erkenntnis muß lauter Urteile a priori enthalten, das erfordert das Eigentümliche ihrer Quellen. Allein Urteile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch ihrer logischen Form nach beschaffen sein, wie sie wollen, so giebt es doch einen Unterschied derselben dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder bloß erläuternd sind und zum Inhalte der Erkenntnis nichts hinzuthun, oder erweiternd, und die gegebene Erkenntnis vergrößern; die ersteren werden analytische, die zweiten synthetische Urteile genannt werden können.

Analytische Urteile sagen im Prädikate nichts, als das, was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewußtsein gedacht war. Wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinem Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöst, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urteile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urteil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper sind schwer, etwas im Prädikate, was in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird; er ver=

größert also meine Erkenntnis, indem er zu meinem Begriffe etwas hinzuthut, und muß daher ein synthetisches Urteil heißen.

b) Das gemeinschaftliche Prinzip aller analytischen Urteile ist der Satz des Widerspruchs.

Alle analytischen Urteile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs und sind ihrer Natur nach Erkenntnisse a priori, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein, oder nicht. Denn weil das Prädikat eines bejahenden analytischen Urteils schon vorher im Begriffe des Subjektes gedacht wird, so kann es von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden, ebenso wird sein Gegenteil, in einem analytischen, aber verneinenden Urteile notwendig von dem Subjekt verneint, und zwar auch zufolge dem Satze des Widerspruchs. So ist es mit denen Sätzen: jeder Körper ist ausgedehnt, und: kein Körper ist unausgedehnt (einfach) beschaffen.

Ebendarum sind auch alle analytischen Sätze Urteile a priori, wenngleich ihre Begriffe empirisch sind, z. B. Gold ist ein gelbes Metall; denn um dieses zu wissen, brauche ich keiner weiteren Erfahrung, außer meinem Begriffe vom Golde, der enthielt, daß dieser Körper gelb und Metall sei; denn dieses machte eben meinen Begriff aus, und ich durfte nichts thun, als diesen zergliedern, ohne mich außer demselben wornach anders umzusehen.

c) Synthetische Urteile bedürfen ein anderes Prinzip, als den Satz des Widerspruchs.

Es giebt synthetische Urteile a posteriori, deren Ursprung empirisch ist; aber es giebt auch deren, die a priori gewiß sind und die aus reinem Verstande und Vernunft entspringen. Beide kommen aber darin überein, daß sie nach dem Grundsatze der Analysis, nämlich dem Satze des Widerspruchs allein nimmermehr entspringen können; sie erfordern noch ein ganz anderes Prinzip, ob sie zwar aus jedem Grundsatze, welcher er auch sei, jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäß abgeleitet werden müssen, denn nichts darf diesem Grundsatze zuwider sein, obgleich eben nicht alles daraus abgeleitet werden kann. Ich will die synthetischen Urteile zuvor unter Klassen bringen.

1) Erfahrungsurteile sind jederzeit synthetisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gründen, da ich doch aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urteil abzufassen, und also kein Zeugnis der Erfahrung dazu nötig habe. Daß ein Körper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der a priori feststeht, und kein Erfahrungsurteil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe

ich alle Bedingungen zu meinem Urteile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädikat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Notwendigkeit des Urteils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde.

2) Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher ganz entgangen, ja allen ihren Vermutungen gerade entgegengesetzt zu sein, ob er gleich unwidersprechlich gewiß und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, daß die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen, (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewißheit erfordert,) so überredete man sich, daß auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden, worin sie sich sehr irrten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, daß ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

Zuvörderst muß bemerkt werden, daß eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man mir aber dieses nicht einräumen, wohlan so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, daß sie nicht empirische, sondern bloß reine Erkenntnis a priori enthalte.

Man sollte anfänglich wohl denken, daß der Satz 7 + 5 = 12 ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Allein wenn man es näher betrachtet, so findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfaßt. Der Begriff von Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, daß ich mir blos jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hilfe nimmt, die einem von beiden korrespondiert, etwa seine fünf Finger, oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Man erweitert also wirklich

seinen Begriff durch diesen Satz $7 + 5 = 12$ und thut zu dem ersteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war, d. i. der arithmetische Satz ist jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt; da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unseren Begriff drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hilfe zu nehmen, vermittels der bloßen Zergliederung unserer Begriffe die Summe niemals finden könnten.

Ebensowenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch Daß die gerade Linie zwischen zweien Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muß also hier zu Hilfe genommen werden, vermittels deren allein die Synthesis möglich ist.

Einige andere Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs, sie dienen aber nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode und nicht als Prinzipien, z. B. $a = a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das Ganze ist größer, als sein Teil. Und doch auch diese selbst, ob sie gleich nach bloßen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung können dargestellt werden. Was nun hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädikat solcher apodiktischen Urteile schon in unserem Begriffe, und das Urteil sei also analytisch, ist bloß die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädikat hinzudenken, und diese Notwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzudenken sollen, sondern was wir wirklich in ihnen, obzwar nur dunkel denken, und da zeigt sich, daß das Prädikat jenen Begriffen zwar notwendig, aber nicht unmittelbar, sondern vermittels einer Anschauung, die hinzukommen muß, anhänge.

§ 3.

Anmerkung zur allgemeinen Einteilung der Urteile in analytische und synthetische.

Diese Einteilung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich, und verdient daher in ihr klassisch zu sein; sonst

wüßte ich nicht, daß sie irgend anderwärts einen beträchtlichen Nutzen hätte. Und hierin finde ich auch die Ursache, weswegen dogmatische Philosophen, die die Quellen metaphysischer Urteile immer nur in der Metaphysik selbst, nicht aber außer ihr, in den reinen Vernnnftgesetzen überhaupt suchten, diese Einteilung, die sich von selbst darzubieten scheint, vernachlässigten, und wie der berühmte Wolf, oder der seinen Fußtapfen folgende scharfsinnige Baumgarten den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes, der offenbar synthetisch ist, im Satze des Widerspruchs suchen konnten. Dagegen treffe ich schon in Lockes Versuchen über den menschlichen Verstand einen Wink zu dieser Einteilung an. Denn im vierten Buch, dem dritten Hauptstück, § 9 u. f., nachdem er schon vorher von der verschiedenen Verknüpfung der Vorstellungen in Urteilen und deren Quellen geredet hatte, wovon er die eine in der Identität oder Widerspruch setzt (analytische Urteile), die andere aber in der Existenz der Vorstellungen in einem Subjekt (synthetische Urteile), so gesteht er § 10, daß unsere Erkenntnis (a priori) von der letzteren sehr enge und beinahe gar nichts sei. Allein es herrscht in dem, was er von dieser Art der Erkenntnis sagt, so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, daß man sich nicht wundern darf, wenn Niemand, sonderlich nicht einmal Hume Anlaß daher genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Prinzipien lernt man nicht leicht von Anderen, denen sie nur dunkel obgeschwebt haben. Man muß durch eigenes Nachdenken zuvor selbst darauf gekommen sein, hernach findet man sie auch anderwärts, wo man sie gewiß nicht würde zuerst angetroffen haben, weil die Verfasser selbst nicht einmal wußten, daß ihren eigenen Bemerkungen eine solche Idee zum Grunde liege. Die, so niemals selbst denken, besitzen dennoch die Scharfsichtigkeit alles, nachdem es ihnen gezeigt worden, in demjenigen, was sonst schon gesagt worden, aufzuspähen, wo es doch vorher niemand sehen konnte.

Der Prolegomenen
allgemeine Frage:
Ist überall Metaphysik möglich?

§ 4.

Wäre Metaphysik, die sich als Wissenschaft behaupten könnte, wirklich, könnte man sagen: hier ist Metaphysik, die dürft ihr nur

lernen, und sie wird euch unwiderstehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen; so wäre diese Frage unnötig, und es bliebe nur diejenige übrig, die mehr eine Prüfung unserer Scharfsinnigkeit, als den Beweis von der Existenz der Sache selbst beträfe, nämlich: wie sie möglich sei, und wie Vernunft es anfange, dazu zu gelangen? Nun ist es der menschlichen Vernunft in diesem Falle so gut nicht geworden. Man kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie man etwa einen Euklid vorzeigt, und sagen: das ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, das Erkenntnis eines höchsten Wesens und einer künftigen Welt, bewiesen aus Prinzipien der reinen Vernunft. Denn man kann uns zwar viele Sätze aufzeigen, die apodiktisch gewiß sind und niemals bestritten worden; aber diese sind insgesamt analytisch und betreffen mehr die Materialien und den Bauzeug zur Metaphysik, als die Erweiterung der Erkenntnis, die doch unsere eigentliche Absicht mit ihr sein soll. (§ 2 lit. c.) Ob ihr aber gleich auch synthetische Sätze (z. B. den Satz des zureichenden Grundes) vorzeigt, die ihr niemals aus bloßer Vernunft, mithin, wie doch eure Pflicht war, a priori bewiesen habt, die man euch aber doch gerne einräumt: so gerathet ihr doch, wenn ihr euch derselben zu eurem Hauptzwecke bedienen wollt, in so unstatthafte und unsichere Behauptungen, daß zu aller Zeit eine Metaphysik der anderen entweder in Ansehung der Behauptungen selbst oder ihrer Beweise widersprochen und dadurch ihren Anspruch auf dauernden Beifall selbst vernichtet hat. Sogar sind die Versuche, eine solche Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne Zweifel die erste Ursache des so früh entstandenen Skeptizismus gewesen, einer Denkungsart, darin die Vernunft so gewaltthätig gegen sich selbst verfährt, daß diese niemals, als in völliger Verzweiflung an Befriedigung in Ansehung ihrer wichtigsten Absichten hätte entstehen können. Denn lange vorher, ehe man die Natur methodisch zu befragen anfing, befrug man blos seine abgesonderte Vernunft, die durch gemeine Erfahrung in gewissem Maße schon geübt war; weil Vernunft uns doch immer gewärtig ist, Naturgesetze aber gemeiniglich mühsam aufgesucht werden müssen; und so schwamm Metaphysik oben auf, wie Schaum, doch so, daß, sowie der, den man geschöpft hatte, zerging, sich sogleich ein anderer auf der Oberfläche zeigte, den immer einige begierig aufsammelten, wobei Andere, anstatt in der Tiefe die Ursache dieser Erscheinung zu suchen, sich damit weise dünkten, daß sie die vergebliche Mühe der Ersteren belachten.

Das Wesentliche und Unterscheidende der reinen mathematischen Erkenntnis von aller anderen Erkenntnis a priori ist, daß sie durchaus

nicht aus Begriffen, sondern jederzeit nur durch die Konstruktion der Begriffe (Kritik S. 713) vor sich gehen muß. Da sie also in ihren Sätzen über den Begriff zu demjenigen, was die ihm korrespondirende Anschauung enthält, hinausgehen muß; so können und sollen ihre Sätze auch niemals durch Zergliederung der Begriffe d. i. analytisch entspringen, und sind daher insgesamt synthetisch.

Ich kann aber nicht umhin, den Nachteil zu bemerken, den die Vernachlässigung dieser sonst leichten und unbedeutend scheinenden Beobachtung der Philosophie zugezogen hat. Hume, als er den eines Philosophen würdigen Beruf fühlte, seine Blicke auf das ganze Feld der reinen Erkenntnis a priori zu werfen, in welchem sich der menschliche Verstand so große Besitzungen anmaßt, schnitt unbedachtsamerweise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz derselben, nämlich reine Mathematik, davon ab, in der Einbildung, ihre Natur, und so zu reden ihre Staatsverfassung, beruhe auf ganz anderen Prinzipien, nämlich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs, und ob er zwar die Einteilung der Sätze nicht so förmlich und allgemein, oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir hier geschieht, so war es doch gerade so viel, als ob er gesagt hätte: reine Mathematik enthält blos analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische a priori. Nun irrte er hierin gar sehr, und dieser Irrtum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachteilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage, wegen des Ursprungs unserer synthetischen Urteile, weit über seinen metaphysischen Begriff der Kausalität erweitert und sie auch auf die Möglichkeit der Mathematik a priori ausgedehnt; denn diese mußte er eben sowohl für synthetisch annehmen. Alsdann aber hätte er seine metaphysischen Sätze keineswegs auf bloße Erfahrung gründen können, weil er sonst die Axiome der reinen Mathematik ebenfalls der Erfahrung unterworfen haben würde, welches zu thun er viel zu einsehend war. Die gute Gesellschaft, worin Metaphysik alsdann zu stehen gekommen wäre, hätte sie wider die Gefahr einer schnöden Mißhandlung gesichert; denn die Streiche, welche der letzteren zugedacht waren, hätten die erstere auch treffen müssen, welches aber seine Meinung nicht war, auch nicht sein konnte; und so wäre der scharfsinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, womit wir uns jetzt beschäftigen, die aber durch seinen unnachahmlich schönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben.

Eigentlich metaphysische Urteile sind insgesamt synthetisch. Man muß zur Metaphysik gehörige von eigentlich metaphysischen Urteilen

unterscheiden. Unter jenen sind sehr viele analytisch, aber sie machen nur die Mittel zu metaphysischen Urteilen aus, auf die der Zweck der Wissenschaft ganz und gar gerichtet ist, und die allemal synthetisch sind. Denn wenn Begriffe zur Metaphysik gehören, z. B. der von Substanz, so gehören die Urteile, die aus der bloßen Zergliederung derselben entspringen, auch notwendig zur Metaphysik, z. B. Substanz ist dasjenige, was nur als Subjekt existiert rc., und vermittels mehrerer dergleichen analytischen Urteile suchen wir der Definition der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analysis eines reinen Verstandesbegriffs (dergleichen die Metaphysik enthält,) nicht auf andere Art vor sich geht, als die Zergliederung jedes anderen auch empirischen Begriffs, der nicht in die Metaphysik gehört, (z. B. Luft ist eine elastische Flüssigkeit, deren Elastizität durch keinen bekannten Grad der Kälte aufgehoben wird,) so ist zwar der Begriff, aber nicht das analytische Urteil eigentümlich metaphysisch; denn diese Wissenschaft hat etwas Besonderes und ihr Eigentümliches in der Erzeugung ihrer Erkenntnisse a priori; die also von dem, was sie mit allen anderen Verstandeserkenntnissen gemein hat, muß unterschieden werden; so ist z. B. der Satz: alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich, ein synthetischer und eigentümlich metaphysischer Satz.

Wenn man die Begriffe a priori, welche die Materie der Metaphysik und ihr Bauzeug ausmachen, zuvor nach gewissen Prinzipien gesammelt hat, so ist die Zergliederung dieser Begriffe von großem Werte; auch kann dieselbe als ein besonderer Teil (gleichsam als philosophia definitiva), der lauter analytische zur Metaphysik gehörige Sätze enthält, von allen synthetischen Sätzen, die die Metaphysik selbst ausmachen, abgesondert vorgetragen werden. Denn in der That haben jene Zergliederungen nirgend anders einen beträchtlichen Nutzen, als in der Metaphysik, d. i. in Absicht auf die synthetischen Sätze, die aus jenen zuerst zergliederten Begriffen sollen erzeugt werden.

Der Schluß dieses Paragraphs ist also: daß Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen a priori zu thun habe, und diese allein ihren Zweck ausmachen, zu welchem sie zwar allerdings mancherlei Zergliederungen ihrer Begriffe, mithin analytischer Urteile bedarf, wobei aber das Verfahren nicht anders ist, als in jeder anderen Erkenntnisart, wo man seine Begriffe durch Zergliederung bloß deutlich zu machen sucht. Allein die Erzeugung der Erkenntnis a priori sowohl der Anschauung, als Begriffen nach, endlich auch synthetischer Sätze a priori, und zwar im philosophischen Erkenntnisse, machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus.

Überdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt und zugleich des Skeptizismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit, aufgefordert durch die Wichtigkeit der Erkenntnis, deren wir bedürfen, und mißtrauisch durch lange Erfahrung, in Ansehung jeder, die wir zu besitzen glauben, oder die sich uns unter dem Titel der reinen Vernunft anbietet, bleibt uns nur noch eine kritische Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unser künftiges Betragen einrichten können: ist überall Metaphysik möglich? Aber diese Frage muß nicht durch skeptische Einwürfe gegen gewisse Behauptungen einer wirklichen Metaphysik, (denn wir lassen jetzt noch keine gelten,) sondern aus dem nur noch problematischen Begriffe einer solchen Wissenschaft beantwortet werden.

In der Kritik der reinen Vernunft bin ich in der Absicht auf diese Frage synthetisch zu Werke gegangen, nämlich so, daß ich in der reinen Vernunft selbst forschte, und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Prinzipien zu bestimmen suchte. Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hineinzudenken, was noch nichts als gegeben zu Grunde legt, außer die Vernunft selbst, und also, ohne sich irgend auf ein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. Prolegomena sollen dagegen Vorübungen sein; sie sollen mehr anzeigen, was man zu thun habe, um eine Wissenschaft, womöglich, zur Wirklichkeit zu bringen, als sie selbst vortragen. Sie müssen sich also auf etwas stützen, was man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wußte, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnisse, die insgesamt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird. Das methodische Verfahren der Prolegomenen, vornehmlich derer, die zu einer künftigen Metaphysik vorbereiten sollen, wird also analytisch sein.

Es trifft sich aber glücklicherweise, daß, ob wir gleich nicht annehmen können, daß Metaphysik als Wissenschaft wirklich sei, wir doch mit Zuversicht sagen können, daß reine synthetische Erkenntnisse a priori wirklich und gegeben seien, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn beide enthalten Sätze, die teils apodiktisch gewiß durch bloße Vernunft, teils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung, und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Wir haben also einige, wenigstens un-

bestrittene synthetische Erkenntnis a priori, und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei, (denn sie ist wirklich,) sondern nur: wie sie möglich sei, um das Prinzip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können.

Prolegomena.

Allgemeine Frage:

Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?

§. 5.

Wir haben oben den mächtigen Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile gesehen. Die Möglichkeit analytischer Sätze konnte sehr leicht begriffen werden; denn sie gründet sich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs. Die Möglichkeit synthetischer Sätze a posteriori, d. i. solcher, welche aus der Erfahrung geschöpft werden, bedarf auch keiner besonderen Erklärung; denn Erfahrung ist selbst nichts Anderes als eine kontinuirliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Es bleiben uns also nur synthetische Sätze a priori übrig, deren Möglichkeit gesucht oder untersucht werden muß, weil sie auf anderen Prinzipien, als dem Satze des Widerspruchs beruhen muß.

Wir dürfen aber die Möglichkeit solcher Sätze hier nicht zuerst suchen, d. i. fragen, ob sie möglich seien. Denn es sind deren genug, und zwar mit unstreitiger Gewißheit wirklich gegeben, und da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytisch sein soll, so werden wir davon anfangen, daß dergleichen synthetische, aber reine Vernunfterkenntnis wirklich sei; aber alsdann müssen wir den Grund dieser Möglichkeit dennoch untersuchen und fragen: wie diese Erkenntnis möglich sei, damit wir aus den Prinzipien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen in Stand gesetzt werden. Die eigentliche mit schulgerechter Präzision ausgedrückte Aufgabe, auf die alles ankommt, ist also:

Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?

Ich habe sie oben, der Popularität zu Gefallen, etwas anders, nämlich als eine Frage nach dem Erkenntnisse aus reiner Vernunft, ausgedrückt, welches ich diesesmal ohne Nachteil der gesuchten Einsicht wohl thun konnte, weil, da es hier noch lediglich um die Metaphysik und deren Quellen zu thun ist, man nach den vorher gemachten Erinnerungen, sich, wie ich hoffe, jederzeit erinnern wird, daß, wenn wir

hier von Erkenntnis aus reiner Vernunft reden, niemals von der analytischen, sondern lediglich der synthetischen die Rede sei.*)

Auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Stehen oder Fallen der Metaphysik, und also ihre Existenz gänzlich an. Es mag Jemand seine Behauptungen in derselben mit noch so großem Schein vortragen, Schlüsse auf Schlüsse bis zum Erdrücken aufhäufen, wenn er nicht vorher jene Frage hat genugthuend beantworten können, so habe ich Recht zu sagen: es ist alles eitele grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Du sprichst durch reine Vernunft, und maßest dir an a priori Erkenntnisse gleichsam zu erschaffen, indem du nicht bloß gegebene Begriffe zergliederst, sondern neue Verknüpfungen vorgiebst, die nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, und die du doch so ganz unabhängig von aller Erfahrung einzusehen vermeinest; wie kommst du nun hiezu, und wie willst du dich wegen solcher Anmaßungen rechtfertigen? Dich auf Beistimmung der allgemeinen Menschenvernunft zu berufen, kann dir nicht gestattet werden; denn das ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruht.

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi.
(Alles, was du so mir zeigst, glaube ich nicht und hasse es.)
Horat.

So unentbehrlich aber die Beantwortung dieser Frage ist, so schwer ist sie doch zugleich, und obzwar die vornehmste Ursache, weswegen man sie nicht schon längst zu beantworten gesucht hat, darin liegt, daß man sich nicht einmal hat einfallen lassen, daß so etwas gefragt werden könne, so ist doch eine zweite Ursache diese, daß eine genugthuende Beantwortung dieser einen Frage ein anhaltenderes, tieferes und müh-

---

*) Es ist unmöglich zu verhüten, daß, wenn die Erkenntnis nach und nach weiter fortrückt, nicht gewisse schon klassisch gewordene Ausdrücke, die noch von dem Kindheitsalter der Wissenschaft her sind, in der Folge sollten unzureichend und übel anpassend gefunden werden, und ein gewisser neuer und mehr angemessener Gebrauch mit dem alten in einige Gefahr der Verwechselung geraten sollte. Analytische Methode, sofern sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz was Anderes, als ein Inbegriff analytischer Sätze; sie bedeutet nur, daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich. In dieser Lehrart bedient man sich öfters lauter synthetischer Sätze, wie die mathematische Analysis davon ein Beispiel giebt, und sie könnte besser die regressive Lehrart, zum Unterschiede von der synthetischen oder progressiven, heißen. Noch kommt der Name Analytik auch als ein Hauptteil der Logik vor, nnd da ist es die Logik der Wahrheit, und wird der Dialektik entgegengesetzt, ohne eigentlich darauf zu sehen, ob die zu jener gehörigen Erkenntnisse analytisch oder synthetisch seien.

sameres Nachdenken erfordert, als jemals das weitläufigste Werk der Metaphysik, das bei der ersten Erscheinung seinem Verfasser Unsterblichkeit versprach. Auch muß ein jeder einsehende Leser, wenn er diese Aufgabe nach ihrer Forderung sorgfältig überdenkt, Anfangs durch ihre Schwierigkeit erschreckt, sie für unauflöslich, und gäbe es nicht wirklich dergleichen reine synthetische Erkenntnisse a priori, sie ganz und gar für unmöglich halten, welches dem David Hume wirklich begegnete, ob er sich zwar die Frage bei weitem nicht in solcher Allgemeinheit vorstellte, als es hier geschieht und geschehen muß, wenn die Beantwortung für die ganze Metaphysik entscheidend werden soll. Denn wie ist es möglich, sagte der scharfsinnige Mann, daß, wenn mir ein Begriff gegeben ist, ich über denselben hinausgehen und einen anderen damit verknüpfen kann, der in jenem gar nicht enthalten ist, und zwar so, als wenn dieser notwendig zu jenem gehöre? Nur Erfahrung kann uns solche Verknüpfungen an die Hand geben, (so schloß er aus jener Schwierigkeit, die er für Unmöglichkeit hielt,) und alle jene vermeintliche Notwendigkeit, oder welches einerlei ist, dafür gehaltene Erkenntnis a priori ist nichts, als eine lange Gewohnheit, etwas wahr zu finden, und daher die subjektive Notwendigkeit für objektiv zu halten.

Wenn der Leser sich über Beschwerde und Mühe beklagt, die ich ihm durch die Auflösung dieser Aufgabe machen werde, so darf er nur den Versuch anstellen, sie auf leichtere Art selbst aufzulösen. Vielleicht wird er sich alsdann demjenigen verbunden halten, der eine Arbeit von so tiefer Nachforschung für ihn übernommen hat, uud wohl eher über die Leichtigkeit, die nach Beschaffenheit der Sache der Auflösung noch hat gegeben werden können, einige Verwunderung merken lassen; auch hat es jahrelang Bemühung gekostet, um diese Aufgabe in ihrer ganzen Allgemeinheit (in dem Verstande, wie die Mathematiker dieses Wort nehmen, nämlich hinreichend für alle Fälle) aufzulösen und sie auch endlich in analytischer Gestalt, wie der Leser sie hier antreffen wird, darstellen zu können.

Alle Metaphysiker sind demnach von ihren Geschäften feierlich und gesetzmäßig so lange suspendiert, bis sie die Frage: wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich? genugthuend werden beantwortet haben. Denn in dieser Beantwortung allein besteht das Kreditiv, welches sie vorzeigen mußten, wenn sie im Namen der reinen Vernunft etwas bei uns anzubringen haben; in Ermangelung desselben aber können sie nichts Anderes erwarten, als von Vernünftigen, die so oft schon hintergangen worden, ohne alle weitere Untersuchung ihres Anbringens, abgewiesen zu werden.

Wollten sie dagegen ihr Geschäft nicht als Wissenschaft, sondern als eine Kunst heilsamer und dem allgemeinen Menschenverstande anpassender Überredungen treiben, so kann ihnen dieses Gewerbe nach Billigkeit nicht verwehrt werden. Sie werden alsdenn die bescheidene Sprache eines vernünftigen Glaubens führen, sie werden gestehen, daß es ihnen nicht erlaubt sei, über das, was jenseit der Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus liegt, auch nur einmal zu mutmaßen, geschweige etwas zu wissen, sondern nur etwas (nicht zum spekulativen Gebrauche, denn auf den müssen sie Verzicht thun, sondern lediglich zum praktischen) anzunehmen, was zur Leitung des Verstandes und Willens im Leben möglich und sogar unentbehrlich ist. So allein werden sie den Namen nützlicher und weiser Männer führen können, um desto mehr, je mehr sie auf den der Metaphysiker Verzicht thun; denn diese wollen spekulative Philosophen sein, und da, wenn es um Urteile a priori zu thun ist, man es auf schale Wahrscheinlichkeiten nicht aussetzen kann, (denn was dem Vorgeben nach a priori erkannt wird, wird eben dadurch als notwendig angekündigt,) so kann es ihnen nicht erlaubt sein, mit Mutmaßungen zu spielen, sondern ihre Behauptung muß Wissenschaft sein, oder sie ist überall gar nichts.

Man kann sagen, daß die ganze Transscendentalphilosophie, die vor aller Metaphysik notwendig vorhergeht, selbst nichts Anderes, als bloß die vollständige Auflösung der hier vorgelegten Frage sei, nur in systematischer Ordnung und Ausführlichkeit, und man habe also bis jetzt keine Transscendentalphilosophie. Denn was den Namen davon führt, ist eigentlich ein Teil der Metaphysik; jene Wissenschaft soll aber die Möglichkeit der letzteren zuerst ausmachen, und muß also vor aller Metaphysik vorhergehen. Man darf sich also auch nicht wundern, da eine ganze und zwar aller Beihilfe aus anderen beraubte, mithin an sich ganz neue Wissenschaft nötig ist, um nur eine einzige Frage hinreichend zu beantworten, wenn die Auflösung derselben mit Mühe und Schwierigkeit, ja sogar mit einiger Dunkelheit verbunden ist.

Indem wir jetzt zu dieser Auflösung schreiten, und zwar nach analytischer Methode, in welcher wir voraussetzen, daß solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich seien, so können wir uns nur auf zwei Wissenschaften der theoretischen Erkenntnis (als von der allein hier die Rede ist,) berufen, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft, denn nur diese können uns die Gegenstände in der Anschauung darstellen, mithin wenn etwa in ihnen eine Erkenntnis a priori vorkäme, die Wahrheit oder Übereinstimmung derselben mit dem Objekte in concreto d. i. ihre Wirklichkeit zeigen, von der alsdenn zu

dem Grunde ihrer Möglichkeit auf dem analytischen Wege fortgegangen werden könnte. Dies erleichtert das Geschäft sehr, in welchem die allgemeinen Betrachtungen nicht allein auf Fakta angewandt werden, sondern sogar von ihnen ausgehen, anstatt daß sie in synthetischem Verfahren gänzlich in abstracto aus Begriffen abgeleitet werden müssen.

Um aber von diesen wirklichen und zugleich gegründeten reinen Erkenntnissen a priori zu einer möglichen, die wir suchen, nämlich einer Metaphysik als Wissenschaft, aufzusteigen, haben wir nötig, das, was sie veranlaßt, und als bloß natürlich gegebene, obgleich wegen ihrer Wahrheit nicht unverdächtige Erkenntnis a priori jener zum Grunde liegt, deren Bearbeitung ohne alle kritische Unsuchung ihrer Möglichkeit gewöhnlicher Massen schon Metaphysik genannt wird, mit einem Worte die Naturanlage zu einer solchen Wissenschaft unter unserer Hauptfrage mit zu begreifen, und so wird die transscendentale Hauptfrage in vier andere Fragen zerteilt nach und nach beantwortet werden.

1) Wie ist reine Mathematik möglich?

2) Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

3) Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

4) Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Man sieht, daß, wenngleich die Auflösung dieser Aufgaben hauptsächlich den wesentlichen Inhalt der Kritik darstellen soll, sie dennoch auch etwas Eigentümliches habe, welches auch für sich allein der Aufmerksamkeit würdig ist, nämlich zu gegebenen Wissenschaften die Quellen in der Vernunft selbst zu suchen, um dadurch dieser ihr Vermögen, etwas a priori zu erkennen, vermittelst der That selbst zu erforschen und auszumessen; wodurch denn diese Wissenschaften selbst, wenngleich nicht in Ansehung ihres Inhalts, doch, was ihren richtigen Gebrauch betrifft, gewinnen, und indem sie einer höheren Frage wegen ihres gemeinschaftlichen Ursprungs Licht verschaffen, zugleich Anlaß geben, ihre eigene Natur besser aufzuklären.

Der transscendentalen Hauptfrage
erster Teil.
Wie ist reine Mathematik möglich?
§. 6.

Hier ist nun eine große und bewährte Erkenntnis, die schon jetzt von bewundernswürdigem Umfange ist und unbegrenzte Ausbreitung auf die Zukunft verspricht, die durch und durch apodiktische Gewißheit,

d. i. absolute Notwendigkeit mit sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Produkt der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist: „wie ist es nun der menschlichen Vernunft möglich, eine solche Erkenntnis gänzlich a priori zu stande zu bringen?" Setzt dieses Vermögen, da es sich nicht auf Erfahrung fußt, noch fußen kann, nicht irgend einen Erkenntnisgrund a priori voraus, der tief verborgen liegt, der sich aber durch diese seine Wirkungen offenbaren dürfte, wenn man den ersten Anfängen derselben nur fleißig nachspürte?

§. 7.

Wir finden aber, daß alle mathematische Erkenntnis dieses Eigentümliche habe, daß sie ihren Begriff vorher in der Anschauung, und zwar a priori, mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt thun kann; daher ihre Urteile jederzeit intuitiv sind anstatt daß Philosophie sich mit diesen diskursiven Urteilen aus bloßen Begriffen begnügen und ihre apodiktischen Lehren wohl durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann. Diese Beobachtung in Ansehung der Natur der Mathematik giebt uns nun schon eine Leitung auf die erste und oberste Bedingung ihrer Möglichkeit, nämlich: es muß ihr irgend eine reine Anschauung zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe in concreto und dennoch a priori darstellen, oder wie man es nennt, sie konstruieren kann. Können wir diese reine Anschauung und die Möglichkeit einer solchen ausfinden, so erklärt sich daraus leicht, wie synthetische Sätze a priori in der reinen Mathematik, und mithin auch, wie diese Wissenschaft selbst möglich sei; denn sowie die empirische Anschauung es ohne Schwierigkeit möglich macht, daß wir unseren Begriff, den wir uns von einem Objekt der Anschauung machen, durch neue Prädikate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung thun, nur mit dem Unterschiede: daß im letzteren Falle das synthetische Urteil a priori gewiß und apodiktisch, im ersteren aber nur a posteriori und empirisch gewiß sein wird, weil diese nur das enthält, was in der zufälligen empirischen Anschauung angetroffen wird, jene aber, was in der reinen notwendig angetroffen werden muß, indem sie, als Anschauung a priori, mit dem Begriffe vor aller Erfahrung oder einzelnen Wahnehmung unzertrennlich verbunden ist.

§. 8.

Allein die Schwierigkeit scheint bei diesem Schritte eher zu wachsen, als abzunehmen. Denn nunmehro lautet die Frage: wie ist es mög-

möglich, etwas a priori anzuschauen? Anschauung ist eine Vorstellung, sowie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde. Daher scheint es unmöglich, a priori ursprünglich anzuschauen, weil die Anschauung alsdenn ohne einen weder vorher, noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müßte, und also nicht Anschauung sein könnte. Begriffe sind zwar von der Art, daß wir uns einige derselben, nämlich die, so nur das Denken eines Gegenstandes überhaupt enthalten, ganz wohl a priori machen können, ohne daß wir uns in einem unmittelbaren Verhältnisse zum Gegenstande befänden, z. B. den Begriff von Größe, von Ursache u. s. w., aber selbst diese bedürfen doch, um ihnen Bedeutung und Sinn zu verschaffen, einen gewissen Gebrauch in concreto d. i. Anwendung auf irgend eine Anschauung, dadurch uns ein Gegenstand derselben gegeben wird. Allein wie kann Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen?

§. 9.

Müßte unsere Anschauung von der Art sein, daß sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung a priori stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdenn unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht a priori stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde; denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müßte denn auf Eingebung beruhen. Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, daß meine Anschaung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe, und als Erkenntnis a priori stattfinde, wenn sie nämlich nichts Anderes enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subjekt vor allen wirk-Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen affiziert werde. Denn daß Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäß allein angeschaut werden können, kann ich a priori wissen. Hieraus folgt: daß Sätze, die bloß diese Form der sinnlichen Anschauung betreffen, von Gegenständen der Sinne möglich und gültig sein werden, imgleichen umgekehrt, daß Anschauungen, die a priori möglich sind, niemals andere Dinge als Gegenstände unserer Sinne betreffen können.

§. 10.

Also ist es nur die Form der sinnlichen Anschauung, dadurch wir a priori Dinge anschauen können, wodurch wir aber auch die Objekte nur erkennen, wie sie uns (unseren Sinnen) erscheinen können, nicht, wie sie an sich sein mögen, und diese Voraussetzung ist schlechterdings notwendig, wenn synthetische Sätze a priori als möglich eingeräumt oder im Falle sie wirklich angetroffen werden, ihre Möglichkeit begriffen und zum voraus bestimmt werden soll.

Nun sind Raum und Zeit diejenigen Anschauungen, welche die reine Mathematik allen ihren Erkenntnissen und Urteilen, die zugleich als apodiktisch und notwendig auftreten, zum Grunde legt; denn Mathematik muß alle ihre Begriffe zuerst in der Anschauung, und reine Mathematik in der reinen Anschauung darstellen, d. i. sie konstruieren, ohne welche (weil sie nicht analytisch, nämlich durch Zergliederung der Begriffe, sondern synthetisch verfahren kann) es ihr unmöglich ist, einen Schritt zu thun, so lange ihr nämlich reine Anschauung fehlt, in der allein der Stoff zu synthetischen Urteilen a priori gegeben werden kann. Geometrie legt die reine Anschauung des Raums zum Grunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch succesive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu stande, vornehmlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelst der Vorstellung der Zeit zu stande bringen. Beide Vorstellungen aber sind bloß Anschauungen; denn wenn man von den empirischen Anschauungen der Körper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empirische, nämlich was zur Empfindung gehört, wegläßt, so bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche also reine Anschauungen sind, die jenen a priori zum Grunde liegen, und daher selbst niemals weggelassen werden können, aber eben dadurch, daß sie reine Anschauungen a priori sind, beweisen, daß sie bloße Formen unserer Sinnlichkeit sind, die vor aller empirischen Anschauung, d. i. der Wahrnehmung wirklicher Gegenstände vorhergehen müssen, und denen gemäß Gegenstände a priori erkannt werden können, aber freilich nur, wie sie uns erscheinen.

§. 11.

Die Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts ist also aufgelöst. Reine Mathematik ist, als synthetische Erkenntnis a priori, nur dadurch möglich, daß sie auf keine anderen, als bloße Gegenstände der Sinne geht, deren empirischer Anschauung eine reine Anschauung (des Raums und der Zeit) und zwar a priori zum Grunde liegt, und darum zum Grunde liegen kann, weil diese nichts Anderes, als die

bloße Form der Sinnlichkeit ist, welche vor der wirklichen Erscheinung der Gegenstände vorhergeht, indem sie dieselbe in der That allererst möglich macht. Doch betrifft dieses Vermögen, a priori anzuschauen, nicht die Materie der Erscheinung, d. i. das, was in ihr Empfindung ist, denn diese macht das Empirische aus, sondern nur die Form derselben, Raum und Zeit. Wollte man im mindesten daran zweifeln daß beide gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur bloße ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen seien, so möchte ich gerne wissen, wie man es möglich finden kann, a priori, und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, ehe sie nämlich uns gegeben sind, zu wissen, wie ihre Anschauung beschaffen sein müsse, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit ist. Dieses ist aber ganz begreiflich, sobald beide für nichts weiter, als formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit, die Gegenstände aber bloß für Erscheinungen gelten; denn alsdenn kann die Form der Erscheinung, d. i. reine Anschauung allerdings aus uns selbst d. i. a priori vorgestellt werden.

§. 12.

Um etwas zur Erläuterung und Bestätigung beizufügen, darf man nur das gewöhnliche und unumgänglich notwendige Verfahren der Geometer ansehen. Alle Beweise von durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der andern gesetzt werden kann) laufen zuletzt darauf hinaus, daß sie einander decken; welches offenbar nichts Anderes, als ein auf der unmittelbaren Anschauung beruhender synthetischer Satz ist, und diese Anschauung muß rein und a priori gegeben werden, denn sonst könnte jener Satz nicht für apodiktisch gewiß gelten, sondern hätte nur empirische Gewißheit. Es würde nur heißen; man bemerkt es jederzeit so, und er gilt nur so weit, als unsere Wahrnehmung bis dahin sich erstreckt hat. Daß der vollständige Raum (der selbst keine Grenze eines anderen Raumes mehr ist) drei Abmessungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr derselben haben könne, wird auf den Satz gebaut, daß sich in einem Punkte nicht mehr als drei Linien rechtwinklich schneiden können; dieser Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargethan werden, sondern beruht unmittelbar auf Anschauung, und zwar reiner a priori, weil er apodiktisch gewiß ist; daß man verlangen kann, eine Linie solle ins Unendliche gezogen (in indefinitum), oder eine Reihe Veränderungen (z. B. durch Bewegung zurückgelegte Räume) solle ins Unendliche fortgesetzt werden, setzt doch eine Vorstellung des Raumes und der Zeit voraus, die bloß an der Anschauung hängen kann, näm-

lich sofern sie an sich durch nichts begrenzt ist; denn aus Begriffen könnte sie nie geschlossen werden. Also liegen doch wirklich der Mathematik reine Anschauungen a priori zum Grunde, welche ihre synthetischen und apodiktisch geltenden Sätze möglich machen, und daher erklärt unsere transscendentale Deduktion der Begriffe im Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathematik, die ohne eine solche Deduktion und ohne daß wir annehmen: „alles, was unseren Sinnen gegeben werden mag (dem äußeren im Raume, dem inneren in der Zeit,) werde von uns nur angeschaut, wie es uns erscheint, nicht wie es an sich selbst ist," zwar eingeräumt, aber keineswegs eingesehen werden könnte.

§. 13.

Diejenigen, welche nicht von dem Begriffe loskommen können, als ob Raum und Zeit wirkliche Beschaffenheiten wären, die den Dingen an sich selbst anhingen, können ihre Scharfsinnigkeit an folgendem Paradoxon üben, und wenn sie dessen Auflösung vergebens versucht haben, wenigstens auf einige Augenblicke von Vorurteilen frei, vermuten, daß doch vielleicht die Abwürdigung des Raumes und der Zeit zu bloßen Formen unserer sinnlichen Anschauung Grund haben möge.

Wenn zwei Dingen in allen Stücken, die an jedem für sich nur immer können erkannt werden (in allen zur Größe und Qualität gehörigen Bestimmungen) völlig einerlei sind, so muß doch folgen, daß eins in allen Fällen und Beziehungen an die Stelle des andern könne gesetzt werden, ohne daß diese Vertauschung den mindesten kenntlichen Unterschied verursachen würde. In der That verhält sich dies auch so mit ebenen Figuren in der Geometrie; allein verschiedene sphärische zeigen, ohnerachtet jener völligen inneren Übereinstimmung, doch eine solche im äußeren Verhältnis, daß sich eine an die Stelle der andern gar nicht setzen läßt, z. B. zwei sphärische Triangel von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Äquators zur gemeinschaftlichen Basis haben, können völlig gleich sein, in Ansehung der Seiten sowohl, als Winkel, so daß an keinem, wenn er allein und zugleich vollständig beschrieben wird, nichts angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des andern läge, und dennoch kann einer nicht an die Stelle des andern (nämlich auf dem entgegengesetzten Hemisphär) gesetzt werden; und hier ist denn doch eine innere Verschiedenheit beider Triangel, die kein Verstand als innerlich angeben kann, und die sich nur durch das äußere Verhältnis im Raume offenbart. Allein ich will gewöhnlichere Fälle anführen, die aus dem gemeinen Leben genommen werden können.

Was kann wohl meiner Hand oder meinem Ohr ähnlicher und in allen Stücken gleicher sein, als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch kann ich eine solche Hand, als im Spiegel gesehen wird, nicht an die Stelle ihres Urbildes setzen; denn wenn dieses eine rechte Hand war, so ist jene im Spiegel eine linke, und das Bild des rechten Ohres ist ein linkes, das nimmermehr die Stelle des ersteren vertreten kann. Nun sind hier keine inneren Unterschiede, die irgend ein Verstand nur denken könnte; und dennoch sind die Unterschiede innerlich, so weit die Sinne lehren, denn die linke Hand kann mit der rechten, ohnerachtet aller beiderseitigen Gleichheit und Ähnlichkeit, doch nicht zwischen denselben Grenzen eingeschlossen sein (sie können nicht kongruieren); der Handschuh der einen Hand kann nicht auf der andern gebraucht werden. Was ist nun die Auflösung? Diese Gegenstände sind nicht etwa Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind und wie der pure Verstand erkennen würde, sondern es sind sinnliche Anschauungen, d. i. Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannten Dinge zu etwas Anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit beruht. Von dieser ist nun der Raum die Form der äußeren Anschauung, und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung der äußeren Verhältnisse zu dem ganzen Raume, davon jeder ein Teil ist (dem Verhältnisse zum äußeren Sinne), d. i. der Teil ist nur durchs Ganze möglich, welches bei Dingen an sich selbst, als Gegenständen des bloßen Verstandes niemals, wohl aber bei bloßen Erscheinungen stattfindet. Wir können daher auch den Unterschied ähnlicher und gleicher, aber doch inkongruenter Dinge (z. B. widersinnig gewundener Schnecken) durch keinen einzigen Begriff verständlich machen, sondern nur durch das Verhältnis zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung geht.

Anmerkung I.

Die reine Mathematik, und namentlich die reine Geometrie kann nur unter der Bedingung allein objektive Realität haben, daß sie bloß auf Gegenstände der Sinne geht, in Ansehung deren aber der Grundsatz feststeht: daß unsere sinnliche Vorstellung keineswegs eine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur der Art sei, wie sie uns erscheinen. Daraus folgt, daß die Sätze der Geometrie nicht etwa Bestimmungen eines bloßen Geschöpfes unserer dichtenden Phantasie, und also nicht mit Zuverlässigkeit auf wirkliche Gegenstände könnten bezogen werden, sondern daß sie notwendigerweise vom Raume, und darum auch von allem, was im Raume angetroffen werden mag, gelten, weil der Raum nichts Anderes ist, als die Form aller äußeren Er-

scheinungen, unter der uns allein Gegenstände der Sinne gegeben werden können. Die Sinnlichkeit, deren Form die Geometrie zum Grunde legt, ist das, worauf die Möglichkeit äußerer Erscheinungen beruht; diese also können niemals etwas Anderes enthalten, als was die Geometrie ihnen vorschreibt. Ganz anders würde es sein, wenn die Sinne die Objekte vorstellen müßten, wie sie an sich selbst sind. Denn da würde aus der Vorstellung vom Raume, die der Geometer a priori mit allerlei Eigenschaften desselben zum Grunde legt, noch gar nicht folgen, daß alles dieses samt dem, was daraus gefolgert wird, sich gerade so in der Natur verhalten müsse. Man würde den Raum des Geometers für bloße Erdichtung halten und ihm keine objektive Gültigkeit zutrauen; weil man gar nicht einsieht, wie Dinge notwendig mit dem Bilde, das wir von uns selbst und zum voraus von ihnen machen, übereinstimmen müßten. Wenn aber dieses Bild, oder vielmehr diese formale Anschauung, die wesentliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit ist, vermittelst deren uns allein Gegenstände gegeben wer- werden, diese Sinnlichkeit aber nicht Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen vorstellt, so ist ganz leicht zu begreifen und zugleich unwidersprechlich bewiesen: daß alle äußere Gegenstände unserer Sinnenwelt notwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünktlichkeit übereinstimmen müssen, weil die Sinnlichkeit durch ihre Form äußerer Anschauung (den Raum) womit sich der Geometer beschäftigt, jene Gegenstände als bloße Erscheinungen selbst allererst möglich macht. Es wird allemal ein bemerkenswürdiges Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben, daß es eine Zeit gegeben hat, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, sofern sie bloß den Raum beträfen, aber an der objektiven Gültigkeit und Anwendung dieses Begriffs selbst und aller geometrischen Bestimmungen desselben auf Natur zu zweifeln anfingen, da sie besorgten, eine Linie in der Natur möchte aus physischen Punkten, mithin der wahre Raum im Objekte aus einfachen Teilen bestehen, obgleich der Raum, den der Geometer in Gedanken hat, daraus keineswegs bestehen kann. Sie erkannten nicht, daß dieser Raum in Gedanken den physischen d. i. die Ausdehnung der Materie selbst möglich mache; daß dieser gar keine Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, sondern nur eine Form unserer sinnlichen Vorstellungkraft sei; daß alle Gegenstände im Raume bloße Erscheinungen, d. i. nicht Dinge an sich selbst, sondern Vorstellungen unserer sinnlichen Anschauung seien, und da der Raum, wie ihn sich der Geometer denkt, ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung ist, die wir a priori in

uns finden und die den Grund der Möglichkeit aller äußeren Erscheinungen (ihrer Form nach) enthält, diese notwendig und auf das Präziseste mit den Sätzen des Geometers, die er aus keinem erdichteten Begriff, sondern aus der subjektiven Grundlage aller äußeren Erscheinungen, nämlich der Sinnlichkeit selbst zieht, zusammen stimmen müssen. Auf solche und keine andere Art kann der Geometer wider alle Chikanen einer seichten Metaphysik wegen der ungezweifelten objektiven Realität seiner Sätze gesichert werden, so befremdend sie auch dieser, weil sie nicht bis zu den Quellen ihrer Begriffe zurückgeht, scheinen müssen.

Anmerkung II.

Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muß uns in der Anschauung gegeben werden. Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittelst der Sinne; der Verstand schaut nichts an, sondern reflektiert nur. Da nun die Sinne nach dem jetzt Erwiesenen uns niemals und in keinem einzigen Stück die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen zu erkennen geben, diese aber bloße Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, „so müssen auch alle Körper mitsamt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts, als bloße Vorstellungen in uns gehalten werden und existieren nirgend anders als bloß in unseren Gedanken.“ Ist dieses nun nicht der offenbare Idealismus?

Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine anderen, als denkende Wesen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficieren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon.

Daß man, unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädikate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesem allgemein angenommen und zugestanden ist. Daß ich aber noch über diese, aus wichtigen Ursachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt, die Ausdehnung, den Ort, und überhaupt den Raum, mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt &c.), auch mit zu bloßen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen; und so wenig, wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Objekt an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modifikationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heißen kann, so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heißen, bloß deshalb, weil ich finde, daß noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloß zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können.

Ich möchte gerne wissen, wie denn meine Behauptungen beschaffen sein müßten, damit sie nicht einen Idealismus enthielten. Ohne Zweifel müßte ich sagen: daß die Vorstellung vom Raume nicht bloß dem Verhältnisse, was unsere Sinnlichkeit zu den Objekten hat, vollkommen gemäß sei, denn das habe ich gesagt, sondern daß sie sogar dem Objekt völlig ähnlich sei; eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig, als daß die Empfindnng des Roten mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Ähnlichkeit habe.

Anmerkung III.

Hieraus läßt sich nun ein leicht vorherzusehender, aber nichtiger Einwurf gar leicht abweisen: „daß nämlich durch die Idealität des Raums und der Zeit die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt werden würde.“ Nachdem man nämlich zuvörderst alle philosophische Einsicht von der Natur der sinnlichen Erkenntniß dadurch verdorben hatte, daß man die Sinnlichkeit bloß in einer verworrenen Vorstellungsart setzte, nach der wir die Dinge immer noch erkennten, wie sie sind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieser unserer Vorstellung zum klaren Bewußtsein zu bringen; dagegen von uns bewiesen worden, daß Sinnlichkeit nicht in diesem logischen

Unterschiede der Klarheit oder Dunkelheit, sondern in dem genetischen des Ursprungs der Erkenntnis selbst bestehe, da sinnliche Erkenntniß die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinnen afficieren, und also daß durch sie bloß Erscheinungen, nicht die Sachen selbst dem Verstande zur Reflexion gegeben werden; nach dieser notwendigen Berichtigung regt sich ein aus unverzeihlicher und beinahe vorsätzlicher Mißdeutung entspringender Einwurf. als wenn mein Lehrbegriff alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandelte.

Wenn uns Erscheinung gegeben ist, so sind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurteilen wollen. Jene, nämlich Erscheinung, beruhte auf den Sinnen, diese Beurteilung aber auf dem Verstande, und es fragt sich nur, ob in der Bestimmung des Gegenstandes Wahrheit sei oder nicht. Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach denen Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objekts bestimmen, und wiefern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht. Und da liegt es gar nicht an den Erscheinungen, wenn unsere Erkenntnis den Schein für Wahrheit nimmt, d. i. wenn Anschauung, wodurch uns ein Objekt gegeben wird, für Begriff vom Gegenstande, oder auch der Existenz desselben, die der Verstand nur denken kann, gehalten wird. Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig, bald rückläufig vor, und hierin ist weder Falschheit noch Wahrheit, weil, so lange man sich bescheidet, daß dieses vorerst nur Erscheinung ist, man über die objektive Beschaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urteilt. Weil aber, wenn der Verstand nicht wohl darauf Acht hat, zu verhüten, daß diese subjektive Vorstellungsart nicht für objektiv gehalten werde, leichtlich ein falsches Urteil entspringen kann, so sagt man: sie scheinen zurückzugehen; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objektives Urteil zu fällen.

Auf solche Weise, wenn wir auch gar nicht über den Ursprung unserer Vorstellungen nachdächten, und unsere Anschauungen der Sinne, sie mögen enthalten, was sie wollen, im Raume und Zeit nach Regeln des Zusammenhanges aller Erkenntniß in einer Erfahrung verknüpfen, so kann, nachdem wir unbehutsam oder vorsichtig sind, trüglicher Schein oder Wahrheit entspringen; das geht lediglich den

Gebrauch sinnlicher Vorstellungen im Verstande, und nicht ihren Ursprung an. Eben so, wenn ich alle Vorstellungen der Sinne sammt ihrer Form, nämlich Raum und Zeit, für nichts, als Erscheinungen, und die letzteren für eine bloße Form der Sinnlichkeit halte, die außer ihr an den Objekten gar nicht angetroffen wird, und ich bediene mich derselben Vorstellungen nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung, so ist darin nicht die mindeste Verleitung zum Irrtum, oder ein Schein enthalten, daß ich sie für bloße Erscheinungen halte; denn sie können dessenungeachtet nach Regeln der Wahrheit in der Erfahrung richtig zusammenhängen. Auf solche Weise gelten alle Sätze der Geometrie vom Raume ebensowohl von allen Gegenständen der Sinne, mithin in Ansehung aller möglichen Erfahrung, ob ich den Raum als eine bloße Form der Sinnlichkeit, oder als etwas an den Dingen selbst Haftendes ansehe; wiewohl ich im ersteren Falle allein begreifen kann, wie es möglich sei, jene Sätze von allen Gegenständen der äußeren Anschauung a priori zu wissen; sonst bleibt in Ansehung aller nur möglichen Erfahrung alles eben so, wie wenn ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte

Wage ich es aber mit meinen Begriffen von Raum und Zeit über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, welches unvermeidlich ist, wenn ich sie für Beschaffenheiten ausgebe, die den Dingen an sich selbst anhiugen, (denn was sollte mich da hindern, sie auch von ebendenselben Dingen, meine Sinnen möchten nun auch anders eingerichtet sein, und für sie passen oder nicht, dennoch gelten zu lassen?) alsdenn kann ein wichtiger Irrthum entspringen, der auf einem Scheine beruht, da ich das, was eine bloß meinem Subjekt anhangende Bedingung der Anschauung der Dinge war, und sicher für alle Gegenstände der Sinne, mithin alle nur mögliche Erfahrung galt, für allgemein gültig ausgab, weil ich sie auf die Dinge an sich selbst bezog und nicht auf Bedingungen der Erfahrung einschränkte.

Also ist es so weit gefehlt, daß meine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit die ganze Sinnenwelt zum bloßen Scheine mache, daß sie vielmehr das einzige Mittel ist, die Anwendung einer der allerwichtigsten Erkenntnisse, nämlich derjenigen, welche Mathematik a priori vorträgt, auf wirkliche Gegenstände zu sichern, und zu verhüten, daß sie nicht für bloßen Schein gehalten werde, weil ohne diese Bemerkung es ganz unmöglich wäre auszumachen, ob nicht die Anschauungen von Raum und Zeit, die wir von keiner Erfahrung entlehnen und die dennoch in unserer Vorstellung a priori liegen, bloße selbstgemachte Hirngespinnste wären, denen gar kein Gegenstand,

wenigstens nicht adäquat korrespondierte, und also Geometrie selbst ein bloßer Schein sei, dagegen ihre unstreitige Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände der Sinnenwelt eben darum, weil diese bloße Erscheinungen sind, von uns hat dargethan werden können.

Es ist zweitens so weit gefehlt, daß diese meine Prinzipien darum, weil sie aus den Vorstellungen der Sinne Erscheinungen machen, statt der Wahrheit der Erfahrung sie in bloßen Schein verwandeln sollten, daß sie vielmehr das einzige Mittel sind, den transscendentalen Schein zu verhüten, wodurch Methaphysik von jeher getäuscht und eben dadurch zu den kindischen Bestrebungen verleitet worden, nach Seifenblasen zu haschen, weil man Erscheinungen, die doch bloße Vorstellungen sind, für Sachen an sich selbst nahm, woraus alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie der Vernunft erfolgt sind, davon ich weiterhin Erwähnung thun werde, und die durch jene einzige Bemerkung gehoben wird, daß Erscheinung, so lange als sie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit, sobald sie aber über die Grenze derselben hinausgeht und transscendent wird, nichts, als lauter Schein hervorbringt.

Da ich also den Sachen, die wir uns durch Sinne vorstellen, ihre Wirklichkeit lasse und nur unsere sinnliche Anschauung von diesen Sachen dahin einschränke, daß sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas mehr, als bloß Erscheinung jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstellen, so ist dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein, und meine Protestation wider alle Zumuthung eines Idealismus ist so bündig und einleuchtend, daß sie sogar überflüssig scheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem sie für jede Abweichung von ihrer verkehrten, obgleich gemeinen Meinung gerne einen alten Namen haben möchten und niemals über den Geist der philosophischen Benennungen urteilen, sondern bloß am Buchstaben hingen, bereit ständen, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl bestimmter Begriffe zu setzen, und diese dadurch zu verdrehen und zu verunstalten. Denn daß ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transscendentalen Idealismus gegeben habe, kann Keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealismus des Cartes, (wiewohl dieser nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es, nach Cartesius' Meinung, Jedermann frei stand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals genugthuend beantwortet werden könnte,) oder mit dem mystischen und schwärmerischen des Berkeley (wowider und andere ähnliche Hirn-

gespinnste unsere Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält) zu verwechseln. Denn dieser von mir sogenannte Idealismus betraf nicht die Existenz der Sachen (die Bezweifelung derselben aber macht eigentlich den Idealismus in recipierter Bedeutung aus), denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern bloß die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zuoberst gehören; und von diesen, mithin überhaupt von allen Erscheinungen habe ich nur gezeigt, daß sie nicht Sachen (sondern bloße Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind. Das Wort transscendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntniß auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnisvermögen bedeutet, sollte diese Mißdeutung verhüten. Ehe sie aber denselben doch noch fernerhin veranlasse, nehme ich diese Benennung lieber zurück und will ihn den kritischen genannt wissen. Wenn es aber ein in der That verwerflicher Idealismus ist, wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen) in bloße Vorstellungen zu verwandeln, mit welchem Namen will man denjenigen benennen, der umgekehrt bloße Vorstellungen zu Sachen macht? Ich denke, man könne ihn den träumenden Idealismus nennen, zum Unterschiede von dem vorigen, der der schwärmende heißen mag, welche beide durch meinen, sonst sogenannten transscendentalen, besser kritischen Idealismus haben abgehalten werden sollen.

Der transscendentalen Hauptfrage

zweiter Teil.

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

§ 14.

Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. Sollte Natur das Dasein der Dinge an sich selbst bedeuten, so würden wir sie niemals, weder a priori noch a posteriori, erkennen können. Nicht a priori, denn wie wollen wir wissen, was den Dingen an sich selbst zukomme, da dieses niemals durch Zergliederung unserer Begriffe (analytische Sätze) geschehen kann, weil ich nicht wissen will, was in meinem Begriffe von einem Dinge enthalten sei (denn das gehört zu seinem logischen Wesen,) sondern was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriff hinzukomme und wodurch das Ding selbst in seinem Dasein außer meinem Begriffe bestimmt sei. Mein Verstand und die Bedingungen, unter

denen er allein die Bestimmungen der Dinge in ihrem Dasein verknüpfen kann, schreibt den Dingen selbst keine Regel vor; diese richten sich nicht nach meinem Verstande, sondern mein Verstand müßte sich nach ihnen richten; sie müßten also mir vorher gegeben sein, um diese Bestimmungen von ihnen abzunehmen, alsdenn aber wären sie nicht a priori erkannt.

Auch a posteriori wäre eine solche Erkenntnis der Natur der Dinge an sich selbst unmöglich. Denn wenn mich Erfahrung Gesetze, unter denen das Dasein der Dinge steht, lehren soll, so müßten diese, sofern sie Dinge an sich selbst betreffen, auch außer meiner Erfahrung ihnen notwendig zukommen. Nun lehrt mich die Erfahrung zwar, was dasei, und wie es sei, niemals aber, daß es notwendiger Weise so und nicht anders sein müsse. Also kann sie die Natur der Dinge an sich selbst niemals lehren.

§ 15.

Nun sind wir gleichwohl wirklich im Besitze einer reinen Naturwissenschaft, die a priori und mit aller derjenigen Notwendigkeit, welche zu apodiktischen Sätzen erforderlich ist, Gesetze vorträgt, unter denen die Natur steht. Ich darf hier nur diejenige Propädeutik der Naturlehre, die unter dem Titel der allgemeinen Naturwissenschaft vor aller Physik (die auf empirische Prinzipien gegründet ist) vorhergeht, zum Zeugen rufen. Darin findet man Mathematik, angewandt auf Erscheinungen, auch bloß discursive Grundsätze (aus Begriffen), welche den philosophischen Teil der reinen Naturerkenntnis ausmachen. Allein es ist doch auch manches in ihr, was nicht ganz rein und von Erfahrungsquellen unabhängig ist: als der Begriff der Bewegung, der Undurchdringlichkeit (worauf der empirische Begriff der Materie beruht), der Trägheit u. a. m., welche es verhindern, daß sie nicht ganz reine Naturwissenschaft heißen kann; zudem geht sie nur auf die Gegenstände äußerer Sinne, also giebt sie kein Beispiel von einer allgemeinen Naturwissenschaft in strenger Bedeutung; denn die muß die Natur überhaupt, sie mag den Gegenstand äußerer Sinne oder den des inneren Sinnes (den Gegenstand der Physik sowohl, als Psychologie) betreffen, unter allgemeine Gesetze bringen. Es finden sich aber unter den Grundsätzen jener allgemeinen Physik etliche, die wirklich die Allgemeinheit haben, die wir verlangen, als der Satz: daß die Substanz bleibt und beharrt, daß alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sei u. s. w. Diese sind wirklich allgemeine Naturgesetze, die völlig a priori

bestehen. Es giebt also in der That eine reine Naturwissenschaft, und nun ist die Frage: wie ist sie möglich?

§ 16.

Noch nimmt das Wort Natur eine andere Bedeutung an, die nämlich das Objekt bestimmt, indessen daß in der obigen Bedeutung sie nur die Gesetzmäßigkeit der Bestimmungen des Daseins der Dinge überhaupt andeutete. Natur also materialiter betrachtet ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung. Mit dieser haben wir es hier nur zu thun, da ohnedem Dinge, die niemals Gegenstände einer Erfahrung werden können, wenn sie nach ihrer Natur erkannt werden sollten, uns zu Begriffen nötigen würden, deren Bedeutung niemals in concreto (in irgend einem Beispiele einer möglichen Erfahrung) gegeben werden könnte, und von dessen Natur wir uns also lauter Begriffe machen müßten, deren Realität, d. i. ob sie wirklich sich auf Gegenstände beziehen oder bloße Gedankendinge sind, gar nicht entschieden werden könnte. Was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, dessen Erkenntnis wäre hyperphysisch, und mit dergleichen haben wir hier gar nicht zu thun, sondern mit der Naturerkenntnis deren Realität durch Erfahrung bestätigt werden kann, ob sie gleich a priori möglich ist nnd vor aller Erfahrung vorhergeht.

§ 17.

Das Formale der Natur in dieser engeren Bedeutung ist also die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung, und sofern sie a priori erkannt wird, die notwendige Gesetzmäßigkeit derselben. Es ist aber eben dargethan, daß die Gesetze der Natur an Gegenständen, sofern sie nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung, sondern als Dinge an sich selbst betrachtet werden, niemals a priori können erkannt werden. Wir haben es aber hier auch nicht mit Dingen an sich selbst (dieser ihre Eigenschaften lassen wir dahin gestellt sein), sondern bloß mit Dingen, als Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun, und der Inbegriff derselben ist es eigentlich, was wir hier Natur nennen. Und nun frage ich, ob, wenn von der Möglichkeit einer Naturerkenntnis a priori die Rede ist, es besser sei, die Aufgabe so einzurichten: wie ist die notwendige Gesetzmäßigkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, oder: wie ist die notwendige Gesetzmäßigkeit der Erfahrung selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände überhaupt a priori zu erkennen möglich?

Beim Lichte besehen, wird die Auflösung der Frage, sie mag auf die eine oder die andere Art vorgestellt sein, in Ansehung der reinen

Naturerkenntnis (die eigentlich den Punkt der Quästion ausmacht) ganz und gar auf einerlei hinauslaufen. Denn die subjektiven Gesetze, unter denen allein eine Erfahrungserkenntnis von Dingen möglich ist, gelten auch von diesen Dingen, als Gegenständen einer möglichen Erfahrung (freilich aber nicht von ihnen als Dingen an sich selbst, dergleichen aber hier auch in keine Betrachtung kommen). Es ist gänzlich einerlei, ob ich sage: ohne das Gesetz, daß, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, sie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf sie nach einer allgemeinen Regel folgt, kann niemals ein Wahrnehmungsurteil für Erfahrung gelten; oder ob ich mich so ausdrücke: alles, wovon die Erfahrung lehrt, daß es geschieht, muß eine Ursache haben.

Es ist indessen doch schicklicher, die erstere Formel zu wählen. Denn da wir wohl a priori und vor allen gegebenen Gegenständen eine Erkenntnis derjenigen Bedingungen haben können, unter denen allein eine Erfahrung in Ansehung ihrer möglich ist, niemals aber, welchen Gesetzen sie, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, an sich selbst unterworfen sein mögen, so werden wir die Natur der Dinge a priori nicht anders studieren können, als daß wir die Bedingungen und allgemeinen (obgleich subjektiven) Gesetze erforschen, unter denen allein ein solches Erkenntnis, als Erfahrung (der bloßen Form nach) möglich ist, und darnach die Möglichkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung bestimmen; denn würde ich die zweite Art des Ausdrucks wählen, und die Bedingungen a priori suchen, unter denen Natur als Gegenstand der Erfahrung möglich ist, so würde ich leichtlich in Mißverstand geraten können, und mir einbilden, ich hätte von der Natur als einem Dinge an sich selbst zu reden, und da würde ich fruchtlos in endlosen Bemühungen herumgetrieben werden, für Dinge, von denen mir nichts gegeben ist, Gesetze zu suchen.

Wir werden es also hier bloß mit der Erfahrung und den allgemeinen und a priori gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun haben, und daraus die Natur, als den ganzen Gegenstand aller möglichen Erfahrung, bestimmen. Ich denke, man werde mich verstehen: daß ich hier nicht die Regeln der Beobachtung einer Natur, die schon gegeben ist, verstehe, die setzen schon Erfahrung voraus, wie wir (durch Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, denn diese wären alsdenn nicht Gesetze a priori und gäben keine reine Naturwissenschaft sondern wie die Bedingungen a priori von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeinen Naturgesetze hergeleitet werden müssen.

§ 18.

Wir müssen denn also zuerst bemerken, daß, obgleich alle Erfahrungsurteile empirisch sind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirische Urteile darum Erfahrungsurteile sind, sondern daß über das Empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene, noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich a priori im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumiert und dann vermittelst derselben in Erfahrung kann verwandelt werden.

Empirische Urteile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich bloße Wahrnehmungsurteile. Die letzteren bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subjekt. Die ersteren aber erfordern jederzeit, über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, daß das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist.

Alle unsere Urteile sind zuerst bloße Wahrnehmungsurteile; sie gelten bloß für uns d. i. für unser Subjekt, und nur hintennach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Objekt, und wollen, daß es auch für uns jederzeit uud ebenso für Jederman gültig sein solle; denn wenn ein Urteil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urteile über denselben Gegenstand auch unter einander übereinstimmen, und so bedeutet die objektive Gültigkeit des Erfahrungsurteils nichts Anders, als die notwendige Allgemeingültigkeit desselben. Aber auch umgekehrt, wenn wir Ursache finden, ein Urteil für notwendig allgemeingültig zu halten (welches niemals auf der Wahrnehmung, sondern dem reinen Verstandesbegriffe beruht, unter dem die Wahrnehmung subsumiert ist), so müssen wir es auch für objektiv halten, d. i. daß es nicht bloß eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subjekt, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum Anderer Urteile notwendig mit dem meinigen übereinstimmen müßten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen, und daher auch alle unter einander zusammenstimmen müssen.

§ 19.

Es sind daher objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für Jedermann) Wechselbegriffe, und ob wir gleich das

Objekt an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urteil als gemeingültig und mithin notwendig ansehen, eben darunter die objektive Gültigkeit verstanden. Wir erkennen durch dieses Urteil das Objekt (wenn es auch sonst, wie es an sich selbst sein möchte, unbekannt bliebe) durch die allgemeingültige und notwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen, und da dieses der Fall von allen Gegenständen der Sinne ist, so werden Erfahrungsurteile ihre objektive Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntnis des Gegenstandes (den diese ist unmöglich), sondern bloß von der Bedingung der Allgemeingültigkeit der empirischen Urteile entlehnen, die, wie gesagt, niemals auf den empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem reinen Verstandesbegriffe beruht. Das Objekt bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältnis bestimmt, und das Urteil ist objektiv.

Wir wollen dieses erläutern: daß das Zimmer warm, der Zucker süß, der Wermut widrig sei*), sind bloß subjektiv gültige Urteile. Ich verlange gar nicht, daß ich es jederzeit, oder jeder Andere es ebenso, wie ich finden soll; sie drücken nur eine Beziehung zweier Empfindungen auf dasselbe Subjekt, nämlich mich selbst, und auch nur in meinem diesmaligen Zustande der Wahrnehmung aus, und sollen daher auch nicht vom Objekte gelten; dergleichen nenne ich Wahrnehmungsurteile. Eine ganz andere Bewandnis hat es mit dem Erfahrungsurteile. Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muß sie mich jederzeit und auch Jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subjekt oder seinen damaligen Zustand ein. Daher spreche ich alle dergleichen Urteile als objektiv gültige aus, als z. B. wenn ich sage: die Luft ist elastisch, so ist dieses Urteil zunächst nur ein Wahrnehmungsurteil, ich beziehe

*) Ich gestehe gern, daß diese Beispiele nicht solche Wahrnehmungsurteile vorstellen, die jemals Erfahrungsurteile werden könnten, wenn man auch einen Verstandesbegriff hinzu thäte, weil sie sich bloß aufs Gefühl, welches Jedermann als bloß subjektiv erkennt und welches also niemals dem Objekt beigelegt werden darf, beziehen und also auch niemals objektiv werden können; ich wollte nur vor der Hand ein Beispiel von dem Urteile geben, was bloß subjektiv gültig ist, und in sich keinen Grund zur notwendigen Allgemeingültigkeit und dadurch zu einer Beziehung aufs Objekt enthält. Ein Beispiel der Wahrnehmungsurteile, die durch hinzugesetzten Verstandesbegriff Erfahrungsurteile werden, folgt in der nächsten Anmerkung.

zwei Empfindungen in meinen Sinnen nur auf einander. Will ich, es soll Erfahrungsurteil heißen, so verlange ich, das diese Verknüpfung unter einer Bedingung stehe, welche sie allgemeingültig macht. Ich will also, daß ich jederzeit und auch Jedermann dieselbe Wahrnehmung unter denselben Umständen notwendig verbinden müsse.

§ 20.

Wir werden daher Erfahrung überhaupt zergliedern müssen, um zu sehen, was in diesem Produkt der Sinne und des Verstandes enthalten, und wie das Erfahrungsurteil selbst möglich sei. Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewußt bin, d. i. Wahrnehmung (perceptio), die bloß den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urteilen (das bloß dem Verstande zukömmt). Dieses Urteilen kann nun zwiefach sein: erstlich, indem ich bloß die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewußtsein meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewußtsein überhaupt verbinde. Das erstere Urteil ist bloß ein Wahrnehmungsurteil, und hat sofern nur subjektive Gültigkeit, es ist bloß Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemütszustande, ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewußtsein vermittelst des Urteilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Urteils, um deren Willen es allein objektiv gültig und Erfahrung sein kann.

Es geht also noch ein ganz anderes Urteil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muß unter einem Begriff subsumiert werden, der die Form des Urteilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewußtsein der letzteren in einem Bewußtsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff a priori, welcher nichts thut, als bloß einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urteilen dienen kann. Es sei ein solcher Begriff der Begriff der Ursache, so bestimmt er die Anschauung, die unter ihm subsumiert ist, z. B. die der Luft, in Ansehung des Urteilens überhaupt, nämlich daß der Begriff der Luft in Ansehung der Ausspannung in dem Verhältnis des Antecedens zum Konsequens in einem hypothetischen Urteile diene. Der Begriff der Ursache ist also ein reiner Verstandesbegriff, der von aller möglichen Wahrnehmung gänzlich unterschieden ist und nur dazu dient, diejenige Vorstellung, die unter ihm enthalten

ist, in Ansehung des Urteilens überhaupt zu bestimmen, mithin ein allgemeingiltiges Urteil möglich zu machen.

Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurteil ein Urteil der Erfahrung werden kann, zuerst erfordert, daß die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verstandesbegriffe subsumiert werde; z. B. die Luft gehört unter den Begriff der Ursachen, welcher das Urteil über dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypothetisch bestimmt.*) Dadurch wird nun nicht diese Ausdehnung, als bloß zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zustande, oder in mehreren meiner Zustände, oder in dem Zustande der Wahrnehmung Anderer gehörig, sondern als dazu notwendig gehörig vorgestellt, und dies Urteil: die Luft ist elastisch, wird allgemeingültig, und dadurch allererst Erfahrungsurteil, daß gewisse Urteile vorhergehen, die die Anschauung der Luft unter den Begriff der Ursache und Wirkung subsumieren und dadurch die Wahrnehmungen nicht bloß respektive auf einander in meinem Subjekte, sondern in Ansehung der Form des Urteilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmen, und auf solche Art das empirische Urteil allgemeingiltig machen.

Zergliedert man alle seine synthetischen Urteile, sofern sie objektiv gelten, so findet man, daß sie niemals aus bloßen Anschauungen bestehen, die blos, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in ein Urteil verknüpft worden, sondern daß sie unmöglich sein würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter dem jene Begriffe subsumiert und so allererst in einem objektiv gültigen Urteile verknüpft worden. Selbst die Urteile der reinen Mathematik in ihren einfachsten Axiomen sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen. Der Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zweien Punkten, setzt voraus, daß die Linie unter den Begriff der Größe subsumiert werde, welcher gewiß keine bloße Anschauung ist, sondern lediglich im Verstande seinen Sitz hat, und dazu dient, die Anschauung (der Linie) in Absicht auf die Urteile, die von ihr gefällt werden mögen, in Ansehung

---

*) Um ein leichter einzusehendes Beispiel zu haben, nehme man folgendes: wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein bloßes Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und Andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.

der Quantität derselben, nämlich (als judicia plurativa*) zu bestimmen, indem unter ihnen verstanden wird, daß in einer gegebenen Anschauung vieles Gleichartige enthalten sei.

§ 21.

Um nun also die Möglichkeit der Erfahrung, sofern sie auf reinen Verstandesbegriffen a priori beruht, darzulegen, müssen wir zuvor das, was zum Urteilen überhaupt gehört, und die verschiedenen Momente des Verstandes in denselben, in einer vollständigen Tafel vorstellen; denn die reinen Verstandesbegriffe, die nichts weiter sind, als Begriffe von Anschauungen überhaupt, sofern diese in Ansehung eines oder des anderen dieser Momente zu Urteilen an sich selbst, mithin notwendig und allgemeingiltig bestimmt sind, werden ihnen ganz genau parallel ausfallen. Hierdurch werden auch die Grundsätze a priori der Möglichkeit aller Erfahrung, als einer objektiv giltigen empirischen Erkenntnis, ganz genau bestimmt werden. Denn sie sind nichts Anderes, als Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäß gewissen allgemeinen Bedingungen der Anschauung) unter jene reine Verstandesbegriffe subsumieren.

Logische Tafel der Urteile.

1.
Der Quantität nach
Allgemeine
Besondere
Einzelne

2.
Der Qualität nach
Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.
Der Relation nach
Kategorische
Hypothetische
Disjunktive

4.
Der Modalität nach
Problematische
Assertorische
Apodiktische

*) So wollte ich lieber die Urteile genannt wissen, die man in der Logik particularia nennt. Denn der letzere Ausdruck enthält schon den Gedanken, daß sie nicht allgemein sind. Wenn ich aber von der Einheit (in einzelnen Urteilen) anhebe und so zur Allheit fortgehe, so kann ich noch keine Beziehung auf die Allheit beimischen; ich denke nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von

Transscendentale Tafel der Verstandesbegriffe.

1.
Der Quantität nach
Einheit (das Maß)
Vielheit (die Größe)
Allheit (das Ganze)

2.
Der Qualität
Realität
Negation
Einschränkung

3.
Der Relation
Substanz
Ursache
Gemeinschaft

4.
Der Modalität
Möglichkeit
Dasein
Notwendigkeit

Reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft.

1.
Axiomen der Anschauung

2.
Anticipationen der Wahrnehmung

3.
Analogieen der Erfahrung

4.
Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

§ 21a.

Um alles Bisherige in einen Begriff zusammenzufassen, ist zuvörderst nötig, die Leser zu erinnern, daß hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie, und würde selbst auch da, ohne das zweite, welches zur Kritik der Erfahrungskenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können.

Erfahrung besteht aus Anschauungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urteilen, die lediglich ein Geschäft des Verstandes

derselben. Dieses ist nötig, wenn die logischen Momente den reinen Verstandesbegriffen unterlegt werden sollen; im logischen Gebrauche kann man es beim Alten lassen.

sind. Diejenigen Urteile aber, die der Verstand lediglich aus sinnlichen Anschaunngen macht, sind noch bei weitem nicht Erfahrungsurteile. Denn in jenem Fall würde das Urteil nur die Wahrnehmungen verknüpfen, so wie sie in der sinnlichen Anschauung gegeben sind, in dem letzteren Falle aber sollen die Urteile sagen, was Erfahrung überhaupt, mithin nicht was die bloße Wahrnehmung, deren Giltigkeit bloß subjektiv ist, enthält. Das Erfahrungsurteil muß also noch über die sinnliche Anschaung und die logische Verknüpfung derselben (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) in einem Urteile etwas hinzuzufügen, was das synthetische Urteil als notwendig und hiedurch als gemeingiltig bestimmt; und dieses kann nichts anderes sein, als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urteils vielmehr als der anderen, als an sich bestimmt vorstellt, d. i. ein Begriff von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Funktion der Urteile vorgestellt werden kann.

§ 22.

Die Summe hiervon ist diese: die Sache der Sinne ist, anzuschauen: die des Verstandes, zu denken. Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen. Diese Vereinigung entsteht entweder bloß relativ aufs Subjekt, und ist zufällig und subjektiv, oder sie findet schlechthin statt, und ist notwendig oder objektiv. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil. Also ist Denken so viel, als Urteilen, oder Vorstellungen auf Urteile überhaupt beziehen. Daher sind Urteile entweder bloß subjektiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewußtsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objektiv, wenn sie in einem Bewußtsein überhaupt, d. i. darin notwendig vereinigt werden. Die logischen Momente aller Urteile sind so viel mögliche Arten, Vorstellungen in einem Bewußtsein zu vereinigen. Dienen aber ebendieselben als Begriffe, so sind sie Begriffe von der notwendigen Vereinigung derselben in einem Bewußtsein, mithin Prinzipien objektiv giltiger Urteile. Diese Vereinigung in einem Bewußtsein ist entweder analytisch, durch die Identität, oder synthetisch, durch die Zusammensetzung und Hinzukunft verschiedener Vorstellungen zu einander. Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen), in einem Bewußtsein, sofern dieselbe notwendig ist. Daher sind reine Verstandesbegriffe diejenigen, unter denen alle Wahrnehmungen zuvor müssen subsumiert werden, ehe sie

zu Erfahrungsurteilen dienen können, in welchen die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als notwendig und allgemeingiltig vorgestellt wird.*)

§ 23.

Urteile, sofern sie bloß als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein betrachtet werden, sind Regeln. Diese Regeln, sofern sie die Vereinigung als notwendig vorstellen, sind Regeln a priori, und sofern keine über sie sind, von denen sie abgeleitet werden, Grundsätze. Da nun in Ansehung der Möglichkeit aller Erfahrung, wenn man an ihr bloß die Form des Denkens betrachtet, keine Bedingungen der Erfahrungsurteile über diejenigen sind, welche die Erscheinungen, nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung, unter reine Verstandesbegriffe bringen, die das empirische Urteil objektiv-giltig machen, so sind diese die Grundsätze a priori möglicher Erfahrung.

Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche a priori erkannt werden können. Und so ist die Aufgabe, die in unserer vorliegenden zweiten Frage liegt: wie ist reine Naturwissenschaft möglich? aufgelöst. Denn das Systematische, was zur Form einer Wissenschaft erfordert wird, ist hier vollkommen anzutreffen, weil über die genannten formalen Bedingungen aller Urteile überhaupt, mithin aller Regeln überhaupt, die die Logik darbietet, keine mehr möglich sind, und diese ein logisches System, die darauf gegründeten Begriffe aber, welche die Bedingungen a priori zu allen synthetischen und notwendigen Urteilen enthalten, ebendarum ein transcendentales, endlich die Grundsätze, vermittelst deren alle Erscheinungen unter diese Begriffe subsumiert werden, ein physiologisches, d. i. ein Natursystem ausmachen, welches vor aller empirischen Naturerkenntnis

*) Wie stimmt aber dieser Satz: daß Erfahrungsurteile Notwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten sollen, mit meinem oben vielfältig eingeschärften Satze: daß Erfahrung, als Erkenntnis a posteriori, bloß zufällige Urteile geben könne? Wenn ich sage, Erfahrung lehrt mir etwas, so meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. daß auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz sofern allemal zufällig. Daß diese Erwärmung notwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, ist zwar in dem Erfahrungurteile (vermöge des Begriffs der Ursache) enthalten, aber das lerne ich nicht durch Erfahrung, sondern umgekehrt, Erfahrung wird allererst durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs (der Ursache) zur Wahrnehmung erzeugt. Wie die Wahrnehmung zu diesem Zusatze komme, darüber muß die Kritik im Abschnitte von der transcendentalen Urteilskraft nachgesehen werden.

vorhergeht, diese zuerst möglich macht, und daher die eigentliche allgemeine und reine Naturwissenschaft genannt werden kann.

§ 24.

Der erste jener physiologischen Grundsätze subsumiert alle Erscheinungen, als Anschauungen in Raum und Zeit, unter den Begriff der Größe, und ist sofern ein Prinzip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Der zweite subsumiert das eigentlich Empirische, nämlich die Empfindung, die das Reale der Anschauungen bezeichnet, nicht geradezu unter den Begriff der Größe, weil Empfindung keine Anschauung ist, die Raum oder Zeit enthielte, ob sie gleich den ihr korrespondierenden Gegenstand in beide setzt; allein es ist zwischen Realität (Empfindungsvorstellung) und der Null, d. i. dem gänzlich Leeren der Anschauung in der Zeit, doch ein Unterschied, der eine Größe hat, da nämlich zwischen einem jeden gegebenen Grade Licht und der Finsternis, zwischen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte, jedem Grade der Schwere und der absoluten Leichtigkeit, jedem Grade der Erfüllung des Raumes und dem völlig leeren Raume, immer noch kleinere Grade gedacht werden können, so wie selbst zwischen einem Bewußtsein und dem völligen Unbewußtsein (psychologischer Dunkelheit) immer noch kleinere stattfinden; daher keine Wahrnehmung möglich ist, welche einen absoluten Mangel bewiese, z. B. keine psychologische Dunkelheit, die nicht als ein Bewußtsein betrachtet werden könnte, welches nur von anderem stärkeren überwogen wird, und so in allen Fällen der Empfindung, weswegen der Verstand sogar Empfindungen, welche die eigentliche Qualität der empirischen Vorstellungen (Erscheinungen) ausmachen, antizipieren kann, vermittelst des Grundsatzes, daß sie alle insgesamt, mithin das Reale aller Erscheinung Grade habe, welches die zweite Anwendung der Mathematik (mathesis intensorum) auf Naturwissenschaft ist.

§ 25.

In Ansehung des Verhältnisses der Erscheinungen, und zwar lediglich in Absicht auf ihr Dasein, ist die Bestimmung dieses Verhältnisses nicht mathematisch, sondern dynamisch und kann niemals objektiv giltig, mithin zu einer Erfahrung tauglich sein, wenn sie nicht unter Grundsätzen a priori steht, welche die Erfahrungserkenntnis in Ansehung derselben allererst möglich machen. Daher müssen Erscheinungen unter dem Begriff der Substanz, welcher aller Bestimmung des Daseins, als ein Begriff vom Dinge selbst, zum Grunde liegt, oder zweitens, sofern eine Zeitfolge unter den Erscheinungen, d. i. eine

Begebenheit angetroffen wird, unter den Begriff einer Wirkung in Beziehung auf Ursache, oder sofern das Zugleichsein objektiv d. i. durch ein Erfahrungsurteil erkannt werden soll, unter den Begriff der Gemeinschaft (Wechselwirkung) subsumiert werden, und so liegen Grundsätze a priori objektiv gültigen, obgleich empirischen Urteilen, d. i. die Möglichkeit der Erfahrung, sofern sie Gegenstände dem Dasein nach in der Natur verknüpfen soll, zum Grunde. Diese Grundsätze sind die eigentlichen Naturgesetze, welche dynamisch heißen können.

Zuletzt gehört auch zu den Erfahrungsurteilen die Erkenntnis der Übereinstimmung und Verknüpfung, nicht sowohl der Erscheinungen unter einander in der Erfahrung, als vielmehr ihr Verhältnis zur Erfahrung überhaupt, welches entweder ihre Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen, die der Verstand erkennt, oder Zusammenhang mit dem Materialien der Sinne und der Wahrnehmung, oder beiden in einen Begriff vereinigt, folglich Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit nach allgemeinen Naturgesetzen enthält, welches die physiologische Methodenlehre (Unterscheidung der Wahrheit und Hypothesen und die Grenzen der Zuverlässigkeit der letzteren) ausmachen würde.

§ 26.

Obgleich die dritte aus der Natur des Verstandes selbst nach kritischer Methode gezogene Tafel der Grundsätze eine Vollkommenheit an sich zeigt, darin sie sich weit über jede andere erhebt, die von den Sachen selbst auf dogmatische Weise, obgleich vergeblich, jemals versucht worden ist oder nur künftig versucht werden mag: nämlich daß in ihr alle synthetischen Grundsätze a priori vollständig und nach einem Prinzip, nämlich dem Vermögen zu Urteilen überhaupt, welches das Wesen der Erfahrung in Absicht auf den Verstand ausmacht, ausgeführt worden, so daß man gewiß sein kann, es gebe keine dergleichen Grundsätze mehr (eine Befriedigung, die die dogmatische Methode niemals verschaffen kann), so ist dieses doch bei weitem noch nicht ihr größtes Verdienst.

Man muß auf den Beweisgrund Acht geben, der die Möglichkeit dieser Erkenntnis a priori entdeckt, und alle solche Grundsätze zugleich auf eine Bedingung einschränkt, die niemals übersehen werden muß, wenn sie nicht mißverstanden und im Gebrauche weiter ausgedehnt werden soll, als der ursprüngliche Sinn, den der Verstand darin legt, es haben will: nämlich daß sie nur die Bedingungen möglicher Erfahrung überhaupt enthalten, sofern sie Gesetzen a priori unterworfen ist. So sage ich nicht; daß Dinge an sich selbst eine Größe, ihre

Realität einen Grad, ihre Existenz Verknüpfung der Accidenzen in einer Substanz u. s. w. enthalten; denn das kann Niemand beweisen, weil eine solche synthetische Verknüpfung aus bloßen Begriffen, wo alle Beziehung auf sinnliche Anschauung einerseits und alle Verknüpfung derselben in einer möglichen Erfahrung andererseits mangelt, schlechterdings unmöglich ist. Die wesentliche Einschränkung der Begriffe also in diesen Grundsätzen ist: daß alle Dinge nur als Gegenstände der Erfahrung unter den genannten Bedingungen notwendig a priori stehen.

Hieraus folgt denn zweitens eine specifisch eigentümliche Beweisart derselben: daß die gedachten Grundsätze auch nicht geradezu auf Erscheinungen und ihr Verhältnis, sondern auf die Möglichkeit der Erfahrung, wovon Erscheinungen nur die Materie, nicht aber die Form ausmachen, d. i. auf objektiv- und allgemeingültige synthetische Sätze, worin sich eben Erfahrungsurteile von bloßen Wahrnehmungsurteilen unterscheiden, bezogen werden. Dies geschieht dadurch, daß die Erscheinungen als bloße Anschauungen, welche einen Teil von Raum und Zeit einnehmen, unter dem Begriff der Größe stehen, welcher das Mannigfaltige derselben a priori nach Regeln synthetisch vereinigt, daß, sofern die Wahrnehmung außer der Anschauung auch Empfindung enthält, zwischen welcher und der Null, d. i. dem völligen Verschwinden derselben, jederzeit ein Übergang durch Verringerung stattfindet, das Reale der Erscheinungen einen Grad haben müsse, sofern sie nämlich selbst keinen Teil von Raum oder Zeit einnimmt,*) aber doch der Übergang zu ihr von der leeren Zeit oder Raum nur in der Zeit möglich ist, mithin, obzwar Empfindung, als die Qualität der empirischen Anschauung, in Ansehung dessen, worin sie sich specifisch von anderen Empfindungen unterscheidet, niemals a priori erkannt werden kann, sie dennoch in einer möglichen Erfahrung überhaupt, als Größe der Wahrnehmung intensiv von jeder anderen gleichartigen unterschieden

---

*) Die Wärme, das Licht ꝛc. sind im kleinen Raume (dem Grade nach) eben so groß, als in einem großen; ebenso die inneren Vorstellungen, der Schmerz, das Bewußtsein überhaupt nicht kleiner dem Grade nach, ob sie eine kurze oder lange Zeit hindurch dauern. Daher ist die Größe hier in einem Punkte und in einem Augenblicke eben so groß, als in jedem noch so großen Raume oder Zeit. Grade sind also größer, aber nicht in der Anschauung, sondern der bloßen Empfindung nach, oder auch die Größe des Grundes einer Anschauung kann nur durch das Verhältnis von 1 zu 0, d. i. dadurch, daß eine jede derselben durch unendliche Zwischengrade bis zum Verschwinden, oder von der Null durch unendliche Momente des Zuwachses bis zu einer bestimmten Empfindung in einer gewissen Zeit erwachsen kann, als Größe geschätzt werden. (Quantitas qualitatis est gradus.) (Die Größe der Qualität ist der Grad.)

werden könne; woraus denn die Anwendung der Mathematik auf Natur in Ansehung der sinnlichen Anschauung, durch welche sie uns gegeben wird, zuerst möglich gemacht und bestimmt wird.

Am meisten aber muß der Leser auf die Beweisart der Grundsätze, die unter dem Namen der Analogieen der Erfahrung vorkommen, aufmerksam sein. Denn weil diese nicht, so wie die Grundsätze der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft überhaupt, die Erzeugung der Anschauungen, sondern die Verknüpfung ihres Daseins in einer Erfahrung betreffen, diese aber nichts Anderes, als die Bestimmung der Existenz in der Zeit nach notwendigen Gesetzen sein kann, unter denen sie allein objektiv-gültig, mithin Erfahrung ist; so geht der Beweis nicht auf die synthetische Einheit in der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, sondern der Wahrnehmungen, und zwar dieser nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr, nach allgemeinen Gesetzen. Diese allgemeinen Gesetze enthalten also die Notwendigkeit der Bestimmung des Daseins in der Zeit überhaupt (folglich nach einer Regel des Verstandes a priori), wenn die empirische Bestimmung in der relativen Zeit objektiv-gültig, mithin Erfahrung sein soll. Mehr kann ich hier, als in Prolegomenen, nicht anführen, als nur daß ich dem Leser, welcher in der langen Gewohnheit steckt, Erfahrung für eine bloß empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen zu halten, und daher daran gar nicht denkt, daß sie viel weiter geht, als diese reichen, nämlich empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit giebt und dazu einer reinen Verstandeseinheit bedarf, die a priori vorhergeht, empfehle: auf diesen Unterschied der Erfahrung von einem bloßen Aggregat von Wahrnehmungen wohl Acht zu haben und aus diesem Gesichtspunkte die Beweisart zu beurteilen.

§ 27.

Hier ist nun der Ort, den Humeschen Zweifel aus dem Grunde zu heben. Er behauptete mit Recht: daß wir die Möglichkeit der Kausalität, d. i. der Beziehung des Daseins eines Dinges auf das Dasein von irgend etwas anderem, was durch jenes notwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen. Ich setze noch hinzu, daß wir eben so wenig den Begriff der Subsistenz, d. i. der Notwendigkeit darin einsehen, daß dem Dasein der Dinge ein Subjekt zum Grunde liege, das selbst kein Prädikat von irgend einem anderen Dinge sein könne, ja sogar, daß wir uns keinen Begriff von der Möglichkeit eines solchen Dinges machen können (obgleich wir in der Erfahrung Beispiele seines Gebrauchs aufzeigen können), imgleichen, daß eben diese

Unbegreiflichkeit auch die Gemeinschaft der Dinge betreffe, indem gar nicht einzusehen ist, wie aus dem Zustande eines Dinges eine Folge auf den Zustand ganz anderer Dinge außer ihm, und so wechselseitig, könne gezogen werden, und wie Substanzen, deren jede doch ihre eigene abgesonderte Existenz hat, von einander und zwar notwendig abhängen sollen. Gleichwohl bin ich weit davon entfernt, diese Begriffe als bloß aus der Erfahrung entlehnt, und die Notwendigkeit, die in ihnen vorgestellt wird, als angedichtet und für bloßen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt; vielmehr habe ich hinreichend gezeigt, daß sie und die Grundsätze aus denselben a priori vor aller Erfahrung fest stehen und ihre ungezweifelte objektive Richtigkeit, aber freilich nur in Ansehung der Erfahrung haben.

§ 23.

Ob ich also gleich von einer solchen Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wie sie als Substanz existieren, oder als Ursache wirken, oder mit anderen (als Teile eines realen Ganzen) in Gemeinschaft stehen können, nicht den mindesten Begriff habe, noch weniger aber dergleichen Eigenschaften an Erscheinungen als Erscheinungen denken kann (weil jene Begriffe nichts, was in den Erscheinungen liegt, sondern was der Verstand allein denken muß, enthalten), so haben wir doch von einer solchen Verknüpfung der Vorstellungen in unserem Verstande, und zwar in Urteilen überhaupt einen dergleichen Begriff, nämlich: daß Vorstellungen in einer Art Urteile als Subjekt in Beziehung auf Prädikate, in einer anderen als Grund in Beziehung auf Folge und in einer dritten als Teile, die zusammen ein ganzes mögliches Erkenntnis ausmachen, gehören. Ferner erkennen wir a priori: daß ohne die Vorstellung eines Objekts in Ansehung eines oder des anderen dieser Momente als bestimmt anzusehen, wir gar keine Erkenntnis, die von dem Gegenstande gelte, haben könnten, und wenn wir uns mit dem Gegenstande an sich selbst beschäftigen, so wäre kein einziges Merkmal möglich, woran ich erkennen könnte, daß es in Ansehung eines oder des anderen gedachter Momente bestimmt sei, d. i. unter den Begriff der Substanz, oder der Ursache, oder (im Verhältnis gegen andere Substanzen) unter den Begriff der Gemeinschaft gehöre; denn von der Möglichkeit einer solchen Verknüpfung des Daseins habe ich keinen Begriff. Es ist aber auch die Frage nicht, wie Dinge an sich, sondern wie Erfahrungserkenntnis der Dinge in Ansehung gedachter Momente der Urteile überhaupt bestimmt sei, d. i. wie Dinge, als Gegenstände der Erfahrung, unter jene Verstandesbegriffe können und

sollen subsumiert werden. Und da ist es klar, daß ich nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit, alle Erscheinungen unter diese Begriffe zu subsumieren, d. i. sie zu Grundsätzen der Möglichkeit der Erfahrung zu brauchen, vollkommen einsehe.

§ 29.

Um einen Versuch an Hume's problematischem Begriff (diesem seinem crux metaphysicorum), nämlich dem Begriffe der Ursache, zu machen, so ist mir erstlich vermittelst der Logik die Form eines bedingten Urteils überhaupt, nämlich ein gegebenes Erkenntnis als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen, a priori gegeben. Es ist aber möglich, daß in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältnisses angetroffen wird, die da sagt: daß auf eine gewisse Erscheinung eine andere (obgleich nicht umgekehrt) beständig folgt, und dieses ist ein Fall, mich des hypothetischen Urteils zu bedienen, und z. B. zu sagen: wenn ein Körper lange genug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm. Hier ist nun freilich noch nicht eine Notwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begriff der Ursache. Allein ich fahre fort und sage: wenn obiger Satz, der bloß eine subjektive Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz sein soll, so muß er als notwendig und allgemeingültig angesehen werden. Ein solcher Satz aber würde sein: Sonne ist durch ihr Licht die Ursache der Wärme. Die obige empirische Regel wird nunmehr als Gesetz angesehen, und zwar nicht als geltend blos von Erscheinungen, sondern von ihnen zum Behuf einer möglichen Erfahrung, welche durchgängig und also notwendig gültige Regeln bedarf. Ich sehe also den Begriff der Ursache, als einen zur bloßen Form der Erfahrung notwendig gehörigen Begriff, und dessen Möglichkeit als einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewußtsein überhaupt, sehr wohl ein; die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber, als einer Ursache, sehe ich gar nicht ein, und zwar darum, weil der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich daß diese nur eine objektiv-gültige Erkenntnis von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge sein könne, sofern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urteile verbunden werden kann.

§ 30.

Daher haben auch die reinen Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst (Noumena) bezogen werden wollen. Sie

dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können; die Grundsätze, die aus der Beziehung derselben auf die Sinnenwelt entspringen, dienen nur unserem Verstande zum Erfahrungsgebrauch; weiter hinaus sind es willkürliche Verbindungen, ohne objektive Realität, deren Möglichkeit man weder a priori erkennen, noch ihre Beziehung auf Gegenstände durch irgend ein Beispiel bestätigen oder nur verständlich machen kann, weil alle Beispiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt, mithin auch die Gegenstände jener Begriffe nirgend anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden können.

Diese vollständige, obzwar wider die Vermutung des Urhebers ausfallende Auflösung des Hume'schen Problems rettet also den reinen Verstandesbegriffen ihren Ursprung a priori, und den allgemeinen Naturgesetzen ihre Gültigkeit, als Gesetzen des Verstandes, doch so, daß sie ihren Gebrauch nur auf Erfahrung einschränkt, darum weil ihre Möglichkeit bloß in der Beziehung des Verstandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber so, daß sie sich von Erfahrung, sondern daß Erfahrung sich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen ließ.

Hieraus folgt nun folgendes Resultat aller bisherigen Nachforschungen: „alle synthetische Grundsätze a priori sind nichts weiter, als Prinzipien möglicher Erfahrung" und können niemals auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf Erscheinungen, als Gegenstände der Erfahrung, bezogen werden. Daher auch reine Mathematik sowohl, als reine Naturwissenschaft niemals auf irgend etwas mehr, als bloße Erscheinungen gehen können, und nur das vorstellen, was entweder Erfahrung überhaupt möglich macht, oder was, indem es aus diesen Prinzipien abgeleitet ist, jederzeit in irgend einer möglichen Erfahrung muß vorgestellt werden können.

§ 31.

Und so hat man denn einmal etwas Bestimmtes, und woran man sich bei allen metaphysischen Unternehmungen, die bisher, kühn genug, aber jederzeit blind, über alles ohne Unterschied gegangen sind, halten kann. Dogmatische Denker haben sich es niemals einfallen lassen, daß das Ziel ihrer Bemühungen so kurz sollte ausgesteckt werden, und selbst diejenigen nicht, die, trotzig auf ihre vermeinte gesunde Vernunft, mit zwar rechtmäßigen und natürlichen, aber zum bloßen Erfahrungsgebrauch bestimmten Begriffen und Grundsätzen der reinen Vernunft auf Einsichten ausgingen, für die sie keine bestimmten

Grenzen kannten, noch kennen konnten, weil sie über die Natur und selbst die Möglichkeit eines solchen reinen Verstandes niemals entweder nachgedacht hatten oder nachzudenken vermochten.

Mancher Naturalist der reinen Vernunft (darunter ich den verstehe, welcher sich zutraut, ohne alle Wissenschaften in Sachen der Metaphysik zu entscheiden) möchte wohl vorgeben, er habe das, was hier mit so viel Zurüstung, oder, wenn er lieber will, mit weitschweifigem pedantischen Pompe vorgetragen worden, schon längst durch den Wahrsagergeist seiner gesunden Vernunft nicht bloß vermutet, sondern auch gewußt und eingesehen: „daß wir nämlich mit aller unserer Vernunft über das Feld der Erfahrungen nie hinaus kommen können.“ Allein da er doch, wenn man ihm seine Vernunftprinzipien allmählich abfragt, gestehen muß, daß darunter viele sind, die er nicht aus Erfahrung geschöpft hat, die also von dieser unabhängig und a prriori gültig sind, wie und mit welchen Gründen will er denn den Dogmatiker und sich selbst in Schranken halten, der sich dieser Begriffe und Grundsätze über alle mögliche Erfahrung hinaus bedient, darum eben weil sie unabhängig von dieser erkannt werden. Und selbst er, dieser Adept der gesunden Vernunft, ist so sicher nicht, ungeachtet aller seiner angemaßten wohlfeil erworbenen Weisheit, unvermerkt über Gegenstände der Erfahrung hinaus in das Feld der Hirngespinnste zu geraten. Auch ist er gemeiniglich tief genug drin verwickelt, ob er zwar durch die populäre Sprache, da er alles bloß für Wahrscheinlichkeit, vernünftige Vermutungen oder Analogie ausgiebt, seinen grundlosen Ansprüchen einigen Anstrich giebt.

§ 32.

Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her, haben sich Forscher der reinen Vernunft, außer den Sinnenwesen oder Erscheinungen (Phaenomena), die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen (Noumena), welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht, und da sie (welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen war) Erscheinung und Schein für einerlei hielten, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden.

In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas afficiert werden, erkennen. Der Verstand also, eben dadurch,

daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.

Unsere kritische Deduktion schließt dergleichen Dinge (Noumena) auch keineswegs aus, sondern schränkt vielmehr die Grundsätze der Ästhetik dahin ein, daß sie sich ja nicht auf alle Dinge erstrecken sollen, wodurch alles in bloße Erscheinung verwandelt werden würde, sondern daß sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gelten sollen. Also werden hierdurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschärfung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daß wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen, noch wissen können, weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl, als reine Anschauungen auf nichts, als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf bloße Sinnenwesen gehen, und sobald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt.

§ 33.

Es ist in der That mit unseren reinen Verstandesbegriffen etwas Verfängliches, in Ansehung der Anlockung zu einem transscendenten Gebrauch; denn so nenne ich denjenigen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Nicht allein, daß unsere Begriffe der Substanz der Kraft, der Handlung, der Realität etc. ganz von der Erfahrung unabhängig sind, imgleichen gar keine Erscheinung der Sinne enthalten, also in der That auf Dinge an sich selbst (Noumena) zu gehen scheinen; sondern, was diese Vermutung noch bestärkt, sie enthalten eine Notwendigkeit der Bestimmung in sich, der die Erfahrung niemals gleichkommt. Der Begriff der Ursache enthält eine Regel, nach der aus einem Zustande ein anderer notwendiger Weise folgt; aber die Erfahrung kann uns nur zeigen, daß oft, und wenn es hoch kommt, gemeiniglich auf einen Zustand der Dinge ein anderer folge und kann also weder strenge Allgemeinheit, noch Notwendigkeit verschaffen etc.

Daher scheinen Verstandesbegriffe viel mehr Bedeutung und Inhalt zu haben, als daß der bloße Erfahrungsgebrauch ihre ganze Bestimmung erschöpfte, und so baut sich der Verstand unvermerkt an das Haus der Erfahrung noch ein viel weitläuftigeres Nebengebäude an, welches er mit lauter Gedankenwesen anfüllt, ohne es einmal zu merken, daß er sich mit seinen sonst richtigen Begriffen über die Grenzen ihres Gebrauchs verstiegen habe.

§ 34.

Es waren also zwei wichtige, ja ganz unentbehrliche, obzwar äußerst trockene Untersuchungen nötig, welche angestellt worden, durch deren erstere gezeigt wurde, daß die Sinne nicht die reinen Verstandesbegriffe in concreto, sondern nur das Schema zum Gebrauche derselben an die Hand gegeben, und der ihm gemäße Gegenstand nur in der Erfahrung (als dem Produkte des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit) angetroffen werde. In der zweiten Untersuchung wird angezeigt, daß ungeachtet der Unabhängigkeit unserer reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze von Erfahrung, ja selbst ihrem scheinbarlich größeren Umfange des Gebrauchs, dennoch durch dieselben, außer dem Felde der Erfahrung, gar nichts gedacht werden könne, weil sie nichts thun können, als bloß die logische Form des Urteils in Ansehung gegebener Anschauungen bestimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anschauung giebt, jenen reinen Begriffen es ganz und gar an Bedeutung fehle, indem sie durch kein Mittel in concreto können dargestellt werden, folglich alle solche Noumena zusammt dem Inbegriff derselben, einer intelligiblen*) Welt, nichts, als Vorstellungen einer Aufgabe sind, deren Gegenstand an sich wohl möglich, deren Auflösung aber nach der Natur unseres Verstandes gänzlich unmöglich ist, indem unser Verstand kein Vermögen der Anschauung, sondern blos der Verknüpfung gegebener Anschauungen in einer Erfahrung ist, und daß diese daher alle Gegenstände für unsere Begriffe enthalten müsse, außer ihr aber alle Begriffe, da ihnen keine Anschauung unterlegt werden kann, ohne Bedeutung sein werden.

§ 35.

Es kann der Einbildungskraft vielleicht verziehen werden, wenn sie bisweilen schwärmt, d. i. sich nicht behutsam innerhalb den Schranken der Erfahrung hält, denn wenigstens wird sie durch einen solchen freien Schwunge belebt und gestärkt, und es wird immer leichter sein, ihre Kühnheit zu ermäßigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Daß

*) Nicht (wie man sich gemeiniglich ausdrückt) intellektuellen Welt. Denn intellektuell sind die Erkenntnisse durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt; intelligibel aber heißen Gegenstände, sofern sie blos durch den Verstand vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenstande irgend eine mögliche Anschauung entsprechen muß, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschaute; von einem solchen aber haben wir nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den Verstandeswesen, auf die er gehen soll.

aber der Verstand, der denken soll, an dessen statt schwärmt, das kann ihm niemals verziehen werden; denn auf ihm beruht alle Hülfe, um der Schwärmerei der Einbildungskraft, wo es nötig ist, Grenzen zu setzen.

Er fängt es aber hiermit sehr unschuldig und sittsam an. Zuerst bringt er die Elementarerkenntnisse, die ihm vor aller Erfahrung beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müssen, ins Reine. Allmählich läßt er diese Schranken weg, und was sollte ihn auch daran hindern, da der Verstand ganz frei seine Grundsätze aus sich selbst genommen hat? und nun geht es zuerst auf neu erdachte Kräfte in der Natur, bald hernach auf Wesen außerhalb der Natur, mit einem Wort auf eine Welt, zu deren Einrichtung es uns an Bauzeug nicht fehlen kann, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeigeschafft und durch Erfahrung zwar nicht bestätigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das ist auch die Ursache, weswegen junge Denker Metaphysik in ächter dogmatischer Manier so lieben und ihr oft ihre Zeit und ihr sonst brauchbares Talent aufopfern.

Es kann gar nichts helfen, jene fruchtlosen Versuche der reinen Vernunft durch allerlei Erinnerungen wegen der Schwierigkeit der Auflösung so tief verborgener Fragen, Klagen über die Schranken unserer Vernunft und Herabsetzung der Behauptungen auf bloße Mutmaßungen mäßigen zu wollen. Denn wenn die Unmöglichkeit derselben nicht deutlich dargethan worden, und die Selbsterkenntnis der Vernunft nicht wahre Wissenschaft wird, worin das Feld ihres richtigen, von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs, sozusagen, mit geometrischer Gewißheit unterschieden wird, so werden jene eitlen Bestrebungen niemals völlig abgestellt werden.

§ 36.

Wie ist Natur selbst möglich?

Diese Frage, welche der höchste Punkt ist, den transscendentale Philosophie nur immer berühren mag und zu welchem sie auch, als ihrer Grenze und Vollendung, geführt werden muß, enthält eigentlich zwei Fragen:

Erstlich: wie ist Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen, wie ist Raum, Zeit und das, was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort ist: vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigentümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt und von jenen Erscheinungen

ganz unterschieden sind, gerührt wird. Diese Beantwortung ist, in dem Buche selbst, in der transscendentalen Ästhetik, hier aber in den Prolegomenen durch die Auflösung der ersten Hauptfrage gegeben worden.

Zweitens: wie ist Natur in formeller Bedeutung, als der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen, möglich? Die Antwort kann nicht anders ausfallen, als: sie ist nur möglich vermittelst der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewußtsein notwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigentümliche Art unseres Denkens, nämlich durch Regeln, und vermittelst dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht der Objekte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist, möglich ist. Diese Beantwortung ist in dem Buche selbst, in der transscendentalen Logik, hier aber in den Prolegomenen in dem Verlauf der Auflösung der zweiten Hauptfrage gegeben worden.

Wie aber diese eigentümliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit selbst, oder die unseres Verstandes und der ihm und allen Denken zum Grunde liegenden notwendigen Apperception möglich sei, läßt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nötig haben.

Es sind viele Gesetze der Natur, die wir nur vermittelst der Erfahrung wissen können, aber die Gesetzmäßigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. die Natur überhaupt können wir durch keine Erfahrungen kennen lernen, weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit a priori zum Grunde liegen.

Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der ersteren sind selbst die Gesetze der letzteren. Denn wir kennen Natur nicht anders, als den Inbegriff der Erscheinungen d. i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der notwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.

Selbst der Hauptsatz, der durch diesen ganzen Abschnitt ausgeführt worden, daß allgemeine Naturgesetze a priori erkannt werden können, führt schon von selbst auf den Satz: daß die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst d. i. unserem Verstande liegen müsse und daß wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt, die Natur ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit nach bloß aus den in unserer Sinnlichkeit und

dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen; denn wie wäre es sonst möglich, diese Gesetze, da sie nicht etwa Regeln der analytischen Erkenntnis, sondern wahrhafte synthetische Erweiterungen derselben sind, a priori zu kennen? Eine solche und zwar notwendige Übereinstimmung der Prinzipien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur kann nur aus zweierlei Ursachen stattfinden: entweder diese Gesetze werden von der Natur vermittelst der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt, die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet und ist mit der bloßen allgemeinen Gesetzmäßigkeit der letzteren völlig einerlei. Das Erstere widerspricht sich selbst, denn die allgemeinen Naturgesetze können und müssen a priori (d. i. unabhängig von aller Erfahrung) erkannt und allen empirischen Gebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden: also bleibt nur das Zweite übrig.*)

Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, bloß die Bedingungen ihrer notwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden, und in Ansehung der letzteren ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei, und da in dieser die Gesetzmäßigkeit auf der notwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können), mithin auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, so klingt es zwar Anfangs befremdlich, ist aber nichtsdestoweniger gewiß, wenn ich in Ansehung des letzteren sage: der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.

§ 37.

Wir wollen diesen dem Anscheine nach gewagten Satz durch ein Beispiel erläutern, welches zeigen soll, daß die Gesetze, die wir an Gegenständen der sinnlichen Anschauung entdecken, vornehmlich wenn sie als notwendig erkannt worden, von uns selbst schon für solche ge-

*) Crusius allein wußte einen Mittelweg: daß nämlich ein Geist, der nicht irren noch betrügen kann, uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe. Allein, da sich doch oft auch trügliche Grundsätze einmischen, wovon das System dieses Mannes selbst nicht wenig Beispiele giebt, so sieht es bei dem Mangel sicherer Kriterien, den echten Ursprung von den unechten zu unterscheiden, mit dem Gebrauche eines solchen Grundsatzes sehr mißlich aus, indem man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns ungeflößt haben möge.

halten werden, die der Verstand hineingelegt, ob sie gleich den Naturgesetzen, die wir der Erfahrung zuschreiben, sonst in allen Stücken ähnlich sind.

§ 38.

Wenn man die Eigenschaften des Zirkels betrachtet, dadurch diese Figur so manche willkürliche Bestimmungen des Raumes in ihr sofort in einer allgemeinen Regel vereinigt, so kann man nicht umhin, diesem geometrischen Dinge eine Natur beizulegen. So teilen sich nämlich zwei Linien, die sich einander und zugleich den Zirkel schneiden, nach welchem Ohngefähr sie auch gezogen werden, doch jederzeit so regelmäßig, daß das Rektangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der anderen gleich ist. Nun frage ich: „liegt dieses Gesetz im Zirkel, oder liegt es im Verstande," d. i. enthält diese Figur, unabhängig vom Verstande, den Grund dieses Gesetzes in sich, oder legt der Verstand, indem er nach seinen Begriffen (nämlich der Gleichheit der Halbmesser) die Figur selbst konstruiert hat, zugleich das Gesetz der einander in geometrischer Proportion schneidenden Sehnen in dieselbe hinein? Man wird bald gewahr, wenn man den Beweisen dieses Gesetzes nachgeht, daß es allein von der Bedingung, die der Verstand der Konstruktion dieser Figur zum Grunde legte, nämlich der Gleichheit der Halbmesser könne abgeleitet werden. Erweitern wir diesen Begriff nun, die Einheit mannigfaltiger Eigenschaften geometrischer Figuren unter gemeinschaftlichen Gesetzen noch weiter zu verfolgen, und betrachten den Zirkel als einen Kegelschnitt, der also mit anderen Kegelschnitten unter ebendenselben Grundbedingungen der Konstruktion steht, so finden wir, daß alle Sehnen, die sich innerhalb der letzteren, der Ellipse, der Parabel und Hyperbel schneiden, es jederzeit so thun, daß die Rektangel aus ihren Teilen zwar nicht gleich sind, aber doch in gleichen Verhältnissen gegen einander stehen. Gehen wir von da noch weiter, nämlich zu den Grundlehren der physischen Astronomie, so zeigt sich ein über die ganze materielle Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraktion, deren Regel ist, daß sie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punkt ebenso abnehmen, wie die Kugelflächen, in die sich diese Kraft verbreitet, zunehmen, welches als notwendig in der Natur der Dinge selbst zu liegen scheint, und daher auch als a priori erkennbar vorgetragen zu werden pflegt. So einfach nun auch die Quellen dieses Gesetzes sind, indem sie bloß auf dem Verhältnisse der Kugelfläche von verschiedenen Halbmessern beruhen, so ist doch die Folge davon so vortrefflich in Ansehung der Mannigfaltigkeit ihrer Zusammenstimmung und Regelmäßigkeit der-

selben, daß nicht allein alle mögliche Bahnen der Himmelskörper in Kegelschnitten, sondern auch ein solches Verhältnis derselben unter einander erfolgt, daß kein ander Gesetz der Attraktion, als das des umgekehrten Quadratverhältnisses der Entfernungen zu einem Weltsystem als schicklich erdacht werden kann.

Hier ist also Natur, die auf Gesetzen beruht, welche der Verstand a priori erkennt, und zwar vornehmlich aus allgemeinen Prinzipien der Bestimmung des Raums. Nun frage ich: liegen diese Naturgesetze im Raume, und lernt sie der Verstand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, bloß zu erforschen sucht, oder liegen sie im Verstande und in der Art, wie dieser den Raum nach den Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesamt auslaufen, bestimmt? Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besonderen Eigenschaften so Unbestimmtes, daß man in ihm gewiß keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Zirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, sofern er den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält. Die bloße allgemeine Form der Anschauung, die Raum heißt, ist also wohl das Substratum aller auf besondere Objekte bestimmbaren Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letzteren; aber die Einheit der Objekte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt, und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen, und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigenen Gesetze faßt, und dadurch allererst Erfahrung (ihrer Form nach) a priori zu stande bringt, vermöge deren alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden soll, seinen Gesetzen notwendig unterworfen wird. Denn wir haben es nicht mit der Natur der Dinge an sich selbst zu thun, die ist sowohl von Bedingungen unserer Sinnlichkeit, als des Verstandes unabhängig, sondern mit der Natur, als einem Gegenstande möglicher Erfahrung, und da macht es der Verstand, indem er diese möglich macht, zugleich, daß Sinnenwelt entweder gar kein Gegenstand oder eine Natur ist.

§ 39.

Anhang zur reinen Naturwissenschaft.

Von dem System der Kategorieen.

Es kann einem Philosophen nichts erwünschter sein, als wenn er das Mannigfaltige der Begriffe oder Grundsätze, die sich ihm vorher

durch den Gebrauch, den er von ihnen in concreto gemacht hatten, zerstreut dargestellt hatten, aus einem Prinzip a priori ableiten und alles auf solche Weise in eine Erkenntnis vereinigen kann. Vorher glaubte er nur, daß, was ihm nach einer gewissen Abstraktion übrig blieb und, durch Vergleichung unter einander, eine besondere Art von Erkenntnissen auszumachen schien, vollständig gesammelt sei, aber es war nur ein Aggregat; jetzt weiß er, daß gerade nur so viel, nicht mehr, nicht weniger, die Erkenntnisart ausmachen könne, und sah die Notwendigkeit seiner Enteilung ein, welches ein Begreifen ist, und nun hat er allererst ein System.

Aus dem gemeinen Erkenntnisse die Begriffe herauszusuchen, welche gar keine besondere Erfahrung zum Grund liegen haben und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntnis vorkommen, von der sie gleichsam die bloße Form der Verknüpfung ausmachen, setzte kein größeres Nachdenken oder mehr Einsicht voraus, als aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt heraussuchen und so Elemente zu einer Grammatik zusammentragen (in der That sind beide Untersuchungen einander auch sehr nahe verwandt), ohne doch eben Grund angeben zu können, warum eine jede Sprache gerade diese und keine andere formale Beschaffenheit habe, noch weniger aber, daß gerade so viel, nicht mehr noch weniger, solcher formalen Bestimmungen derselben überhaupt angetroffen werden können.

Aristoteles hatte zehn solcher reinen Elementarbegriffe unter dem Namen der Kategorieen*) zusammengetragen. Diesen, welche auch Prädikamente genannt wurden, sah er sich hernach genötigt, noch fünf Postprädikamente beizufügen**), die noch zum Teil schon in jenen liegen (als prius, simul, modus); allein diese Rapsodie konnte mehr für einen Wink für den künftigen Nachforscher, als für eine regelmäßig ausgeführte Idee gelten und Beifall verdienen; daher sie auch bei mehrerer Aufklärung der Philosophie als ganz unnütz verworfen worden.

Bei der Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlischen Erkenntnis gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern. Dadurch wurden nun aus jenem Register

*) 1. Substantia. 2. Qualitas. 3. Quantitas. 4. Relatio. 5. Actio. 6. Passio. 7. Quando. 8. Ubi. 9. Situs. 10. Habitus. (Substanz; Eigenschaft; Größe; Verhältnis; Handlung; Leiden; Wann; Wo; Lage; Zustand.)

**) Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere. (Gegensatz; Vorher; Zugleich; Bewegung; Haben.)]

die 7., 8., 9. Kategorieen ausgeschlossen. Die übrigen konnten mir zu nichts nutzen, weil kein Prinzip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Funktionen desselben, daraus seine reinen Begriffe entspringen, vollzählig und mit Präzision bestimmt werden könnten.

Um aber ein solches Prinzip auszufinden, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrigen enthält und sich nur durch verschiedene Modifikationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urteilen. Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker von mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunktionen, die aber in Ansehung alles Objekts unbestimmt waren, darzustellen. Ich bezog endlich diese Funktionen zu urteilen auf Objekte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urteile als objektiv-gültig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich außer Zweifel sein konnte, daß gerade nur diese, und ihrer nur so viel nicht mehr noch weniger, unser ganzes Erkenntnis der Dinge aus bloßem Verstande ausmachen können. Ich nannte sie, wie billig nach ihrem alten Namen Kategorieen, wobei ich mir vorbehielt, alle von diesen abzuleitende Begriffe, es sei durch Verknüpfung unter einander, oder mit der reinen Form der Erscheinung (Raum und Zeit), oder mit ihrer Materie, sofern sie noch nicht empirisch bestimmt ist, (Gegenstand der Empfindung überhaupt) unter der Benennung der Prädikabilien vollständig hinzuzufügen, sobald ein System der transscendentalen Philosophie, zu deren Behuf ich es jetzt nur mit der Kritik der Vernunft selbst zu thun hatte, zu stande kommen sollte.

Das Wesentliche aber in diesem System der Katgorieen, dadurch es sich von jener alten Rhapsodie, die ohne alles Prinzip fortging, unterscheidet, und warum es auch allein zur Philosophie gezählt zu werden verdient, besteht darin, daß vermittelst derselben die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte. Denn da zeigte sich, daß sie für sich selbst nichts als logische Funktionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem Objekte an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, daß sinnliche Anschauung zum Grunde liege, und alsdann nur dazu dienen, empirische Urteile, die sonst in Ansehung aller Funktionen zu urteilen unbestimmt und gleichgültig sind, in Ansehung derselben zu bestimmen, ihnen dadurch Allgemeingültigkeit zu

verschaffen und vermittelst ihrer Erfahrungsurteile überhaupt möglich zu machen.

Von einer solchen Einsicht in die Natur der Kategorieen, die sie zugleich auf den bloßen Erfahrungsgebrauch einschränkte, ließ sich weder ihr erster Urheber, noch irgend einer nach ihm etwas einfallen; aber ohne diese Einsicht (die ganz genau von der Ableitung oder Deduktion derselben abhängt) sind sie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister, ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs. Wäre dergleichen jemals den Alten in den Sinn gekommen, ohne Zweifel das ganze Studium der reinen Vernunfterkenntnis, welches unter dem Namen Metaphysik viele Jahrhunderte hindurch so manchen guten Kopf verdorben hat, wäre in ganz anderer Gestalt zu uns gekommen und hätte den Verstand der Menschen aufgeklärt, anstatt ihn, wie wirklich geschehen ist, in düsteren und vergeblichen Grübeleien zu erschöpfen und für wahre Wissenschaft unbrauchbar zu machen.

Dieses System der Kategorieen macht nun alle Behandlung eines jeden Gegenstandes der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch, und giebt eine ungezweifelte Anweisung oder Leitfaden ab, wie und durch welche Punkte der Untersuchung jede metaphysische Betrachtung, wenn sie vollständig werden soll, müsse geführt werden; denn es erschöpft alle Momente des Verstandes, unter welche jeder andere Begriff gebracht werden muß. So ist auch die Tafel der Grundsätze entstanden, von deren Vollständigkeit man nur durch das System der Kategorieen gewiß sein kann, und selbst in der Einteilung der Begriffe, welche über den physiologischen Verstandesgebrauch hinausgehen sollen, ist es immer derselbe Leitfaden, der, weil er immer durch dieselben festen, im menschlichen Verstande a priori bestimmten Punkte geführt werden muß, jederzeit einen geschlossenen Kreis bildet, der keinen Zweifel übrig läßt, daß der Gegenstand eines reinen Verstandes- oder Vernunftbegriffs, sofern er philosophisch und nach Grundsätzen a priori erwogen werden soll, auf solche Weise vollständig erkannt werden könne. Ich habe sogar nicht unterlassen können, von dieser Leitung in Ansehung einer der abstraktesten ontologische Einteilungen, nämlich der mannigfaltigen Unterscheidung der Begriffe von Etwas und Nichts Gebrauch zu machen, und darnach eine regelmäßige und notwendige Tafel zu stande zu bringen.*)

*) Über eine vorgelegte Tafel der Kategorieen lassen sich allerlei artige Anmerkungen machen, als: 1. daß die dritte aus der ersten und zweiten in einen Begriff verbunden entspringe, 2. daß in denen von der Größe und Qualität bloß ein Fortschritt von der Einheit zur Allheit, oder von dem Etwas zum Nichts (zu

Eben dieses System zeigt seinen nicht genug anzupreisenden Gebrauch, sowie jedes auf ein allgemeines Prinzip gegründetes wahres System, auch darin daß es alle fremdartigen Begriffe, die sich sonst zwischen jene reinen Verstandesbegriffe einschleichen möchten, ausstößt und jedem Erkenntnis seine Stelle bestimmt. Diejenigen Begriffe, welche ich unter dem Namen der Reflektionsbegriffe gleichfalls nach dem Leitfaden der Kategorieen in eine Tafel gebracht hatte, mengen sich in der Ontologie, ohne Vergünstigung und rechtmäßige Ansprüche, unter die reinen Verstandesbegriffe, obgleich diese Begriffe der Verknüpfung, und dadurch des Objekts selbst, jene aber nur der bloßen Vergleichung schon gegebener Begriffe sind, und daher eine ganz andere Natur und Gebrauch haben; durch meine gesetzmäßige Einteilung werden sie aus diesem Gemenge geschieden. Noch viel heller aber leuchtet der Nutzen jener abgesonderten Tafel der Kategorieen in die Augen, wenn wir, wie es gleich jetzt geschehen wird, die Tafel transscendentaler Vernunftbegriffe, die von ganz anderer Natur und Ursprung sind, als jene Verstandesbegriffe, (daher auch eine andere Form haben muß) von jenen trennen, welche so notwendige Absonderung doch niemals in irgend einem System der Metaphysik geschehen ist, jene Vernunftideeen mit Verstandesbegriffen, als gehörten sie wie Geschwister zu einer Familie, ohne Unterschied durch einander laufen, welche Vermengung in Ermangelung eines besonderen Systems der Kategorieen auch niemals vermieden werden konnte.

---

diesem Behuf müssen die Kategorieen der Qualität so stehen: Realität, Einschränkung, völlige Negation) fortgehe, ohne Correlata oder Opposita, dagegen die der Relation und Modalität diese letzteren bei sich führen, 3. daß, sowie im Logischen kategorische Urteile allen anderen zum Grunde liegen, so die Kategorie der Substanz allen Begriffen von wirklichen Dingen, 4. daß, sowie die Modalität im Urteile kein besonderes Prädikat ist, so auch die Modalbegriffe keine Bestimmung zu Dingen hinzuthun u. s. w.; dergleichen Betrachtungen alle ihren großen Nutzen haben. Zählt man überdem alle Prädikabilien auf, die man ziemlich vollständig aus jeder guten Ontologie (z. E. Baumgartens) ziehen kann, und ordnet sie klassenweise unter die Kategorieen, wobei man nicht versäumen muß, eine so vollständige Zergliederung aller dieser Begriffe, als möglich, hinzuzufügen so wird ein bloß analytischer Teil der Metaphysik entspringen, der noch gar keinen synthetischen Satz enthält und vor dem zweiten (dem synthetischen) vorhergehen könnte, und durch seine Bestimmtheit und Vollständigkeit nicht allein Nutzen, sondern vermöge des Systematischen in ihm noch überdem eine gewisse Schönheit enthalten würde.

Der transscendentalen Hauptfrage
dritter Teil.

Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

§ 40.

Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewißheit keiner dergleichen Deduktion bedurft, als wir bisher von beiden zu stande gebracht haben; denn die erstere stützt sich auf ihre eigene Evidenz; die zweite aber, obgleich aus reinen Quellen des Verstandes entsprungen, dennoch auf Erfahrung und deren durchgängige Bestätigung, welcher letzteren Zeugnis sie darum nicht gänzlich ausschlagen und entbehren kann, weil sie mit aller ihrer Gewißheit dennoch, als Philosophie es der Mathematik niemals gleich thun kann. Beide Wissenschaften hatten also die gedachte Untersuchung nicht für sich, sondern für eine andere Wissenschaft, nämlich Metaphysik nötig.

Metaphysik hat es, außer mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu thun, die niemals in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objektive Realität, (daß sie nicht bloße Hirngespinnste sind) und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt oder aufgedeckt werden kann, und dieser Teil der Metaphysik ist überdem gerade derjenige, welcher den wesentlichen Zweck derselben, wozu alles Andere nur Mittel ist, ausmacht, und so bedarf diese Wissenschaft einer solchen Deduktion um ihrer selbst willen. Die uns jetzt vorgelegte dritte Frage betrifft also gleichsam den Kern und das Eigentümliche der Metaphysik, nämlich die Beschäftigung der Vernunft bloß mit sich selbst und, indem sie über ihre eigenen Begriffe brütet, die unmittelbar daraus vermeintlich entspringende Bekanntschaft mit Objekten, ohne dazu der Vermittelung der Erfahrung nötig zu haben, noch überhaupt durch dieselbe dazu gelangen zu können.*)

Ohne Auflösung dieser Frage thut sich Vernunft niemals selbst genug. Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen

*) Wenn man sagen kann, daß eine Wissenschaft wenigstens in der Idee aller Menschen wirklich sei, sobald es ausgemacht ist, daß die Aufgaben, die darauf führen, durch die Natur der menschlichen Vernunft Jedermann vorgelegt und daher auch jederzeit darüber viele, obgleich fehlerhafte Versuche unvermeidlich sind, so wird man auch sagen müssen: Metaphysik sei subjektive (und zwar notwendigerweise) wirklich, und da fragen wir also mit Recht, wie sie (objektive) möglich sei?

Verstand eingeschränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Bestimmung. Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Teil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes, das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ist aber selbst keine Erfahrung und dennoch ein notwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen bloßer Vorstellung sie ganz anderer Begriffe nötig hat, als jener reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist, d. i. auf Erfahrung geht, soweit sie gegeben werden kann, indessen daß Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit d. i. die kollektive Einheit der ganzen möglichen Erfahrung und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehen, und transscendent werden.

Sowie also der Verstand der Kategorieen zur Erfahrung bedurfte, so enthält die Vernunft in sich den Grund zu Ideeen, worunter ich notwendige Begriffe verstehe, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Die letzteren sind ebensowohl in der Natur der Vernunft, als die ersteren in der Natur des Verstandes gelegen, und wenn jene einen Schein bei sich führen, der leicht verleiten kann, so ist dieser Schein unvermeidlich, obzwar, „daß er nicht verführe," gar wohl verhütet werden kann.

Da aller Schein darin besteht, daß der subjektive Grund des Urteils für objektiv gehalten wird, so wird ein Selbsterkenntnis der reinen Vernunft in ihrem transscendenten (überschwenglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen sein, in welche die Vernunft gerät, wenn sie ihre Bestimmung mißdeutet, und dasjenige transscendenter Weise aufs Objekt selbst bezieht, was nur ihr eigenes Subjekt und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauche angeht.

§ 41.

Die Unterschiede der Ideeen, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Kategorieen oder reinen Verstandesbegriffen, als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnisse a priori enthalten soll, daß ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser stümperhafter Versuch ist, ohne Kenntnis der Materialien, womit man sich beschäftigt, und ihrer Tauglichkeit, zu dieser oder jener Absicht ein Kartengebäude zusammenzuflicken. Wenn Kritik der reinen Vernunft auch nur das allein geleistet hätte, diesen Unterschied zuerst vor Augen zu legen, so hätte sie dadurch schon mehr zur Aufklärung unseres Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen, als alle fruchtlosen Bemühungen, den transscendenten

Aufgaben der reinen Vernunft ein Genüge zu thun, die man von jeher unternommen hat, ohne jemals zu wähnen, daß man sich in einem ganz anderen Felde befände, als dem des Verstandes, und daher Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in einem Striche hernannte.

§ 42.

Alle reinen Verstandeserkenntnisse haben das an sich, daß sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben und ihre Grundsätze durch Erfahrung bestätigen lassen; dagegen die transcendenten Vernunfterkenntnisse sich, weder was ihre Ideeen betrifft, in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze jemals durch Erfahrung bestätigen noch widerlegen lassen; daher der dabei vielleicht einschleichende Irrtum durch nichts anderes, als reine Vernunft selbst, aufgedeckt werden kann, welches aber sehr schwer ist, weil eben diese Vernunft vermittelst ihrer Ideeen natürlicher Weise dialektisch wird, und dieser unvermeidliche Schein durch keine objektiven und dogmatischen Untersuchungen der Sachen, sondern bloß durch subjektive der Vernunft selbst, als einem Quell der Ideeen, in Schranken gehalten werden kann.

§ 43.

Es ist jederzeit in der Kritik mein größtes Augenmerk gewesen, wie ich nicht allein die Erkenntnisarten sorgfältig unterscheiden, sondern auch alle zu jeder derselben gehörige Begriffe aus ihrem gemeinschaftlichen Quell ableiten könnte, damit ich nicht allein dadurch, daß ich unterrichtet wäre, woher sie abstammen, ihren Gebrauch mit Sicherheit bestimmen könnte, sondern auch den noch nie vermuteten, aber unschätzbaren Vorteil hätte, die Vollständigkeit in der Aufzählung, Klassifizierung und Spezifizierung der Begriffe a priori, mithin nach Prinzipien zu erkennen. Ohne dieses ist in der Metaphysik alles lauter Rhapsodie, wo man niemals weiß, ob dessen, was man besitzt, genug ist, oder ob, und wo noch etwas fehlen möge. Freilich kann man diesen Vorteil auch nur in der reinen Philosophie haben, von dieser aber macht derselbe auch das Wesen aus.

Da ich den Ursprung der Kategorieen in den vier logischen Funktionen aller Urteile des Verstandes gefunden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideeen in den drei Funktionen der Vernunftschlüsse zu suchen; denn wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe (transcendentale Ideeen) gegeben sind, so könnten sie, wenn man sie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgends anders, als in derselben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, sofern sie bloß

die Form betrifft, das Logische der Vernunftschlüsse, sofern sie aber die Verstandesurteile in Ansehung einer oder der anderen Form a priori als bestimmt vorstellt, transcendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht.

Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Einteilung derselben in kategorische, hypothetische und disjunktive notwendig. Die darauf begründeten Vernunftbegriffe enthalten also erstlich die Idee des vollständigen Subjekts (Substantiale), zweitens die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen, drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen.*) Die erste Idee war psychologisch, die zweite kosmologisch, die dritte theologisch und da alle drei zu einer Dialektik Anlaß geben, doch jede auf ihre eigene Art, so gründete sich darauf die Einteilung der ganzen Dialektik der reinen Vernunft: in den Paralogismus, die Antinomie, und endlich das Ideal derselben; durch welche Ableitung man völlig sicher gestellt wird, daß alle Ansprüche der reinen Vernunft hier ganz vollständig vorgestellt sind, und kein einziger fehlen kann, weil das Vernunftvermögen selbst, als woraus sie allen ihren Ursprung nehmen, dadurch gänzlich ausgemessen wird.

§ 44.

Es ist bei dieser Betrachtung im Allgemeinen noch merkwürdig, daß die Vernunftideeen nicht etwa so, wie die Kategorieen, uns zum Gebrauche des Verstandes in Ansehung der Erfahrung irgend etwas nutzen, sondern in Ansehung desselben völlig entbehrlich, ja wohl gar den Maximen des Verstandeserkenntnisses der Natur entgegen und hinderlich, gleichwohl aber doch in anderer noch zu bestimmender Absicht notwendig sind. Ob die Seele eine einfache Substanz sei, oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgiltig sein, denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin in concreto verständständlich machen, und so ist er in Ansehung aller verhofften Einsicht

*) Im disjunktiven Urteile betrachten wir alle Möglichkeit, respektiv auf einen gewissen Begriff, als eingeteilt. Das ontologische Prinzip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten kommt jedem Dinge eines zu), welches zugleich das Prinzip aller disjunktiven Urteile ist, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als bestimmte angesehen wird. Dieses dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: daß die Vernunfthandlung in disjunktiven Vernunftschlüssen der Form nach mit derjenigen einerlei sei, wodurch sie die Idee eines Inbegriffs aller Realität zu Stande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädikate in sich enthält.

in die Ursache der Erscheinungen ganz leer, und kann zu keinem Prinzip der Erklärung dessen, was innere oder äußere Erfahrung an die Hand giebt, dienen. Ebensowenig können uns die kosmologischen Ideeen vom Weltanfange, oder der Weltewigkeit (a parte ante) dazu nutzen, um irgend eine Begebenheit in der Welt selbst daraus zu erklären. Endlich müssen wir nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchsten Wesens gezogen worden, enthalten, weil dieses nicht mehr Naturphilosophie ist, sondern ein Geständnis, daß es damit bei uns zu Ende gehe. Es haben also diese Ideeen eine ganz andere Bestimmung ihres Gebrauchs, als jene Kategorieen, durch die und die darauf gebauten Grundsätze Erfahrung selbst allererst möglich ward. Indessen würde doch unsere mühsame Analytik des Verstandes, wenn unsere Absicht auf nichts anderes, als bloße Naturerkenntnis, so wie sie in der Erfahrung gegeben werden kann, gerichtet wäre, auch ganz überflüssig sein; denn Vernunft verrichtet ihr Geschäft sowohl in der Mathematik, als Naturwissenschaft, auch ohne alle diese subtile Deduktion ganz sicher und gut; also vereinigt sich unsere Kritik des Verstandes mit den Ideeen der reinen Vernunft zu einer Absicht, welche über den Erfahrungsgebrauch des Verstandes hinausgesetzt ist, von welcher wir doch oben gesagt haben, daß er in diesem Betracht gänzlich unmöglich und ohne Gegenstand oder Bedeutung sei. Es muß aber dennoch zwischen dem, was zur Natur der Vernunft und des Verstandes gehört, Einstimmung sein, und jene muß zur Vollkommenheit der letzteren beitragen und kann sie unmöglich verwirren.

Die Auflösung dieser Frage ist folgende: die reine Vernunft hat unter ihren Ideeen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, zur Absicht, sondern fordert nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine Vollständigkeit der Prinzipien, aber nicht der Anschauungen und Gegenstände sein. Gleichwohl, um sich jene bestimmt vorzustellen, denkt sie sich solche, als die Erkenntnis eines Objekts, dessen Erkenntnis in Ansehung jener Regeln vollständig bestimmt ist, welches Objekt aber nur eine Idee ist, um die Verstandeserkenntnis der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe wie möglich zu bringen.

§ 45.

Vorläufige Bemerkung zur Dialektik der reinen Vernunft.

Wir haben oben §§ 33, 34 gezeigt, daß die Reinigkeit der Kategorieen von aller Beimischung sinnlicher Bestimmungen die Vernunft

verleiten könne, ihren Gebrauch gänzlich über alle Erfahrung hinaus auf Dinge an sich selbst auszudehnen, wiewohl, da sie selbst keine Anschauung finden, welche ihnen Bedeutung und Sinn in concreto verschaffen könnte, sie als bloß logische Funktionen, zwar ein Ding überhaupt vorstellen, aber für sich allein keinen bestimmten Begriff von irgend einem Dinge geben können. Dergleichen hyperbolische Objekte sind nun die, so man Noumena oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen) nennt, als z. B. Substanz, welche aber ohne Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird, oder eine Ursache, die aber nicht in der Zeit wirkte u. s. w., da man ihnen denn Prädikate beilegt, die bloß dazu dienen, die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung möglich zu machen, und gleichwohl alle Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Erfahrung möglich ist, von ihnen wegnimmt, wodurch jene Begriffe wiederum alle Bedeutung verlieren.

Es hat aber keine Gefahr, daß der Verstand von selbst, ohne durch fremde Gesetze gedrungen zu sein, über seine Grenzen so ganz mutwillig in das Feld von bloßen Gedankenwesen ausschweifen werde. Wenn aber die Vernunft, die mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verstandesregeln, als der immer noch bedingt ist, völlig befriedigt sein kann, Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert, so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um teils Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann, teils sogar (um sie zu vollenden) gänzlich außerhalb derselben Noumena zu suchen, an welche sie jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig ihre Haltung gleichwohl vollständig machen könne. Das sind nun die transcendentalen Ideeen, welche sie mögen nun nach dem wahren, aber verborgenen Zwecke der Naturbestimmung unserer Vernunft, nicht auf überschwengliche Begriffe, sondern bloß auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt sein, dennoch durch einen unvermeidlichen Schein dem Verstande einen transcendenten Gebrauch ablocken, der, obzwar betrüglich, dennoch durch keinen Vorsatz innerhalb den Grenzen der Erfahrung zu bleiben, sondern nur durch wissenschaftliche Belehrung und mit Mühe in Schranken gebracht werden kann.

§ 46.

1. Psychologische Idee.

Man hat schon längst angemerkt, daß uns an allen Substanzen das eigentliche Subjekt, nämlich das, was übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (als Prädikate) abgesondert worden, mithin das Substantiale

selbst, unbekannt sei, und über diese Schranken unserer Einsicht vielfältig Klagen geführt. Es ist aber hierbei wohl zu merken, daß der menschliche Verstand darüber nicht in Anspruch zu nehmen sei, daß er das Substantiale der Dinge nicht kennt, d. i. für sich allein bestimmen kann, sondern vielmehr darüber, daß er es, als eine bloße Idee, gleich einem gegebenen Gegenstande bestimmt zu erkennen verlangt. Die reine Vernunft fordert, daß wir zu jedem Prädikate eines Dinges sein ihm zugehöriges Subjekt, zu diesem aber, welches notwendiger Weise wiederum nur Prädikat ist, fernerhin sein Subjekt und so forthin ins Unendliche (oder so weit wir reichen) suchen sollen. Aber hieraus folgt, daß wir nichts, wozu wir gelangen können, für ein letztes Subjekt halten sollen, und daß das Substantiale selbst niemals von unserem noch so tief eindringenden Verstande, selbst wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt wäre, gedacht werden könne; weil die spezifische Natur unseres Verstandes darin besteht, alles diskursiv, d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädikate zu denken, wozu also das absolute Subjekt jederzeit fehlen muß. Daher sind alle realen Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen, sogar die Undurchdringlichkeit, die man sich immer nur als die Wirkung einer Kraft vorstellen muß, dazu uns das Subjekt fehlt.

Nun scheint es, als ob wir in dem Bewußtsein unserer selbst (dem denkenden Subjekt) dieses Substantiale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn alle Prädikate des inneren Sinnes beziehen sich auf das Ich, als Subjekt, und dieses kann nicht weiter als Prädikat irgend eines anderen Subjekts gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädikate auf ein Subjekt, nicht blos Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subjekt selbst, in der Erfahrung gegeben zu sein. Allein diese Erwartung wird vereitelt. Denn das Ich ist gar kein Begriff*), sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinnes, sofern wir es durch kein Prädikat weiter erkennen, mithin kann es zwar an sich kein Prädikat von einem anderen Dinge sein, aber ebensowenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjekts, sondern nur, wie in allen anderen Fällen, die Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subjekt derselben. Gleichwohl ver-

*) Wäre die Vorstellung der Apperception, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädikat von anderen Dingen gebraucht werden können, oder solche Prädikate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr, als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht.

anlaßt diese Idee (die gar wohl dazu dient, als regulatives Prinzip alle materialistische Erklärungen der inneren Erscheinungen unserer Seele gänzlich zu vernichten) durch einen ganz natürlichen Mißverstand ein sehr scheinbares Argument, um, aus diesem vermeinten Erkenntnis von dem Substantiale unseres denkenden Wesens, seine Natur, sofern die Kenntnis derselben ganz außer den Inbegriff der Erfahrung hinaus fällt, zu schließen.

§ 47.

Dieses denkende Selbst (die Seele) mag nun aber auch als das letzte Subjekt des Denkens, was selbst nicht weiter als Prädikat eines anderen Dinges vorgestellt werden kann, Substanz heißen; so bleibt dieser Begriff doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit, als das, was den Begriff der Substanzen in der Erfahrung fruchtbar macht, bewiesen werden kann.

Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz, als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses ist bei der ersten Analogie der Erfahrung hinreichend dargethan worden, und will man sich diesem Beweise nicht ergeben, so darf man nur den Versuch selbst anstellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjekts, was selbst nicht als Prädikat eines anderen Dinges existiert, zu beweisen, daß sein Dasein durchaus beharrlich sei, und daß es weder an sich selbst, noch durch irgend eine Natursache entstehen oder vergehen könne. Dergleichen synthetische Sätze a priori können niemals an sich selbst, sondern jederzeit nur in Beziehung auf Dinge, als Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bewiesen werden.

§ 48.

Wenn wir also aus dem Begriffe der Seele als Substanz auf Beharrlichkeit derselben schließen wollen, so kann dieses von ihr doch nur zum Behuf möglicher Erfahrung, und nicht von ihr, als einem Dinge an sich selbst und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. Nun ist die subjektive Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung das Leben; folglich kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geschlossen werden, denn der Tod des Menschen ist das Ende aller Erfahrung, was die Seele als einen Gegenstand derselben betrifft, wofern nicht das Gegenteil dargethan wird, als wovon eben die Frage ist. Also kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menschen (deren Beweis man uns wohl schenken wird), aber nicht nach dem Tode (als woran uns eigentlich gelegen ist) dargethan werden, und zwar

aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begriff der Substanz, sofern er mit dem Begriff der Beharrlichkeit als notwendig verbunden angesehen werden soll, dieses nur nach einem Grundsatze möglicher Erfahrung und also auch nur zum Behuf derselben sein kann.*)

§ 49.

Daß unseren äußeren Wahrnehmungen etwas Wirkliches außer uns nicht bloß korrespondiere, sondern auch korrespondieren müsse, kann gleichfalls niemals als Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wohl aber zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses will soviel sagen: daß etwas auf empirische Art, mithin als Erscheinung im Raume außer uns sei, kann man gar wohl beweisen; denn mit anderen Gegenständen, als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu thun, eben darum, weil sie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können, und also für uns nichts sind. Empirisch außer mir ist das, was im Raume angeschaut wird, und da dieser samt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen ebensowohl ihre objektive Wahrheit beweiset, als die Verknüpfung der Erscheinungen des inneren Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des inneren Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äußeren Erfahrung

*) Es ist in der That sehr merkwürdig, daß die Metaphysiker jederzeit so sorglos über den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanzen weggeschlüpft sind, ohne jemals einen Beweis davon zu versuchen; ohne Zweifel, weil sie sich, sobald sie es mit dem Begriffe Substanz anfingen, von allen Beweistümern gänzlich verlassen sahen. Der gemeine Verstand, der wohl gar inne ward, daß ohne diese Voraussetzung keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich sei, ersetzte diesen Mangel durch ein Postulat; denn aus der Erfahrung selbst konnte er diesen Grundsatz nimmermehr ziehen, teils weil sie die Materien (Substanzen) bei allen ihren Veränderungen und Auflösungen nicht soweit verfolgen kann, um den Stoff immer unvermindert anzutreffen, teils weil der Grundsatz Notwendigkeit enthält, die jederzeit das Zeichen eines Prinzips a priori ist. Nun wandten sie diesen Grundsatz getrost auf den Begriff der Seele als einer Substanz an, und schlossen auf eine notwendige Fortdauer derselben nach dem Tode des Menschen (vornehmlich da die Einfachheit dieser Substanz, welche aus der Unteilbarkeit des Bewußtseins gefolgert ward, sie wegen des Unterganges durch Auflösung sicherte). Hätten sie die echte Quelle dieses Grundsatzes gefunden, welches aber weit tiefere Untersuchungen erforderte, als sie jemals anzufangen Lust hatten, so würden sie gesehen haben, daß jenes Gesetz der Beharrlichkeit der Substanzen nur zum Behuf der Erfahrung stattfinde und daher nur auf Dinge, sofern sie in der Erfahrung erkannt und mit anderen verbunden werden sollen, niemals aber von ihnen auch unangesehen aller möglichen Erfahrung, mithin auch nicht von der Seele nach dem Tode gelten könne.

ebensowohl der Wirklichkeit der Körper, als äußerer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der inneren Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewußt, die ich auch nur, als einen Gegenstand des inneren Sinnes, durch Erscheinungen, die einen inneren Zustand ausmachen, erkenne, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist. Der Cartesianische Idealismus unterscheidet also nur äußere Erfahrung vom Traume, und die Gesetzmäßigkeit, als ein Kriterium der Wahrheit der ersteren, von der Regellosigkeit und dem falschen Schein der letzteren. Er setzt in beiden Raum und Zeit als Bedingungen des Daseins der Gegenstände voraus und fragt nur, ob die Gegenstände äußerer Sinne wirklich im Raume anzutreffen seien, die wir darin im Wachen setzen, so wie der Gegenstand des inneren Sinnes, die Seele, wirklich in der Zeit ist, d. i. ob Erfahrung sichere Kriterien der Unterscheidung von Einbildung bei sich führe. Hier läßt sich der Zweifel nun leicht heben, und wir heben ihn auch jederzeit im gemeinen Leben dadurch, daß wir die Verknüpfung der Erscheinungen in beiden nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung untersuchen, und können, wenn die Vorstellung äußerer Dinge damit durchgehends übereinstimmt, nicht zweifeln, daß sie nicht wahrhafte Erfahrung ausmachen sollten. Der materiale Idealismus, da Erscheinungen als Erscheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, läßt also sich sehr leicht heben, und es ist eine eben so sichere Erfahrung, daß Körper außer uns (im Raume) existieren, als daß Ich selbst, nach der Vorstellung des inneren Sinnes (in der Zeit) da bin; denn der Begriff: außer uns, bedeutet nur die Existenz im Raume. Da aber das Ich, in dem Satze: Ich bin, nicht bloß den Gegenstand der inneren Anschauung (in der Zeit), sondern das Subjekt des Bewußtseins, so wie Körper nicht bloß die die äußere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst bedeutet, was dieser Erscheinung zum Grunde liegt; so kann die Frage: ob die Körper (als Erscheinungen des äußeren Sinnes) außer meinen Gedanken als Körper existieren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage: ob ich selbst als Erscheinung des inneren Sinnes (Seele nach der empirischen Psychologie) außer meiner Vorstellungskraft in der Zeit existiere, denn diese muß ebensowohl verneint werden. Auf solche Weise ist alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden und gewiß. Der formale Idealismus (sonst von mir der transcendentale genannt) hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf. Denn wenn der Raum nichts, als eine Form meiner

Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir eben so wirklich, als ich selbst, und es kommt nur auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und Erscheinungen in ihm sind etwas außer uns Existierendes, so können alle Kriterien der Erfahrung außer unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände außer uns beweisen.

§ 50.

II. Kosmologische Idee.

Dieses Produkt der reinen Vernunft in ihrem transcendenten Gebrauch ist das merkwürdigste Phänomen derselben, welches auch unter allen am kräftigsten wirkt, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik der Vernunft zu bewegen.

Ich nenne diese Idee deswegen kosmologisch, weil sie ihr Objekt jederzeit nur in der Sinnenwelt nimmt, auch keine andere, als die, deren Gegenstand ein Objekt der Sinne ist, braucht, mithin sofern einheimisch und nicht transcendent, folglich bis dahin noch keine Idee ist; dahingegen die Seele sich als eine einfache Substanz denken, schon so viel heißt, als sich einen Gegenstand denken (das Einfache), dergleichen den Sinnen gar nicht vorgestellt werden können. Demungeachtet erweitert doch die kosmologische Idee die Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung (diese mag mathematisch oder dynamisch sein) so sehr, daß Erfahrung ihr niemals gleichkommen kann, und ist also in Ansehung dieses Punktes immer eine Idee, deren Gegenstand niemals adäquat in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann.

§ 51.

Zuerst zeigt sich hier der Nutzen eines Systems der Kategorieen so deutlich und unverkennbar, daß, wenn es auch nicht mehrere Beweistümer desselben gäbe, dieser allein ihre Unentbehrlichkeit im System der reinen Vernunft hinreichend darthun würde. Es sind solcher transcendenten Ideeen nicht mehr, als vier, so viel als Klassen der Kategorieen; in jeder derselben aber gehen sie nur auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Diesen kosmologischen Ideeen gemäß giebt es auch nur viererlei dialektische Behauptungen der reinen Vernunft, die, da sie dialektisch sind, dadurch selbst beweisen, daß einer jeden nach ebenso scheinbaren Grundsätzen der reinen Vernunft ein ihm widersprechender entgegensteht, welchen Widerstreit keine metaphysische Kunst der subtilsten Distinktion verhüten kann, sondern die den Philosophen nötigt, zu den ersten Quellen

der reinen Vernunft selbst zurückzugehen. Diese nicht etwa beliebig erdachte, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie enthält nun folgende vier Sätze samt ihren Gegensätzen.

1.

Satz:

Die Welt hat der Zeit und dem Raume nach einen Anfang (Grenze).

Gegensatz:

Die Welt ist der Zeit und dem Raume nach unendlich.

2.

Satz:

Alles in der Welt besteht aus dem Einfachen.

Gegensatz:

Es ist nichts Einfaches, sondern alles ist zusammengesetzt.

3.

Satz:

Es giebt in der Welt Ursachen durch Freiheit.

Gegensatz:

Es ist keine Freiheit, sondern alles ist Natur.

4.

Satz:

In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein notwendig Wesen.

Gegensatz:

Es ist in ihr nichts notwendig, sondern in dieser Reihe ist alles zufällig.

§ 52a.

Hier ist nun das seltsamste Phänomen der menschlichen Vernunft, wovon sonst kein Beispiel in irgend einem anderen Gebrauch derselben gezeigt werden kann. Wenn wir, wie es gewöhnlich geschieht, uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken, wenn wir die Grundsätze ihrer Verbindung als allgemein von Dingen an sich selbst und nicht bloß von der Erfahrung geltende Grundsätze annehmen, wie denn dieses ebenso gewöhnlich, ja ohne innere Kritik unvermeidlich ist; so thut sich ein nicht vermuteter Widerstreit hervor, der niemals auf dem gewöhnlichen dogmatischen Wege beigelegt werden kann, weil sowohl Satz, als Gegensatz durch gleich einleuchtende klare und unwiderstehliche Beweise dargethan werden können, — denn für die Richtigkeit aller dieser Beweise bürge ich mich, — und die Vernunft sich also mit sich selbst entzweit sieht, ein Zustand, über den der Skeptiker

frohlockt, der kritische Philosoph aber in Nachdenken und Unruhe versetzt werden muß.

§ 52b.

Man kann in der Metaphysik auf mancherlei Weise herumpfuschen, ohne eben zu besorgen, daß man auf Unwahrheit werde betreten werden. Denn wenn man sich nur nicht selbst widerspricht, welches in synthetischen, obgleich gänzlich erdichteten Sätzen gar wohl möglich ist, so können wir in allen solchen Fällen, wo die Begriffe, die wir verknüpfen, bloße Ideeen sind, die gar nicht (ihrem ganzen Inhalte nach) in der Erfahrung gegeben werden können, niemals durch Erfahrung widerlegt werden. Denn wie wollten wir es durch Erfahrung ausmachen: ob die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe? ob Materie ins Unendliche teilbar sei, oder aus einfachen Teilen bestehe? Dergleichen Begriffe lassen sich in keiner, auch der größtmöglichsten Erfahrung geben, mithin die Unrichtigkeit des behauptenden oder verneinenden Satzes durch diesen Probierstein nicht entdecken.

Der einzige mögliche Fall, da die Vernunft ihre geheime Dialektik, die fälschlich für Dogmatik ausgiebt, wider ihren Willen offenbarte, wäre der, wenn sie auf einen allgemein zugestandenen Grundsatz eine Behauptung gründete, und aus einem anderen, ebenso beglaubigten, mit der größten Richtigkeit der Schlußart gerade das Gegenteil folgerte. Dieser Fall ist hier nun wirklich und zwar in Ansehung vier natürlicher Vernunftideeen, woraus vier Behauptungen einerseits, und ebensoviel Gegenbehauptungen andererseits, jede mit richtiger Konsequenz aus allgemein zugestandenen Grundsätzen, entspringen und dadurch den dialektischen Schein der reinen Vernunft im Gebrauch dieser Grundsätze offenbaren, der sonst auf ewig verborgen sein müßte.

Hier ist also ein entscheidender Versuch, der uns notwendig eine Unrichtigkeit entdecken muß, die in den Voraussetzungen der Vernunft verborgen liegt.*) Von zwei einander widersprechenden Sätzen können nicht alle beide falsch sein, außer wenn der Begriff selbst widersprechend

*) Ich wünsche daher, daß der kritische Leser sich mit dieser Antinomie hauptsächlich beschäftige, weil die Natur selbst sie aufgestellt zu haben scheint, um die Vernunft in ihren dreisten Anmaßungen stutzig zu machen und zur Selbstprüfung zu nötigen. Jeden Beweis, den ich für die Thesis sowohl, als Antithesis gegeben habe, mache ich mich anheischig zu verantworten und dadurch die Gewißheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzuthun. Wenn der Leser nun durch diese seltsame Erscheinung dahin gebracht wird, zu der Prüfung der dabei zum Grunde liegenden Voraussetzung zurückzugehen, so wird er sich gezwungen fühlen, die erste Grundlage aller Erkenntnis der reinen Vernunft mit mir tiefer zu untersuchen.

ist, der beiden zum Grunde liegt; z. B. die zwei Sätze: ein viereckigter Zirkel ist rund, und ein viereckigter Zirkel ist nicht rund, sind beide falsch. Denn was den ersten betrifft, so ist es falsch, daß der genannte Zirkel rund sei, weil er verviereckigt ist, es ist aber auch falsch, daß er nicht rund d. i. eckigt sei, weil er ein Zirkel ist. Denn darin besteht eben das logische Merkmal der Unmöglichkeit eines Begriffs, daß unter desselben Voraussetzung zwei widersprechende Sätze zugleich falsch sein würden, mithin, weil kein Drittes zwischen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff gar nichts gedacht wird.

§ 52c.

Nun liegt den zwei ersteren Antinomieen, die ich mathematische nenne, weil sie sich mit der Hinzusetzung oder Teilung des Gleichartigen beschäftigen, ein solcher widersprechender Begriff zum Grunde; und daraus erkläre ich, wie es zugehe, daß Thesis sowohl, als Antithesis bei beiden falsch sind.

Wenn ich von Gegenständen in Zeit nnd Raum rede, so rede ich nicht von Dingen an sich selbst, darum, weil ich von diesen nichts weiß, sondern nur von Dingen in der Erscheinung, d. i. von der Erfahrung, als einer besonderen Erkenntnisart der Objekte, die dem Menschen allein vergönnt ist. Was ich nun im Raume oder in der Zeit denke, von dem muß ich nicht sagen, daß es an sich selbst, auch ohne diesen meinen Gedanken, im Raume und in der Zeit sei; denn da würde ich mir selbst widersprechen, weil Raum und Zeit, samt den Erscheinungen in ihnen, nichts an sich selbst und außer meinen Vorstellungen Existierendes, sondern selbst nur Vorstellungsarten sind, und es offenbar widersprechend ist, zu sagen, daß eine bloße Vorstellungsart auch außer unserer Vorstellung existiere. Die Gegenstände also der Sinne existieren nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieselbe, oder vor ihr ihnen eine eigene für sich bestehende Existenz zu geben, heißt so viel, als sich vorstellen, Erfahrung sei auch ohne Erfahrung, oder vor derselben wirklich.

Wenn ich nun nach der Weltgröße, dem Raume und der Zeit nach, frage, so ist es für alle meine Begriffe eben so unmöglich zu sagen, sie sei unendlich, als, sie sei endlich. Denn keines von beiden kann in der Erfahrung enthalten sein, weil weder von einem unendlichen Raume oder unendlicher verflossener Zeit, noch der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum oder eine vorhergehende leere Zeit Erfahrung möglich ist; das sind nur Ideeen. Also müßte diese, auf die eine oder die andere Art bestimmte Größe der Welt in ihr selbst liegen, abgesondert von aller Erfahrung. Dieses widerspricht aber dem

Begriffe einer Sinnenwelt, die nur ein Inbegriff der Erscheinung ist, deren Dasein und Verknüpfung nur in der Vorstellung, nämlich der Erfahrung, stattfindet, weil sie nicht Sache an sich, sondern selbst nichts, als Vorstellungsart ist. Hieraus folgt, daß, da der Begriff einer für sich existierenden Sinnenwelt in sich selbst widersprechend ist, die Auflösung des Problems wegen ihrer Größe auch jederzeit falsch sein werde, man mag sie nun bejahend oder verneinend versuchen.

Eben dieses gilt von der zweiten Antinomie, die die Teilung der Erscheinungen betrifft. Denn diese sind bloße Vorstellungen, und die Teile existieren bloß in der Vorstellung derselben, mithin in der Teilung, d. i. in einer möglichen Erfahrung, darin sie gegeben werden, und jene geht nur so weit, als diese reicht. Anzunehmen, daß eine Erscheinung, z. B. die des Körpers, alle Teile vor aller Erfahrung an sich selbst enthalte, zu denen nur immer mögliche Erfahrung gelangen kann, heißt: einer bloßen Erscheinung, die nur in der Erfahrung existieren kann, doch zugleich eine eigene vor Erfahrung vorhergehende Existenz geben, oder zu sagen, daß bloße Vorstellungen da sind, ehe sie in der Vorstellungskraft angetroffen werden, welches sich widerspricht, und mithin auch jede Auflösung der mißverstandenen Aufgabe, man mag darin behaupten, die Körper bestehen an sich aus unendlich viel Teilen, oder einer endlichen Zahl einfacher Teile.

§ 53.

In der ersten Klasse der Antinomie (der mathematischen) bestand die Falschheit der Voraussetzung darin, daß, was sich widerspricht (nämlich Erscheinung als Sache an sich selbst), als vereinbar in einem Begriffe vorgestellt wurde. Was aber die zweite, nämlich dynamische Klasse der Antinomie betrifft, so besteht die Falschheit der Voraussetzung darin: daß, was vereinbar ist, als widersprechend vorgestellt wird, folglich, da im ersteren Falle alle beide einander entgegengesetzte Behauptungen falsch waren, hier wiederum solche, die durch bloßen Mißverstand einander entgegengesetzt werden, alle beide wahr sein können.

Die mathematische Verknüpfung nämlich setzt notwendig Gleichartigkeit des Verknüpften (im Begriffe der Größe) voraus, die dynamische erfordert dieses keineswegs. Wenn es auf die Größe des Ausgedehnten ankommt, so müssen alle Teile unter sich, und mit dem Ganzen gleichartig sein; dagegen in der Verknüpfung der Ursache und Wirkung kann zwar auch Gleichartigkeit angetroffen werden, aber sie ist nicht notwendig; denn der Begriff der Kausalität (vermittelst dessen durch Etwas etwas ganz davon Verschiedenes gesetzt wird) erfordert sie wenigstens nicht.

Würden die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Ebenso, wenn das Subjekt der Freiheit gleich den übrigen Gegenständen als bloße Erscheinung vorgestellt würde, so könnte ebensowohl der Widerspruch nicht vermieden werden; denn es würde ebendasselbe von einerlei Gegenstande in derselben Bedeutung zugleich bejaht und verneint werden. Ist aber Naturnotwendigkeit bloß auf Erscheinungen bezogen, und Freiheit bloß auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Kausalität annimmt oder zugiebt, so schwer oder unmöglich es auch sein möchte, die von der letzteren Art begreiflich zu machen.

In der Erscheinung ist jede Wirkung eine Begebenheit, oder etwas, das in der Zeit geschieht; vor ihr muß, nach dem allgemeinen Naturgesetze, eine Bestimmung der Kausalität ihrer Ursache (ein Zustand derselben) vorhergehen, worauf sie nach einem beständigen Gesetze folgt. Aber diese Bestimmung der Ursache zur Kausalität muß auch etwas sein, was sich ereignet oder geschieht; die Ursache muß angefangen haben zu handeln, denn sonst ließe sich zwischen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer gewesen, so wie die Kausalität der Ursache. Also muß unter Erscheinungen die Bestimmung der Ursache zum Wirken auch entstanden, und mithin ebensowohl, als ihre Wirkung, eine Begebenheit sein, die wiederum ihre Ursache haben muß u. s. w., und folglich Naturnotwendigkeit die Bedingung sein, nach welcher die wirkenden Ursachen bestimmt werden. Soll dagegen Freiheit eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen sein, so muß sie, respective auf die letzteren als Begebenheiten, ein Vermögen sein, sie von selbst (sponte) anzufangen, d. i. ohne daß die Kausalität der Ursache selbst anfangen dürfte, und daher eines anderen, ihren Anfang bestimmenden Grundes benötigt wäre. Alsdenn aber müßte die Ursache, ihrer Kausalität nach, nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes stehen, d. i. gar nicht Erscheinung sein, d. i. sie müßte als ein Ding an sich selbst, die Wirkungen aber allein als Erscheinungen angenommen werden.*) Kann man einen solchen Einfluß der Ver-

*) Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältnisse des Intellektuellen, als Ursache, zur Erscheinung, als Wirkung, statt. Daher können wir der Materie in Ansehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch sie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, obschon diese Handlung aus innerem Prinzip geschieht. Ebensowenig können wir für reine Verstandeswesen, z. B. Gott, sofern seine Handlung immanent ist, keinen Begriff von Freiheit angemessen finden. Denn seine Handlung, obzwar unabhängig von äußeren bestimmenden Ursachen,

standeswesen auf Erscheinungen ohne Widerspruch denken, so wird zwar aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnotwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit ebendemselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das andere mal als einem Dinge an sich selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden können.

Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht bloß mit seinen subjektiv bestimmenden Gründen, welche die Natururſachen seiner Handlungen sind, in Verknüpfung steht und sofern das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Erscheinungen gehört, sondern auch auf objektive Gründe, die bloß Ideeen sind, bezogen wird, sofern sie dieses Vermögen bestimmen können; welche Verknüpfung durch Sollen ausgedrückt wird. Dieses Vermögen heißt Vernunft, und sofern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objektiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst, deren Möglichkeit, wie nämlich das Sollen, was doch noch nie geschehen ist, die Thätigkeit desselben bestimme und Ursache von Handlungen sein könne, deren Wirkung Erscheinung in der Sinnenwelt ist, wir gar nicht begreifen können. Indessen würde doch die Kausalität der Vernunft in Ansehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freiheit sein, sofern objektive Gründe, die selbst Ideeen sind, in Ansehung ihrer als bestimmend angesehen werden. Denn ihre Handlung hinge alsdann nicht an subjektiven, mithin auch keinen Zeitbedingungen und also auch nicht vom Naturgesetze ab, das diese zu bestimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein, aus Prinzipien, ohne Einfluß der Umstände der Zeit oder des Orts, Handlungen die Regel geben.

Was ich hier anführe, gilt nur als Beispiel zur Verständlichkeit und gehört nicht notwendig zu unserer Frage, welche, unabhängig

---

ist dennoch in seiner ewigen Vernunft, mithin der göttlichen Natur, bestimmt. Nur wenn durch eine Handlung etwas anfangen soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen sein soll (z. B. Anfang der Welt), da erhebt sich die Frage, ob die Kausalität der Ursache selbst auch anfangen müsse, oder ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne daß ihre Kausalität selbst anfängt. Im ersteren Falle ist der Begriff dieser Kausalität ein Begriff der Naturnotwendigkeit, im zweiten der Freiheit. Hieraus wird der Leser ersehen, daß, da ich Freiheit als das Vermögen eine Begebenheit von selbst anzufangen erklärte, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphysik ist.

von Eigenschaften, die wir in der wirklichen Welt antreffen, aus bloßen Begriffen entschieden werden muß.

Nun kann ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, sofern sie Erscheinungen sind (in irgend einer Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Naturnotwendigkeit; ebendieselben Handlungen aber, bloß respektive auf das vernünftige Subjekt und dessen Vermögen, nach bloßer Vernunft zu handeln, sind frei. Denn was wird zur Naturnotwendigkeit erfordert? Nichts weiter, als die Bestimmbarkeit jeder Begebenheit der Sinnenwelt nach beständigen Gesetzen, mithin eine Beziehung auf Ursache in der Erscheinung, wobei das Ding an sich selbst, was zum Grunde liegt, und dessen Kausalität unbekannt bleibt. Ich sage aber: das Naturgesetz bleibt, es mag nun das vernünftige Wesen aus Vernunft, mithin durch Freiheit, Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt sein, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen. Denn ist das Erste, so geschieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erscheinung jederzeit beständigen Gesetzen gemäß sein wird; ist das Zweite und die Handlung geschieht nicht nach Prinzipien der Vernunft, so ist sie den empirischen Gesetzen der Sinnlichkeit unterworfen, und in beiden Fällen hängen die Wirkungen nach beständigen Gesetzen zusammen; mehr verlangen wir aber nicht zur Naturnotwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im ersten Falle ist Vernunft die Ursache dieser Naturgesetze und ist also frei, im zweiten Falle laufen die Wirkungen nach bloßen Naturgesetzen der Sinnlichkeit, darum, weil die Vernunft keinen Einfluß auf sie ausübt; sie, die Vernunft, wird aber darum nicht selbst durch die Sinnlichkeit bestimmt (welches unmöglich ist) und ist daher auch in diesem Falle frei. Die Freiheit hindert also nicht das Naturgesetz der Erscheinungen, so wenig, wie dieses der Freiheit des praktischen Vernunftsgebrauchs, der mit Dingen an sich selbst, als bestimmenden Gründen, in Verbindung steht, Abbruch thut.

Hierdurch wird also die praktische Freiheit, nämlich diejenige, in welcher die Vernunft nach objektiv-bestimmenden Gründen Kausalität hat, gerettet, ohne daß der Naturnotwendigkeit in Ansehung ebenderselben Wirkungen, als Erscheinungen, der mindeste Eintrag geschieht. Eben dieses kann auch zur Erläuterung desjenigen, was wir wegen der transscendentalen Freiheit und deren Vereinbarung mit Naturnotwendigkeit (in demselben Subjekte, aber nicht in einer und derselben Beziehung genommen) zu sagen hatten, dienlich sein. Denn was diese betrifft, so ist ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens aus

objektiven Ursachen, respektive auf diese bestimmenden Gründe immer ein erster Anfang, obgleich dieselbe Handlung in der Reihe der Erscheinungen nur ein subalterner Anfang ist, vor welchem ein Zustand der Ursache vorhergehen muß, der sie bestimmt und selbst ebenso von einer nah vorhergehenden bestimmt wird; so daß man sich an vernünftigen Wesen, oder überhaupt an Wesen, sofern ihre Kausalität in ihnen als Dingen an sich selbst bestimmt wird, ohne in Widerspruch mit Naturgesetzen zu geraten, ein Vermögen denken kann, eine Reihe von Zuständen von selbst anzufangen. Denn das Verhältnis der Handlung zu objektiven Vernunftgründen ist kein Zeitverhältnis; hier geht das, was die Kausalität bestimmt, nicht der Zeit nach vor der Handlung vorher, weil solche bestimmende Gründe nicht Beziehung der Gegenstände auf Sinne, mithin nicht auf Ursachen in der Erscheinung, sondern bestimmende Ursachen, als Dinge an sich selbst, die nicht unter Zeitbedingungen stehen, vorstellen. So kann die Handlung in Ansehung der Kausalität der Vernunft als erster Anfang, in Ansehung der Reihe der Erscheinungen aber doch zugleich als ein bloß subordinierter Anfang angesehen, und ohne Widerspruch in jenem Betracht als frei, in diesem (da sie bloß Erscheinung ist) als der Naturnotwendigkeit unterworfen angesehen werden.

Was die vierte Antinomie betrifft, so wird sie auf die ähnliche Art gehoben, wie der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der dritten. Denn wenn die Ursache der Erscheinung nur von der Ursache der Erscheinungen, sofern sie als Ding an sich selbst gedacht werden kann, unterschieden wird, so können beide Sätze wohl neben einander bestehen, nämlich daß von der Sinnenwelt überall keine Ursache (nach ähnlichen Gesetzen der Kausalität) stattfinde, deren Existenz schlechthin notwendig sei, imgleichen andererseits, daß diese Welt dennoch mit einem notwendigen Wesen als ihrer Ursache (aber von anderer Art und nach einem anderen Gesetze) verbunden sei; welcher zwei Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Mißverstande beruht, das, was bloß von Erscheinungen gilt, über Dinge an sich selbst auszudehnen und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen.

§ 54.

Dies ist nun die Aufstellung und Auflösung der ganzen Antinomie, darin sich die Vernunft bei der Anwendung ihrer Prinzipien auf die Sinnenwelt verwickelt findet, und wovon auch jene (die bloße Aufstellung) sogar allein schon ein beträchtliches Verdienst um die Kenntnis der menschlichen Vernunft sein würde, wenngleich die Auflösung dieses Widerstreits den Leser, der hier einen natürlichen Schein

zu bekämpfen hat, welcher ihm nur neuerlich als ein solcher vorgestellt worden, nachdem er ihn bisher immer für wahr gehalten, noch nicht völlig befriedigen sollte. Denn eine Folge hiervon ist doch unausbleiblich, nämlich daß, weil es ganz unmöglich ist, aus diesem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst herauszukommen, so lange man die Gegenstände, der Sinnenwelt für Sachen an sich selbst nimmt, und nicht für das, was sie in der That sind, nämlich bloße Erscheinungen, der Leser dadurch genötigt werde, die Deduktion aller unserer Erkenntnis a priori und die Prüfung derjenigen, die ich davon gegeben habe, nochmals vorzunehmen, um darüber zur Entscheidung zu kommen. Mehr verlange ich jetzt nicht; denn wenn er sich bei dieser Beschäftigung nur allererst tief genug in die Natur der reinen Vernunft hinein gedacht hat, so werden die Begriffe, durch welche die Auflösung des Widerstreits der Vernunft allein möglich ist, ihm schon geläufig, ohne welchen Umstand ich selbst von dem aufmerksamsten Leser völligen Beifall nicht erwarten kann.

§ 55.

3. Theologische Idee.

Die dritte transscendentale Idee, die zu dem allerwichtigsten, aber, wenn er bloß spekulativ betrieben wird, überschwenglichen (transscendenten) und eben dadurch dialektischen Gebrauch der Vernunft Stoff giebt, ist das Ideal der reinen Vernunft. Da die Vernunft hier nicht, wie bei der psychologischen und kosmologischen Idee, von der Erfahrung anhebt und durch Steigerung der Gründe, wo möglich, zur absoluten Vollständigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird, sondern gänzlich abbricht und aus bloßen Begriffen von dem, was die absolute Vollständigkeit eines Dinges überhaupt ausmachen würde, mithin vermittelst der Idee eines höchst vollkommnen Urwesens zur Bestimmung der Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller anderen Dinge herabgeht; so ist hier die bloße Voraussetzung eines Wesens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behuf der Erfahrung, um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird, d. i. die Idee von dem Verstandesbegriffe leichter, wie in den vorigen Fällen, zu unterscheiden. Daher konnte hier der dialektische Schein, welcher daraus entspringt, daß wir die subjektiven Bedingungen unseres Denkens für objektive Bedingungen der Sachen selbst und eine notwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft für ein Dogma halten, leicht vor Augen gestellt werden, und ich habe daher nichts weiter über die An=

maßungen der transscendentalen Theologie zu erinnern, da das, was die Kritik hierüber sagt, faßlich, einleuchtend und entscheidend ist.

§ 56.

Allgemeine Anmerkung zu den transscendentalen Ideeen.

Die Gegenstände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, sind uns in vielerlei Absicht unbegreiflich, und es können viele Fragen, auf die uns das Naturgesetz führt, wenn sie bis zu einer gewissen Höhe, aber immer diesen Gesetzen gemäß getrieben werden, gar nicht aufgelöst werden, z. B. woher Materien einander anziehen? Allein wenn wir die Natur ganz und gar verlassen, oder im Fortgange ihrer Verknüpfung alle mögliche Erfahrung übersteigen, mithin uns in bloße Ideeen vertiefen, alsdenn können wir nicht sagen, daß uns der Gegenstand unbegreiflich sei und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege; denn wir haben es alsdenn gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Objekten, sondern bloß mit Begriffen zu thun, die in unserer Vernunft lediglich ihren Ursprung haben, und mit bloßen Gedankenwesen, in Ansehung deren alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derselben entspringen müssen, aufgelöst werden können, weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings vollständige Rechenschaft geben kann und muß.*) Da die psychologischen, kosmologischen und theologischen Ideeen lauter reine Vernunftbegriffe sind, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, so sind uns die Fragen, die uns die Vernunft in Ansehung ihrer vorgelegt, nicht durch die Gegenstände, sondern durch bloße Maximen der Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen aufgegeben, und müssen insgesamt hinreichend beantwortet werden können, welches auch dadurch geschieht, daß man zeigt, daß sie Grundsätze sind, unseren Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollstän-

---

*) Herr Platner in seinen Aphorismen sagt daher mit Scharfsinnigkeit § 728, 729: „Wenn die Vernunft ein Kriterium ist, so kann kein Begriff möglich sein, welcher der menschlichen Vernunft unbegreiflich ist. — In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit statt. Hier entsteht die Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideeen." — Es klingt also nur parador und ist übrigens nicht befremdlich, zu sagen, in der Natur sei uns Vieles unbegreiflich z. B. das Zeugungsvermögen), wenn wir aber noch höher steigen und selbst über die Natur hinausgehen, so werde uns wieder alles begreiflich; denn wir verlassen alsdenn ganz die Gegenstände, die uns gegeben werden können, und beschäftigen uns bloß mit Ideeen, bei denen wir das Gesetz, welches die Vernunft durch sie dem Verstande zu seinem Gebrauch in der Erfahrung vorschreibt, gar wohl begreifen können, weil es ihr eigenes Produkt ist.

digkeit und synthetischen Einheit zu bringen, und sofern bloß von der Erfahrung, aber im Ganzen derselben gelten.

Obgleich aber ein absolutes Ganze der Erfahrung unmöglich ist, so ist doch die Idee eines Ganzen der Erkenntnis nach Prinzipien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine besondere Art der Einheit, nämlich die von einem System, verschaffen kann, ohne die unser Erkenntnis nichts, als Stückwerk ist, und zum höchsten Zwecke (der immer nur das System aller Zwecke ist) nicht gebraucht werden kann; ich verstehe aber hier nicht bloß den praktischen, sondern auch den höchsten Zweck des spekulativen Gebrauchs der Vernunft.

Die transscendentalen Ideeen drücken also die eigentümliche Bestimmung der Vernunft aus, nämlich als eines Prinzips der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs. Wenn man aber diese Einheit der Erkenntnisart dafür ansieht, als ob sie dem Objekte der Erkenntnis anhänge, wenn man sie, die eigentlich bloß regulativ ist, für konstitutiv hält und sich überredet, man könne vermittelst dieser Ideeen seine Kenntnis weit über alle mögliche Erfahrung mithin auf transscendente Art erweitern, da sie doch bloß dazu dient, Erfahrung in ihr selbst der Vollständigkeit so nahe wie möglich zu bringen, d. i. ihren Fortgang durch nichts einzuschränken, was zur Erfahrung nicht gehören kann, so ist dieses ein bloßer Mißverstand in Beurteilung der eigentlichen Bestimmung unserer Vernunft und ihrer Grundsätze, und eine Dialektik, die teils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, teils die Vernunft mit sich selbst entzweit.

Beschluß.

Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft.

§. 57.

Nach den allerklarsten Beweisen, die wir oben gegeben haben, würde es Ungereimtheit sein, wenn wir von irgend einem Gegenstande mehr zu erkennen hofften als zur möglichen Erfahrung desselben gehört, oder auch von irgend einem Dinge, wovon wir annehmen, es sei nicht ein Gegenstand möglicher Erfahrung, nur auf das mindeste Erkenntnis Anspruch machten, es nach seiner Beschaffenheit, wie es an sich selbst ist, zu bestimmen; denn wodurch wollen wir diese Bestimmung verrichten, da Zeit, Raum, und alle Verstandesbegriffe, vielmehr aber noch die durch empirische Anschauung oder Wahrneh-

mung in der Sinnenwelt gezogenen Begriffe keinen andern Gebrauch haben, noch haben können, als bloß Erfahrung möglich zu machen, und lassen wir selbst von den reinen Verstandesbegriffen diese Bedingung weg, sie alsdenn ganz und gar kein Objekt bestimmen und überall keine Bedeutung haben.

Es würde aber andererseits eine noch größere Ungereimtheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen oder unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnisart der Dinge, mithin unsere Anschauung in Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unseren diskursiven Verstand aber für das Urbild von jedem möglichen Verstande ausgeben wollten, mithin Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst wollten gehalten wissen.

Unsere Prinzipien, welche den Gebrauch der Vernunft bloß auf mögliche Erfahrung einschränken, könnten demnach selbst transscendent werden, und die Schranken unserer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge selbst ausgeben, wie davon Hume's Dialogen zum Beispiel dienen können, wenn nicht eine sorgfältige Kritik die Grenzen unserer Vernunft auch in Ansehung ihres empirischen Gebrauchs bewachte und ihren Anmaßungen ihr Ziel setzte. Der Skeptizismus ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen. Anfangs möchte er wohl bloß zu Gunsten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft alles, was diesen übersteigt, für nichtig und betrüglich ausgeben; nach und nach aber, da man inne ward, daß es doch eben dieselben Gegenstände a priori sind, deren man sich bei der Erfahrung bedient, die unvermerkt und, wie es schien, mit ebendemselben Rechte noch weiter führten, als Erfahrung reicht, so fing man an, selbst in Erfahrungsgrundsätze einen Zweifel zu setzen. Hiermit hat es nun wohl keine Not; denn der gesunde Verstand wird hierin wohl jederzeit seine Rechte behaupten, allein es entsprang doch eine besondere Verwirrung in der Wissenschaft, die nicht bestimmen kann, wie weit und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen sei, dieser Verwirrung aber kann nur durch förmliche und aus Grundsätzen gezogene Grenzbestimmung unseres Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden.

Es ist wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung

thut der Vernunft niemals völlig Genüge; sie weist uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück und läßt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt, wie Jedermann dieses aus der Dialektik der reinen Vernunft, die eben darum ihren guten subjektiven Grund hat, hinreichend ersehen kann. Wer kann es wohl ertragen, daß wir von der Natur unserer Seele bis zum klaren Bewußtsein des Subjekts und zugleich der Überzeugung gelangen, daß seine Erscheinungen nicht materialistisch können erklärt werden, ohne zu fragen, was denn die Seele eigentlich sei, und, wenn kein Erfahrungsbegriff hierzu zureicht, allenfalls einen Vernunftbegriff (eines einfachen materiellen Wesens) bloß zu diesem Behuf anzunehmen, ob wir gleich seine objektive Realität gar nicht darthun können? Wer kann sich bei der bloßen Erfahrungserkenntnis in allen kosmologischen Fragen von der Weltdauer und Größe, der Freiheit oder Naturnotwendigkeit befriedigen, da, wir mögen es anfangen, wie wir wollen, eine jede nach Erfahrungsgrundgesetzen gegebene Antwort immer eine neue Frage gebiert, die ebensowohl beantwortet sein will und dadurch die Unzulänglichkeit aller physischen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich darthut? Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was er nur nach Erfahrungsprinzipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkei bei diesen stehen zu bleiben, und fühlt sich nicht notgedrungen, uner, achtet alles Verbots, sich nicht in transscendente Ideeen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein bloßes Verstandeswesen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müßte?

Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen, die eine Größe afficieren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntnis der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist.

So lange die Erkenntnis der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmten Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken,

aber keine Grenzen, d. i. zwar, daß etwas außer ihr liege, wohin sie niemals gelangen kann, aber nicht, daß sie selbst in ihrem inneren Fortgange irgendwo vollendet sein werde. Die Erweiterung der Einsichten in der Mathematik und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche; ebenso die Entdeckung neuer Natureigenschaften, neuer Kräfte und Gesetze, durch fortgesetzte Erfahrung und Vereinigung derselben durch die Vernunft. Aber Schranken sind hier gleichwohl nicht zu verkennen, denn Mathematik geht nur auf Erscheinungen, und was nicht ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, als die Begriffe der Metaphysik und Moral, das liegt ganz außerhalb ihrer Sphäre, und dahin kann sie niemals führen; sie bedarf aber derselben auch gar nicht. Es ist also kein kontinuirlicher Fortgang und Annäherung zu diesen Wissenschaften, und gleichsam ein Punkt oder Linie der Berührung. Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja, wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde (z. B. Einfluß immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der Sinne zur Erfahrung gehören und mit unseren wirklichen Wahrnehmungen und Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.

Allein Metaphysik führt uns in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (die nicht willkürlich oder mutwilliger Weise angefangen werden, sondern dazu die Natur der Vernunft selbst treibt) auf Grenzen, und die transscendentalen Ideeen, eben dadurch, daß man ihrer nicht Umgang haben kann, daß sie sich gleichwohl niemals wollen realisieren lassen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, sondern auch die Art, solche zu bestimmen; und das ist auch der Zweck und Nutzen dieser Naturanlage unserer Vernunft, welche Metaphysik, als ihr Lieblingskind, ausgeboren hat, dessen Erzeugung, so wie jede andere in der Welt, nicht dem ungefähren Zufalle, sondern einem ursprünglichen Keime zuzuschreiben ist, welcher zu großen Zwecken weislich organisiert ist. Denn Metaphysik ist vielleicht mehr, wie irgend eine andere Wissenschaft, durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt und kann gar nicht als das Produkt einer beliebigen Wahl, oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen (von denen sie sich gänzlich abtrennt) angesehen werden.

Die Vernunft, durch alle ihre Begriffe und Gesetze des Verstandes, die ihr zum empirischen Gebrauche, mithin innerhalb der Sinnenwelt, hinreichend sind, findet doch für sich dabei keine Befriedigung; denn durch ins Unendliche immer wiederkommende Fragen wird ihr alle Hoffnung zur vollendeten Auflösung derselben benommen. Die transscendentalen Ideeen, welche diese Vollendung zur Absicht haben, sind solche Probleme der Vernunft. Nun sieht sie klärlich, daß die Sinnenwelt diese Vollendung nicht enthalten könne, mithin eben so wenig auch alle jene Begriffe, die lediglich zum Verständnisse derselben dienen: Raum und Zeit, und alles, was wir unter dem Namen der reinen Verstandesbegriffe angeführt haben. Die Sinnenwelt ist nichts, als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also notwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloß als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntnis derselben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen.

Oben (§. 33, 34) haben wir Schranken der Vernunft in Ansehung aller Erkenntnis bloßer Gedankenwesen angezeigt; jetzt, da uns die transscendentalen Ideeen dennoch den Fortgang bis zu ihnen notwendig machen, und uns also gleichsam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren (wovon wir nichts wissen können, den Noumenis) geführt haben, können wir auch die Grenzen der reinen Vernunft bestimmen; denn in allen Grenzen ist auch etwas Positives, (z. B. Fläche ist die Grenze des körperlichen Raumes, indessen doch selbst ein Raum, Linie ein Raum, der die Grenze der Fläche ist, Punkt die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume) dahingegen Schranken bloße Negationen enthalten. Die im angeführten Paragraph angezeigten Schranken sind noch nicht genug, nachdem wir gefunden haben, daß noch über dieselben etwas (ob wir es gleich, was es an sich selbst sei, niemals erkennen werden) hinausliege. Denn nun fragt sich, wie verhält sich unsere Vernunft bei dieser Verknüpfung dessen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen und auch niemals kennen werden? Hier ist eine wirkliche Verknüpfung des Bekannten mit einem völlig Unbekannten (was es auch jederzeit bleiben wird), und wenn dabei das Unbekannte auch nicht im mindesten bekannter werden sollte, — wie denn das in der That auch nicht zu hoffen ist, — so muß doch der Begriff von

dieser Verknüpfung bestimmt und zur Deutlichkeit gebracht werden können.

Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt, und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen, als Dingen an sich selbst, Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann, und weil diese sich wirklich auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen, und also darauf Anzeige thun, man mag sie nun näher erkennen, oder nicht.

Da wir nun aber diese Verstandeswesen nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, d. i. bestimmt, niemals erkennen können, gleichwohl aber solche im Verhältnis auf die Sinnenwelt dennoch annehmen und durch die Vernunft damit verknüpfen müssen, so werden wir doch wenigstens diese Verkuüpfung vermittelst solcher Begriffe denken können, die ihr Verhältnis zur Sinnenwelt ausdrücken. Denn denken wir das Verstandeswesen durch nichts, als reine Verstandesbegriffe, so denken wir uns dadurch wirklich nichts Bestimmtes, mithin ist unser Begriff ohne Bedeutung; denken wir es uns durch Eigenschaften, die von der Sinnenwelt entlehnt sind, so ist es nicht mehr Verstandeswesen, es wird als eines von den Phänomenen gedacht und gehört zur Sinnenwelt. Wir wollen ein Beispiel vom Begriffe des höchsten Wesens hernehmen.

Der deistische Begriff ist ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding, das alle Realität enthält, vorstellt, ohne deren eine einzige bestimmen zu können, weil dazu das Beispiel aus der Sinnenwelt entlehnt werden müßte, in welchem Falle ich es immer nur mit einem Gegenstande der Sinne, nicht aber mit etwas ganz Ungleichartigem, was gar nicht ein Gegenstand der Sinne sein kann, zu thun haben würde. Denn ich würde ihm z. B. Verstand beilegen; ich habe aber gar keinen Begriff von einem Verstande, als dem, der so ist, wie der meinige, nämlich ein solcher, dem durch Sinne Anschauungen müssen gegeben werden und der sich damit beschäftigt, sie unter Regeln der Einheit des Bewußtseins zu bringen. Aber alsdenn würden die Elemente meines Begriffs immer in der Erscheinung liegen; ich wurde aber eben durch die Unzulänglichkeit der Erscheinungen genötigt, über dieselben hinaus, zum Begriffe eines Wesens zu gehen, was gar nicht von Erscheinungen abhängig, oder damit, als Bedingungen seiner Bestimmung, verflochten ist. Sondere ich aber

den Verstand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verstand zu haben; so bleibt nichts, als die bloße Form des Denkens ohne Anschauung übrig, wodurch allein ich nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen kann. Ich müßte mir zu dem Ende einen andern Verstand denken, der die Gegenstände anschaute, wovon ich aber nicht den mindesten Begriff habe, weil der menschliche diskursiv ist und nur durch allgemeine Begriffe erkennen kann. Eben das widerfährt mir auch, wenn ich dem höchsten Wesen einen Willen beilege. Denn ich habe diesen Begriff nur, indem ich ihn aus meiner inneren Erfahrung ziehe, dabei aber Abhängigkeit meiner Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen, und also Sinnlichkeit zum Grunde liegt, welches dem reinen Begriffe des höchsten Wesens gänzlich widerspricht.

Die Einwürfe des Hume wider den Deismus sind schwach, und treffen niemals etwas mehr, als die Beweistümer, niemals aber den Satz der deistischen Behauptung selbst. Aber in Ansehung des Theismus, der durch eine nähere Bestimmung unseres dort bloß transscendenten Begriffs vom höchsten Wesen zustande kommen soll, sind sie sehr stark und, nachdem man diesen Begriff einrichtet, in gewissen (in der That, allen gewöhnlichen) Fällen unwiderleglich. Hume hält sich immer daran, daß durch den bloßen Begriff eines Urwesens, dem wir keine anderen, als ontologische Prädikate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) belegen, wir wirklich gar nichts Bestimmtes denken, sondern es müßten Eigenschaften hinzukommen, die einen Begriff in concreto abgeben können; es sei nicht genug, zu sagen: er sei Ursache, sondern wie seine Kausalität beschaffen sei, etwa durch Verstand und Willen; und da fangen seine Angriffe der Sache selbst, nämlich des Theismus an, da er vorher nur die Beweisgründe des Deismus gestürmt hatte, welches keine sonderliche Gefahr nach sich zieht. Seine gefährlichen Argumente beziehen sich insgesamt auf den Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er sei von dem Theismus unabtrennlich, und mache ihn in sich selbst widersprechend, ließe man ihn aber weg, so fiele dieser hiermit auch, und es bliebe nichts, als ein Deismus übrig, aus dem man nichts machen, der uns zu nichts nützen und zu gar keinen Fundamenten der Religion und Sitten dienen kann. Wenn diese Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus gewiß wäre, so möchten die Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens sein, welche sie wollen, und alle eingeräumt werden, der Begriff von diesem Wesen würde doch niemals von uns bestimmt werden können, ohne uns in Widersprüche zu verwickeln.

Wenn wir mit dem Verbot, alle transscendente Urteile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit dem Anschein nach streitende Gebot, bis zu Begriffen, die außerhalb dem Felde des immanenten (empirischen) Gebrauchs liegen, hinauszugehen, verknüpfen, so werden wir inne, daß beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn diese gehört ebensowohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenwesen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdigen Ideeen lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft dienen, nämlich einerseits Erfahrungserkenntnis nicht unbegrenzt auszudehnen, so daß gar nichts mehr, als bloß Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen und von Dingen außerhalb derselben, als Dingen an sich selbst, urteilen zu wollen.

Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urteil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsdenn eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei, und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphismus, der in der That nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht.

Wenn ich sage, wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne.)

§ 58.

Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet.*) Vermit-

*) So ist eine Analogie zwischen dem rechtlichen Verhältnisse menschlicher Handlungen, und dem mechanischen Verhältnisse der bewegenden Kräfte; ich kann

telst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nötig. Die Angriffe, welche Hume auf diejenigen thut, welche diesen Begriff absolut bestimmen wollen, indem sie die Materialien dazu von sich selbst und der Welt entlehnen, treffen uns nicht; auch kann er uns nicht vorwerfen, es bleibe uns gar nichts übrig, wenn man uns den objektiven Anthropomorphismus von dem Begriffe des höchsten Wesens wegnähme.

Denn wenn man uns nur Anfangs (wie es auch Hume in der Person des Philo gegen den Kleanth in seinen Dialogen thut), als eine notwendige Hypothese, den deistischen Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädikate, der Substanz, Ursache rc. denkt (welches man thun muß, weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt sind, getrieben, ohne das gar keine Befriedigung haben kann, und welches man auch füglich thun kann, ohne in den Anthropomorphismus zu geraten, der Prädikate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen überträgt, indem jene Prädikate bloße Kategorieen sind, die zwar keinen bestimmten, aber auch eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkten Begriff desselben geben); so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Kausalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädicieren, und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genötigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst, als eine ihm anklebende Eigenschaft, beizulegen. Denn was das Erste betrifft, so

---

gegen einen Andern niemals etwas thun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen ebendasselbe gegen mich zu thun; ebenso wie kein Körper auf einen andern mit seiner bewegenden Kraft wirken kann, ohne dadurch zu verursachen, daß der andere ihm ebenso viel entgegenwirke. Hier sind Recht und bewegende Kraft ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältnisse ist doch völlige Ähnlichkeit. Vermittelst einer solchen Analogie kann ich daher einen Verhältnisbegriff von Dingen, die mir absolut unbekannt sind, geben. Z. B. wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder = a, zu der Liebe der Eltern = b, so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts = c, zu dem Unbekannten in Gott = x, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeste Ähnlichkeit mit irgend einer menschlichen Neigung hätte; sondern weil wir das Verhältnis derselben zur Welt demjenigen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt unter einander haben. Der Verhältnisbegriff aber ist hier eine bloße Kategorie, nämlich der Begriff der Urache, der nichts mit Sinnlichkeit zu thun hat.

ist es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft, in Ansehung aller möglichen Erfahrung, in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt; ein solches Prinzip muß ihr durchgängig vorteilhaft sein, kann ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche schaden; zweitens aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältnis desselben zur Sinnenwelt, und also der Anthropomorphismus gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, sofern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie. d. i. sofern dieser Ausdruck nur das Verhältnis anzeigt, was die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmäßig zu bestimmen. Dadurch wird nun verhütet, daß wir uns der Eigenschaft der Vernunft nicht bedienen, um Gott, sondern um die Welt vermittelst derselben so zu denken, als es notwendig ist, um den größtmöglichen Vernunftgebrauch in Ansehung dieser nach einem Prinzip zu haben. Wir gestehen dadurch, daß uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sei, und werden dadurch abgehalten, nach unseren Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Ursache (vermittelst des Willens) haben, keinen transscendenten Gebrauch zu machen, um die göttliche Natur durch Eigenschaften, die doch immer nur von der menschlichen Natur entlehnt sind, zu bestimmen uud uns in grobe oder schwärmerische Begriffe zu verlieren, andererseits aber auch nicht die Weltbetrachtung nach unseren, auf Gott übertragenen Begriffen von der menschlichen Vernunft, mit hyperphysischen Erklärungsarten zu überschwemmen und von ihrer eigentlichen Bestimmung abzubringen, nach der sie ein Studium der bloßen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermessene Ableitung ihrer Erscheinungen von einer höchsten Vernunft sein soll. Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein: daß wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme, wodurch wir teils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt, selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumaßen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, teils andererseits in das Verhältnis der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunftform in

der Welt) legen, ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden.*)

Auf solche Weise verschwinden die Schwierigkeiten, die dem Theismus zu widerstehen scheinen, dadurch, daß man mit dem Grundsatze des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinaus zu treiben, einen anderen Grundsatz verbindet, den Hume gänzlich übersah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen. Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatismus, den Hume bekämpfte, und dem Skeptizismus, den er dagegen einführen wollte, einen Mittelweg, der nicht, wie andere Mittelwege, die man gleichsam mechanisch (etwas von Einem, und etwas von dem Andern) sich selbst zu bestimmen anrät und wodurch kein Mensch eines Besseren belehrt wird, sondern einen solchen, den man nach Prinzipien genau bestimmen kann.

§ 59.

Ich habe mich zu Anfange dieser Anmerkung des Sinnbildes einer Grenze bedient, um die Schranken der Vernunft in Ansehung ihres ihr angemessenen Gebrauchs festzusetzen. Die Sinnenwelt enthält bloß Erscheinungen, die noch nicht Dinge an sich selbst sind, welche letztere (Noumena) also der Verstand, eben darum, weil er die Gegenstände der Erfahrung für bloße Erscheinungen erkennt, annehmen muß. In unserer Vernunft sind beide zusammen befaßt, und es fragt sich: wie verfährt Vernunft, den Verstand in Ansehung beider Felder zu begrenzen? Erfahrung, welche alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt sich nicht selbst; sie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingte. Das, was sie begrenzen soll, muß gänzlich außer ihr liegen, und dieses ist das Feld der reinen Verstandeswesen. Dieses aber ist für uns ein leerer Raum, sofern es auf die Bestimmung der Natur dieser Verstandeswesen ankommt, und sofern können wir, wenn es auf dogmatisch-bestimmte Begriffe angesehen ist, nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen.

*) Ich werde sagen: die Kausalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt; ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmäßigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum ebendasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen.

Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntnis, deren die Vernunft bloß dadurch teilhaftig wird, daß sie sich bis zu dieser Grenze erweitert, so doch, daß sie nicht über diese Grenze hinaus zu gehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntnis, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht außer derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntnis der Grenze zukommt, sich bloß auf das Verhältnis desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt.

Die natürliche Theologie ist ein solcher Begriff auf der Grenze der menschlichen Vernunft, die sich genötigt sieht, zu der Idee des höchsten Wesens (und, in praktischer Beziehung, auch auf die einer intelligiblen Welt) hinauszusehen, nicht um in Ansehung dieses bloßen Verstandeswesens, mithin außerhalb der Sinnenwelt, etwas zu bestimmen, sondern nur um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derselben nach Prinzipien der größtmöglichen (theoretischen sowohl, als praktischen) Einheit zu leiten, und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbständige Vernunft, als der Ursache all dieser Verknüpfungen zu bedienen, hierdurch aber nicht etwa sich bloß ein Wesen zu erdichten, sondern da außer der Sinnenwelt notwendig etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen sein muß, dieses nur auf solche Weise, obwohl freilich bloß nach der Analogie zu bestimmen.

Auf solche Weise bleibt unser obiger Satz, der das Resultat der ganzen Kritik ist: „daß uns Vernunft durch alle ihre Prinzipien a priori niemals etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre"; aber diese Einschränkung hindert nicht, daß sie uns nicht bis zur objektiven Grenze der Erfahrung, nämlich der Beziehung auf etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben sein muß, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. Dieses ist aber auch aller Nutzen, den man vernünftigerweise hierbei auch nur wünschen kann und mit welchem man Ursache hat zufrieden zu sein.

§ 60.

So haben wir Metaphysik, wie sie wirklich in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben ist, und zwar in demjenigen, was den wesentlichen Zweck ihrer Bearbeitung ausmacht, nach ihrer subjektiven Möglichkeit ausführlich dargestellt. Da wir indessen doch fanden, daß dieser bloß natürliche Gebrauch einer solchen Anlage unserer Vernunft, wenn keine Disziplin derselben, welche nur durch wissenschaftliche Kritik möglich ist, sie zügelt und in Schranken setzt, sie in übersteigende, teils bloß scheinbare, teils unter sich sogar strittige, dialektische Schlüsse verwickelt, und überdem diese vernünftelnde Metaphysik zur Beförderung der Naturerkenntnis entbehrlich, ja wohl gar ihr nachteilig ist, so bleibt es noch immer eine der Nachforschung würdige Aufgabe, die Naturzwecke, worauf diese Anlage zu transscendentalen Begriffen in unserer Vernunft abgezielt sein mag, auszufinden, weil alles, was in der Natur liegt, doch auf irgend eine nützliche Absicht ursprünglich angelegt sein muß.

Eine solche Untersuchung ist in der That mißlich; auch gestehe ich, daß es nur Mutmaßung sei, wie alles, was die ersten Zwecke der Natur betrifft, was ich hiervon zu sagen weiß, welches mir auch in diesem Fall allein erlaubt sein mag, da die Frage nicht die objektive Giltigkeit metaphysischer Urteile, sondern die Naturanlage zu denselben angeht, und also außer dem System der Metaphysik in der Anthropologie liegt.

Wenn ich alle transscendentalen Ideeen vergleiche, deren Inbegriff die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft ausmacht, welche sie nötigt, die bloße Naturbetrachtung zu verlassen und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieser Bestrebung das Ding (es sei Wissen oder Vernünfteln), was Metaphysik heißt, zu stande zu bringen, so glaube ich gewahr zu werden, daß diese Naturanlage dahin abgezielt sei, unseren Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der bloßen Naturbetrachtung soweit loszumachen, daß er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was bloß Gegenstände für den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Absicht, um uns mit diesen spekulativ zu beschäftigen (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuß fassen können), sondern weil praktische Prinzipien, ohne einen solchen Raum für ihre notwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf.

Da finde ich nun, daß die psychologische Idee, ich mag dadurch

auch noch so wenig von der reinen und über alle Erfahrungsbegriffe erhabenen Natur der menschlichen Seele einsehen, doch wenigstens die Unzulänglichkeit der letzteren deutlich genug zeige, und mich dadurch vom Materialismus, als einem zu keiner Naturerklärung tauglichen und überdem die Vernunft in praktischer Absicht verengenden psychologischen Begriffe abführe. So dienen die kosmologischen Ideeen durch die sichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkenntnis, die Vernunft in ihrer rechtmäßigen Nachfrage zu befriedigen, uns vom Naturalismus, der die Natur für sich selbst genugsam ausgeben will, abzuhalten. Endlich da alle Naturnotwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt ist, indem sie immer Abhängigkeit der Dinge von andern voraussetzt und die unbedingte Notwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterschiedenen Ursache gesucht werden muß, die Kausalität derselben aber wiederum, wenn sie bloß Natur wäre, niemals das Dasein des Zufälligen als seine Folge begreiflich machen könnte, so macht sich die Vernunft vermittelst der theologischen Idee vom Fatalismus los, sowohl einer blinden Naturnotwendigkeit in dem Zusammenhange der Natur selbst, ohne erstes Prinzip, als auch in der Kausalität dieses Prinzips selbst, und führt auf den Begriff einer Ursache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz. So dienen die transscendentalen Ideeen, wenngleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moralischen Ideeen außer dem Felde der Spekulation Raum zu verschaffen; und dieses würde, dünkt mich, jene Naturanlage einigermaßen erklären.

Der praktische Nutzen, den eine bloß spekulative Wissenschaft haben mag, liegt außerhalb den Grenzen dieser Wissenschaft, kann also bloß als ein Scholion angesehen werden und gehört, wie alle Scholien, nicht als ein Teil zur Wissenschaft selbst. Gleichwohl liegt diese Beziehung doch wenigstens innerhalb den Grenzen der Philosophie, vornehmlich derjenigen, welche aus reinen Vernunftquellen schöpft, wo der spekulative Gebrauch der Vernunft in der Metaphysik mit dem praktischen in der Moral notwendig Einheit haben muß. Daher die unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, in einer Metaphysik als Naturanlage betrachtet, nicht bloß als ein Schein, der aufgelöst zu werden bedarf, sondern auch als Naturanstalt seinem Zwecke nach, wenn man kann, erklärt zu werden verdient, wiewohl dieses Geschäft, als überverdienstlich, der eigentlichen Metaphysik nicht zugemutet werden darf.

Für ein zweites, aber mehr mit dem Inhalte der Metaphysik

verwandtes Scholion, müßte die Auflösung der Fragen gehalten werden, die in der Kritik von S. 510 bis 529 fortgehen. Denn da werden gewisse Vernunftprinzipien vorgetragen, die die Naturordnung oder vielmehr den Verstand, der ihre Gesetze durch Erfahrung suchen soll, a priori bestimmen. Sie scheinen konstitutiv und gesetzgebend in Ansehung der Erfahrung zu sein, da sie doch aus bloßer Vernunft entspringen, welche nicht so, wie Verstand, als ein Prinzip möglicher Erfahrung angesehen werden darf. Ob nun diese Übereinstimmung darauf beruhe, daß, sowie Natur den Erscheinungen oder ihrem Quell, der Sinnlichkeit, nicht an sich selbst anhängt, sondern nur in der Beziehung der letzteren auf den Verstand angetroffen wird, so diesem Verstande die durchgängige Einheit seines Gebrauchs, zum Behuf einer gesamten möglichen Erfahrung (in einem System) nur mit Beziehung auf die Vernunft zukommen könne, mithin auch Erfahrung mittelbar unter der Gesetzgebung der Vernunft stehe, mag von denen, welche der Natur der Vernunft, auch außer ihrem Gebrauch in der Metaphysik, sogar in den allgemeinen Prinzipien eine Naturgeschichte überhaupt systematisch zu machen, nachspüren wollen, weiter erwogen werden; denn diese Aufgabe habe ich in der Schrift selbst zwar als wichtig vorgestellt, aber ihre Auflösung nicht versucht.*)

Und so endige ich die analytische Auflösung der von mir selbst aufgestellten Hauptfrage: wie ist Metaphysik überhaupt möglich? indem ich von demjenigen, wo ihr Gebrauch wirklich, wenigstens in den Folgen gegeben ist, zu den Gründen ihrer Möglichkeit hinaufstieg.

Auflösung
der allgemeinen Frage der Prolegomenen:
Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Metaphysik, als Naturanlage der Vernunft, ist wirklich, aber sie ist auch für sich allein (wie die analytische Auflösung zur dritten

*) Es ist mein immerwährender Vorsatz durch die Kritik gewesen, nichts zu versäumen, was die Nachforschung der Natur der reinen Vernunft zur Vollständigkeit bringen könnte, ob es gleich noch so tief verborgen liegen möchte. Es steht nachher in Jedermanns Belieben, wie weit er seine Untersuchung treiben will, wenn ihm nur angezeigt worden, welche noch anzustellen sein möchten; denn dieses kann man von demjenigen billig erwarten, der es sich zum Geschäft gemacht hat, dieses ganze Feld zu übermessen, um es hernach zum künftigen Anbau und beliebigen Austeilung Andern zu überlassen. Dahin gehören auch die beiden Scholien, welche sich durch ihre Trockenheit Liebhabern wohl schwerlich empfehlen dürften und daher nur für Kenner hingestellt worden.

Hauptfrage bewies) dialektisch und trüglich. Aus dieser also die Grundsätze hernehmen wollen, und in dem Gebrauche derselben dem zwar natürlichen, nichtsdestoweniger aber falschen Scheine folgen, kann niemals Wissenschaft sondern nur eitle dialektische Kunst hervorbringen, darin es eine Schule der andern zuvorthun, keine aber jemals einen rechtmäßigen und dauernden Beifall erwerben kann.

Damit sie nun als Wissenschaft, nicht bloß auf trügliche Überredung, sondern auf Einsicht und Überzeugung Anspruch machen könne, so muß eine Kritik der Vernunft selbst den ganzen Vorrat der Begriffe a priori, die Einteilung derselben nach den verschiedenen Quellen: der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft, ferner eine vollständige Tafel derselben, und die Zergliederung aller dieser Begriffe, mit allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornehmlich die Möglichkeit des synthetischen Erkenntnisses a priori, vermittelst der Deduktion dieser Begriffe, die Grundsätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen desselben, alles aber in einem vollständigen System darlegen. Also enthält Kritik, und auch sie ganz allein den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel der Vollziehung in sich, wonach Metaphysik als Wissenschaft zu stande gebracht werden kann; durch andere Wege und Mittel ist sie unmöglich. Es fragt sich also hier nicht sowohl, wie dieses Geschäft möglich, sondern nur, wie es in Gang zu bringen, und gute Köpfe von der bisherigen verkehrten und fruchtlosen zu einer untrüglichen Bearbeitung zu bewegen seien, und wie eine solche Vereinigung auf den gemeinschaftlichen Zweck am füglichsten gelenkt werden könne.

So ist gewiß: wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche, womit er vorher aus Not vorlieb nahm, weil seine Vernunft etwas bedurfte und nichts Besseres zu ihrer Unterhaltung finden konnte. Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade, wie Chemie zur Alchemie, oder wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie. Ich bin dafür gut, daß Niemand, der die Grundsätze der Kritik auch nur in diesen Prolegomenen durchgedacht und gefaßt hat, jemals wieder zu jener alten und sophistischen Scheinwissenschaft zurückkehren werde; vielmehr wird er mit einem gewissen Ergötzen auf eine Metaphysik hinaussehen, die nunmehr allerdings in seiner Gewalt ist, auch keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedarf, und die zuerst der Vernunft dauernde Befriedigung verschaffen kann. Denn das ist ein Vorzug, auf welchen unter allen Wissenschaften Metaphysik allein mit Zuversicht rechnen kann, nämlich daß sie zur Vollendung und in den beharrlichen Zustand gebracht werden kann,

da sie sich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig ist; weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntnis nicht in den Gegenständen und in ihrer Anschauung, (durch die sie nicht ferner eines Mehreren belehrt werden kann), sondern in sich selbst hat, und, wenn sie die Grundgesetze ihres Vermögens vollständig und gegen alle Mißdeutung bestimmt dargestellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft a priori erkennen, ja auch nur, was sie mit Grund fragen könnte. Die sichere Aussicht auf ein so bestimmtes und geschlossenes Wissen hat einen besonderen Reiz bei sich, wenn man gleich allen Nutzen (von welchem ich hernach noch reden werde) bei Seite setzt.

Alle falsche Kunst, alle eitle Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zerstört sie sich selbst, und die höchste Kultur derselben ist zugleich der Zeitpunkt ihres Unterganges. Daß in Ansehung der Metaphysik diese Zeit jetzt da sei, beweist der Zustand, in welchen sie bei allem Eifer, womit sonst Wissenschaften aller Art bearbeitet werden, unter allen gelehrten Völkern verfallen ist. Die alte Einrichtung der Universitätsstudien erhält noch ihren Schatten, eine einzige Akademie der Wissenschaften bewegt noch dann und wann durch ausgesetzte Preise einen und anderen Versuch darin zu machen; aber unter gründliche Wissenschaften wird sie nicht mehr gezählt, und man mag selbst urteilen, wie etwa ein geistreicher Mann, den man einen großen Metaphysiker nennen wollte, diesen wohlgemeinten, aber kaum von Jemanden beneideten Lobspruch aufnehmen würde.

Ob aber gleich die Zeit des Verfalls aller dogmatischen Metaphysik ungezweifelt da ist, so fehlt doch noch manches dran, um sagen zu können, daß die Zeit ihrer Wiedergeburt, vermittelst einer gründlichen und vollendeten Kritik der Vernunft dagegen schon erschienen sei. Alle Übergänge von einer Neigung zu der ihr entgegengesetzten gehen durch den Zustand der Gleichgültigkeit, und dieser Zeitpunkt ist der gefährlichste für einen Verfasser, aber, wie mich dünkt, doch der günstigste für die Wissenschaft. Denn wenn durch gänzliche Trennung vormaliger Verbindungen der Parteigeist erloschen ist, so sind die Gemüter in der besten Verfassung, nun allmählich Vorschläge zur Verbindung nach einem anderen Plane anzuhören.

Wenn ich sage, daß ich von diesen Prolegomenen hoffe, sie werden die Nachforschung im Felde der Kritik vielleicht rege machen und dem allgemeinen Geiste der Philosophie, dem es im spekulativen Teile an Nahrung zu fehlen scheint, einen neuen und vielversprechenden Gegenstand der Unterhaltung darreichen, so kann ich mir schon zum voraus

vorstellen, daß jedermann, den die dornigten Wege, die ich ihn in der Kritik geführt habe, unwillig und überdrüssig gemacht haben, mich fragen werde, worauf ich wohl diese Hoffnung gründe. Ich antworte: auf das unwiderstehliche Gesetz der Notwendigkeit.

Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein, die, in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaßes, jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird. Nun kann das, was bis daher Metaphysik geheißen hat, keinem prüfenden Kopfe ein Genüge thun; ihr aber gänzlich zu entsagen, ist doch auch unmöglich; also muß endlich eine Kritik der reinen Vernunft selbst versucht, oder wenn eine da ist, untersucht und in allgemeine Prüfung gezogen werden, weil es sonst kein Mittel giebt, dieser dringenden Bedürfnis, welche noch etwas mehr, als bloße Wißbegierde ist, abzuhelfen.

Seitdem ich Kritik kenne, habe ich am Ende des Durchlesens einer Schrift metaphysischen Inhalts, die mich durch Bestimmung ihrer Begriffe, durch Mannigfaltigkeit und Ordnung und einen leichten Vortrag sowohl unterhielt, als auch kultivierte, mich nicht entbrechen können, zu fragen: hat dieser Autor wohl die Metaphysik um einen Schritt weiter gebracht? Ich bitte die gelehrten Männer um Vergebung, deren Schriften mir in anderer Absicht genutzt und immer zur Kultur der Gemütskräfte beigetragen haben, weil ich gestehe, daß ich weder in ihren, noch in meinen geringeren Versuchen (denen doch Eigenliebe zum Vorteil spricht) habe finden können, daß dadurch die Wissenschaft im mindesten weiter gebracht worden, und dieses zwar aus dem ganz natürlichen Grunde, weil die Wissenschaft noch nicht existierte, und auch nicht stückweise zusammengebracht werden kann, sondern ihr Keim in der Kritik vorher völlig präformiert sein muß. Man muß aber, um alle Mißdeutung zu verhüten, sich aus dem Vorigen wohl erinnern, daß durch analytische Behandlung unserer Begriffe zwar dem Verstande allerdings recht viel genutzt, die Wissenschaft (der Metaphysik) aber dadurch nicht im mindesten weiter gebracht werde, weil jene Zergliederungen der Begriffe nur Materialien sind, daraus allererst Wissenschaft gezimmert werden soll. So mag man den Begriff von Substanz und Accidens noch so schön zergliedern und bestimmen; das ist recht gut als Vorbereitung zu einem künftigen Gebrauche. Kann ich aber gar ni 'jt beweisen, daß in allem, was da ist,

die Substanz beharre und nur die Accidenzen wechseln, so war durch alle jene Zergliederung die Wissenschaft nicht im mindesten weiter gebracht. Nun hat Metaphysik weder diesen Satz, noch den Satz des zureichenden Grundes, vielweniger irgend einen zusammengesetzteren, als z. B. einen zur Seelenlehre und Kosmologie gehörigen, und überall gar keinen synthetischen Satz bisher a priori gültig beweisen können; also ist durch alle jene Analysis nichts ausgerichtet, nichts geschafft und gefördert worden, und die Wissenschaft ist nach so viel Gewühl und Geräusch noch immer da, wo sie zu Aristoteles Zeiten war, obzwar die Veranstaltungen dazu, wenn man nur erst den Leitfaden zu synthetischen Erkenntnissen gefunden hätte, ohnstreitig viel besser, wie sonst getroffen worden.

Glaubt Jemand sich hierdurch beleidigt, so kann er diese Beschuldigung leicht zu nichte machen, wenn er nur einzigen synthetischen, zur Metaphysik gehörigen Satz anführen will, den er auf dogmetische Art a priori zu beweisen sich erbietet; denn nur dann, wenn er dieses leistet, werde ich ihm einräumen, daß er wirklich die Wissenschaft weiter gebracht habe; sollte dieser Satz auch sonst durch gemeine Erfahrung genug bestätigt sein. Keine Forderung kann gemäßigter und billiger sein, und im (unausbleiblich gewissen) Fall der Nichtleistung kein Ausspruch gerechter, als der: daß Metaphysik als Wissenschaft bisher noch gar nicht existiert habe.

Nur zwei Dinge muß ich, im Fall, daß die Ausforderung angenommen wird, verbitten: erstlich das Spielwerk von Wahrscheinlichkeit und Mutmaßung, welches der Metaphysik ebenso schlecht ansteht, als der Geometrie; zweitens die Entscheidung vermittelst der Wünschelrute des sogenannten gesunden Menschenverstandes, die nicht Jedermann schlägt, sondern sich nach persönlichen Eigenschaften richtet.

Denn, was das Erstere anlangt, so kann wohl nichts Ungereimteres gefunden werden, als in einer Metaphysik, einer Philosophie aus reiner Vernunft, seine Urteile auf Wahrscheinlichkeit und Mutmaßung gründen zu wollen. Alles, was a priori erkannt werden soll, wird eben dadurch als apodiktisch gewiß ausgegeben, und muß also auch so bewiesen werden. Man könnte ebensogut eine Geometrie oder Aritmetik auf Mutmaßungen gründen wollen, denn was den calculus probabilium der letzteren betrifft, so enthält er nicht wahrscheinliche, sondern ganz gewisse Urteile über den Grad der Möglichkeit gewisser Fälle, unter gegebenen gleichartigen Bedingungen, die in der Summe aller möglichen Fälle ganz unfehlbar der Regel gemäß zutreffen müssen, ob diese gleich in Ansehung jedes einzelnen Zufalles nicht genug be-

stimmt ist. Nur in der empirischen Naturwissenschaft können Mutmaßungen (vermittelst der Induktion und Analogie) gelitten werden, werden, doch so, daß wenigstens die Möglichkeit dessen, was ich annehme, völlig gewiß sein muß.

Mit der Berufung auf den gesunden Menschenverstand, wenn von Begriffen und Grundsätzen, nicht sofern sie in Ansehung der Erfahrung gültig sein sollen, sondern sofern sie auch außer den Bedingungen der Erfahrung für geltend ausgegeben werden sollen, ist es, womöglich, noch schlechter bewandt. Denn was ist der gesunde Verstand? Es ist der gemeine Verstand, sofern er richtig urteilt. Und was ist nun der gemeine Verstand? Er ist das Vermögen der Erkenntnis und des Gebrauchs der Regeln in concreto, zum Unterschiede des spekulativen Verstandes, welcher ein Vermögen der Erkenntnis der Regeln in abstracto ist. So wird der gemeine Verstand de Regel: daß alles, was geschieht, vermittelst seiner Ursache bestimmt sei, kaum verstehen, niemals aber so im Allgemeinen einsehen können. Er fordert daher ein Beispiel aus Erfahrung, und wenn er hört, daß dieses nichts Anderes bedeute, als was er jederzeit gedacht hat, wenn ihm eine Fensterscheibe zerbrochen oder ein Hausrat verschwunden war, so versteht er den Grundsatz und räumt ihn auch ein. Gemeiner Verstand hat also keinen Gebrauch, als sofern er seine Regeln (obgleich dieselben ihm wirklich a priori beiwohnen) in der Erfahrung bestätigt sehen kann, mithin sie a priori und unabhängig von der Erfahrung einzusehen, gehört für den spekulativen Verstand und liegt ganz außer dem Gesichtskreise des gemeinen Verstandes. Metaphysik hat es ja aber lediglich mit der letzteren Art Erkenntnis zu thun, und es ist gewiß ein schlechtes Zeichen eines gesunden Verstandes, sich auf jenen Gewährsmann zu berufen, der hier gar kein Urteil hat, und den man sonst wohl nur über die Achsel ansieht, außer wenn man sich im Gedränge sieht und sich in seiner Spekulation weder zu raten, noch zu helfen weiß.

Es ist eine gewöhnliche Ausflucht, deren sich diese falschen Freunde des gemeinen Menschenverstandes (die ihn gelegentlich hoch preisen, gemeiniglich aber verachten) zu bedienen pflegen, daß sie sagen: es müssen doch endlich einige Sätze sein, die unmittelbar gewiß seien und von denen man nicht allein keinen Beweis, sondern auch überall keine Rechenschaft zu geben brauche, weil man sonst mit den Gründen seiner Urteile niemals zu Ende kommen würde; aber zum Beweise dieser Befugnis können sie (außer dem Satze des Widerspruchs, der aber die Wahrheit synthetischer Urteile darzuthun nicht hinreichend ist) niemals etwas anderes Ungezweifeltes, was sie dem gemeinen Menschenverstande

unmittelbar beimessen dürfen, anführen, als mathematische Sätze: z. B. daß zweimal zwei vier ausmachen, daß zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie sei u. a. m. Das sind aber Urteile, die von denen der Metaphysik himmelweit unterschieden sind. Denn in der Mathematik kann ich alles das durch mein Denken selbst machen (konstruieren), was ich mir durch einen Begriff als möglich vorstelle; ich thue zu einer Zwei die andere Zwei nach und nach hinzu und mache selbst die Zahl Vier und ziehe in Gedanken von einem Punkte zum anderen allerlei Linien, und kann nur eine einzige ziehen, die sich in allen ihren Teilen (gleichen sowohl, als ungleichen) ähnlich ist. Aber ich kann aus dem Begriffe eines Dinges durch meine ganze Denkkraft nicht den Begriff von etwas Anderem, dessen Dasein notwendig mit dem ersteren verknüpft ist, herausbringen, sondern muß die Erfahrung zu Rate ziehen, und obgleich mir mein Verstand a priori (doch immer nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung) den Begriff von einer solchen Verknüpfung (der Kausalität) an die Hand giebt, so kann ich ihn doch nicht, wie die Begriffe der Mathematik a priori, in der Anschauung darstellen und also seine Möglichkeit a priori darlegen, sondern dieser Begriff samt denen Grundsätzen seiner Anwendung, bedarf immer, wenn er a priori gültig sein soll, — wie es doch in der Metaphysik verlangt wird, — eine Rechtfertigung und Deduktion seiner Möglichkeit, weil man sonst nicht weiß, wie weit er gültig sei, und ob er nur in der Erfahrung oder auch außer ihr gebraucht werden könne. Also kann man sich in der Metaphysik, als einer spekulativen Wissenschaft der reinen Vernunft niemals auf den gemeinen Menschenverstand berufen, aber wohl, wenn man genötigt ist, sie zu verlassen und auf alles reine spekulative Erkenntnis, welches jederzeit ein Wissen sein muß, mithin auch auf Metaphysik selbst und deren Belehrung (bei gewissen Angelegenheiten) Verzicht zu thun, und ein vernünftiger Glaube uns allein möglich, zu unserem Bedürfnis auch hinreichend (vielleicht gar heilsamer, als das Wissen selbst) befunden wird. Denn alsdann ist die Gestalt der Sache ganz verändert. Metaphysik muß Wissenschaft sein, nicht allein im Ganzen, sondern auch in allen ihren Teilen, sonst ist sie gar nichts; weil sie, als Spekulation der reinen Vernunft, sonst nirgends Haltung hat, als an allgemeinen Einsichten. Außer ihr aber können Wahrscheinlichkeit und gesunder Menschenverstand gar wohl ihren nützlichen und rechtmäßigen Gebrauch haben, aber nach ganz eigenen Grundsätzen, deren Gewicht immer von der Beziehung aufs Praktische abhängt.

Das ist es, was ich zur Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft zu fordern mich berechtigt halte.

Friedrich Heinrich Jacobi.

Sein Leben und seine Schriften.

Jacobi bildet den unmittelbaren Gegensatz zu Kant. Hatte dieser in seiner Vernunftkritik es als unumstößlich hingestellt, daß alle Versuche, unsere Erkenntnisgrenzen auf das Unbedingte, Absolute und Übersinnliche auszudehnen, zu Widersprüchen führen müssen und daß wir in Anerkennung dieser Schranken das Gebiet des theoretischen Erkennens auf diese durch Raum, Zeit und Kausalität bedingte empirische Welt zu beschränken haben, so acceptierte zwar Jacobi dieses Anerkenntnis, schloß aber daraus weiter nicht nur auf die Unmöglichkeit philosophischer Erkenntnis überhaupt, sondern auch, daß der einzige Weg, des Absoluten teilhaftig zu werden, der Glauben und das Organ desselben, das Gefühl, sei. Nicht die Demonstration, d. h. das verstandesmäßige diskursive Denken sei das Instrument, das Ewige und Göttliche zu erfassen: dieses sei auf jenem Wege absolut unerreichbar. Vielmehr gebe sich nur im Gefühl jene unmittelbare widerspruchslose Gewißheit kund, welche durch alles Denken, und alle Beweise nicht erreicht werden kann.

Friedrich Heinrich Jacobi ist ein Rheinländer und wurde am 25. Januar 1743 zu Düsseldorf geboren. Von seinem Vater, der ein begüterter Fabrikbesitzer war, zum Kaufmannsstande bestimmt, kam der sechzehnjährige Knabe nach Frankfurt a./M. in die Lehre und von hier nach Genf. Nach Düsseldorf zurückgekehrt übernahm er das väterliche Geschäft, gab dasselbe jedoch bald auf, um in der Eigenschaft als Hofkammerrat in Jülisch-Bergische Dienste zu treten. Diese amtliche Stellung scheint indes Jacobi nicht sehr in Anspruch genommen zu haben. Denn fortan widmete er seine Zeit ausschließlich wissenschaftlichen Studien und schriftstellerischen Arbeiten. Jacobi war eine weiche, phantasievolle und schwärmerische Natur. Die frühe Bekanntschaft, die er in der Schweiz mit den Schriften Bonnets und Rousseaus gemacht hatte, war nur geeignet, diese Gefühlsrichtung zu kräftigen Sehr bald nahm er auch an der litterarischen Bewegung teil, welch

damals in Deutschland im Entstehen begriffen war, und die in der Geschichte unserer Nationalliteratur unter dem Namen der „Sturm- und Drangperiode“ bekannt ist. Es war die von Rousseau angefachte Sehnsucht nach der Natur und der Drang, die konventionellen Fesseln im Leben wie in der Kunst zu zerreißen, die auch hier in modificierter Form und unter religiösem Einflusse sich geltend machte und eine bestimmte litterarische Tendenz annahm. Diese war das gemeinsame Band, das eine Anzahl jüngerer Geistesgenossen vereinigte; und von hier aus datiert der Freundschaftsbund, der Jacobi mit sonst so verschiedenartigen Naturen verband, wie Lavater, Göthe, Hamann, Wieland, Herder, aber auch Mendelssohn und Lessing. Mit allen diesen Männern trat er in brieflichen Verkehr. Diese Jacobische Korrespondenz (später durch Friedrich von Roth in zwei Bänden 1825—27 und, soweit sie Hamann betrifft, durch Gildenmeister als Bd. V von Hamanns Werken herausgegeben) ist für denjenigen, welcher den inneren Geist jener Epoche verstehen will, eine Fundgrube der Belehrung und Anregung.

Die erste literarische Leistung, mit der Jacobi an die Öffentlichkeit trat und die sofort die allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn lenkte, waren zwei philosophische Romane „Eduard Allwills Briefsammlung“ (1774) und „Woldemar“ (1779). Sechs Jahre später (1765) veröffentlichte er den Briefwechsel, den er nach dem Tode Lessings durch die Vermittelung von Elise Reimarus in Hamburg mit Mendelssohn über den Spinozismus Lessings geführt hatte. Diese allerdings nicht für die Öffentlichkeit bestimmte, im Sinne Mendelssohns wenigstens vertraulich gehaltene Korrespondenz machte großes Aufsehen durch den Konflikt, der sich daran knüpfte und der zur Folge hatte, daß Mendelssohn nicht nur in einer eigenen Schrift „An die Freunde Lessings“ die Verteidigung des verstorbenen Freundes gegen den Vorwurf des Spinozismus führen zu müssen glaubte, sondern auch in seinen „Morgenstunden“ noch einmal die ganze Frage nach der philosophischen Berechtigung des Pantheismus untersuchte. Jacobi blieb Mendelssohn die Antwort nicht schuldig. Er veröffentlichte die Replik: „Wider Mendelssohns Beschuldigungen“. Die Wirkung dieses litterarischen Streites war allerdings eine andere, als die streitenden Parteien selbst vermutet hatten. Aus der Frage, ob Lessing ein Spinozist gewesen sei oder nicht, hatte sich die weitere Frage entwickelt, ob der Spinozismus, der bis dahin ziemlich unbeachtet geblieben war, ein philosophisches System sei, das studiert zu werden verdient. Seitdem ist Spinoza, der hundert Jahre vernachlässigt worden war, wiederum in das Licht der Geschichte getreten.

Was war es denn nun eigentlich, was Jacobi an Spinozas Philosophie auszusetzen hatte? Versuchen wir, abgesehen von der rein historischen Frage, ob Lessing wirklich der Lehre Spinozas gehuldigt habe, den positiven Kern in der Jacobischen Polemik zu erfassen, so ergiebt sich, daß er nicht nur die Lehre Spinozas identisch setzte mit Fatalismus und Atheismus, sondern daß er jede philosophische Demonstration als notwendig zum Fatalismus und Atheismus führend bezeichnete. „Es giebt keine andere Philosophie," sagt Jacobi, „als die des Spinoza. Wer annehmen kann, daß alle Werke und Thaten der Menschen dem Naturmechanismus zufolge hervorgebracht seien, und die Intelligenz als nur begleitendes Bewußtsein dabei bloß und allein das Zusehen habe, mit dem ist weiter nicht zu streiten, ihm nicht zu helfen, ihn müssen wir losgeben. Die philosophische Gerechtigkeit kann ihm nichts mehr anhaben; denn was er leugnet, läßt sich streng philosophisch nicht beweisen, was er beweist, streng philosophisch nicht widerlegen." . . . . . . „Der Verstand, isoliert, ist materialistisch und unvernünftig; er leugnet den Geist und Gott. Die Vernunft, isoliert, ist idealisch und unverständig; sie leugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott." Jakobi sieht aus diesem Dilemma nur einen Ausweg, den er „den salto mortale der menschlichen Vernunft" nennt, d. h. den Glauben, der auch eine Art der Erkenntnis des Übersinnlichen ist. Was ist aber dieser Glauben? Nichts als ein unmittelbares Fürwahrhalten, eine unmittelbare Gewißheit, die gar nicht der Gründe und Beweise bedarf, ja sogar die Beweise ausschließt. Denn „wir können nur Ähnlichkeiten demonstrieren," sagt Jakobi, „und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, wovon das Prinzipium Offenbarung ist."

Wie Jacobi schon während dieses Streites versprochen hatte, ließ er im Jahre 1787 ein philosophisches Gespräch folgen „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus," in welchem er die Prinzipien seiner Glaubensphilosophie ausführlicher darlegte.

Bis dahin hatte unser Philosoph auf seinem Gute Pempelfort am Rhein dem Studium der Wissenschaften, der Freundschaft und dem Genuß der schönen Natur gelebt, als der Ausbruch der französischen Revolution und ihre Stürme ihn von seinem Tuskulum aufscheuchten. Im Jahre 1794 siedelte er daher nach Holstein über, wo er meist in Kiel, aber auch an andern Orten lebte. In Kiel machte er die Bekanntschaft Karl Leonhard Reinholds, der von Jena hierher berufen worden war. Dieselbe blieb für den strengen Kantianer nicht ohne Konse-

quenzen. Auch mit Franz von Baader schloß er zu Hamburg einen Freundschaftsbund, der bis zum Tode beider Männer währte.

Seine Polemik gegen die Kantische Philosophie eröffnete Jacobi im Jahre 1801 mit der Schrift: „Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen." Er ist allerdings schon früher gegen Kant aufgetreten und zwar in dem an „David Hume" angefügten Anhang „Über den transscendentalen Idealismus." Aber in der erstgenannten Abhandlung geht er systematischer dem Kritizismus zu Leibe. Insbesondere greift er die transscendentale Ästhetik Kants an, speziell aber auch die Apriorität von Raum und Zeit. Dieser gegenüber nimmt Jacobi einen mehr empirischen Standpunkt ein, indem er die Wahrheit der Sinnesempfindungen behauptet. Auch darin habe die Kantische Erkenntnistheorie gefehlt, daß sie annahm, daß in den Erscheinungen sich nichts von dem hinter ihnen steckenden Wesen der Dinge offenbare. Lieber möchte er die ganze Lehre vom „Ding an sich" preisgeben und dem Berkeleyschen Idealismus zustimmen, der doch den Mut der Konsequenz habe. Der Kantischen transscendentalen Dialektik, welche die Unerkennbarkeit des Ewigen und Unendlichen lehrt, stimmt Jacobi natürlich bei, aber aus Gründen, die, wie oben dargelegt wurde, auf der Annahme eines besonderen Organs, des Gefühlsglaubens, oder, wie er in den spätern Schriften es nannte, der „Vernunftanschauung," basierten. Daß dieses Organ in den bisherigen philosophischen Systemen nur wenig galt, ist der Grund, warum man bisher so wenig in der philosophischen Wahrheit fortgeschritten ist. „Seit Aristoteles," sagt Jacobi, „war es ein zunehmendes Bestreben in den philosophischen Schulen, die unmittelbare Erkenntnis der mittelbaren, das ursprünglich Alles begründende Wahrnehmungsvermögen dem durch Abstraktion bedingten Reflektionsvermögen, das Urbild dem Abbilde, das Wesen dem Worte, die Vernunft dem Verstande unterzuordnen, ja in diesem jene ganz untergehen und verschwinden zu lassen. Nichts sollte fortan mehr für wahr gelten, als was sich beweisen, zweimal beweisen ließe, wechselweise in der Anschauung und im Begriffe, in der Sache und in ihrem Bilde oder dem Worte; und in diesem nur, dem Worte, sollte wahrhaft die Sache liegen und wirklich zu erkennen sein."

Auch gegen die Grundlagen der Kantischen Ethik polemisiert Jacobi. Unser Handeln bedürfe gar nicht der abstrakten Idee der Pflicht und die moralische Würde des Menschen sei nicht durch die Idee der Freiheit bedingt. Vielmehr sei das gute und sittliche Thun in uns hervorgerufen durch die Aktion Gottes: er wirkt in uns jenen freien

und erhabenen Tugendenthusiasmus, der ein stärkerer Antrieb sei als alles abstrakte Bewußtsein von Pflichten und moralischen Gesetzen. „Ja, ich würde lügen," ruft Jacobi, „wie die sterbende Desdemona; ich würde betrügen, wie Orest, als er sich für Pylades opferte; ich würde morden, wie Timoleon, falsch schwören, wie Epaminondas und Johann von Witt; Selbstmörder sein wie Cato, und Tempelschänder wie David; denn ich habe in mir die Gewißheit. daß der Mensch, indem er sich diese Vergehen gegen den Buchstaben des Gesetzes erlaubt, ein Recht ausübt, welches in der Würde seines Wesens liegt, und das Siegel seiner göttlichen Natur auf jede solche Übertretung des Gesetzes drückt."

Was Jacobi hier gegen das abstrakte Moralgesetz Kants einzuwenden hat, gilt zugleich für die Ideeen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die unser Glaubensphilosoph als bloße Postulate der der praktischen Vernunft verwirft. Im Sinne Kants sollen diese Ideeen für uns dieselbe Gewißheit haben, als wenn sie eine notwendige Konsequenz unseres theoretischen Denkens wären, und dennoch sind sie bloße „Gedankendinge" von unerweislicher Möglichkeit. Wir bedürfen aber aller jener Dinge als Realitäten; unsere Handlungen hier sollen alle so sein, als gäbe es einen wirklichen Gott von unendlicher Macht, Gerechtigkeit, Weisheit und Güte, als gäbe es eine Fortdauer und Zukunft des Seelenlebens. Jene Ideeen sind keine bloßen „Probleme," noch weniger Gespenster, sie sind das Wahrste und Ursprünglichste aller Wahrheiten, der Kern unserer Gedanken, die lebende Seele unserer Empfindungen. Zum Guten und Schönen werden wir durch einen geheimen Trieb hingezogen, und in den Urbildern desselben erblicken wir die Offenbarung des göttlichen Wesens. Die Gewißheit eines Gottes wird uns verbürgt durch die Gewißheit und Naturgewalt, mit der das Wahre, das Gute und das Schöne uns anzieht. In dieser Gewißheit aber handeln, heißt frei handeln. So ist die Freiheit für uns eine Art wunderwirkende Kraft, deren wir inne werden, und die uns antreibt, das Menschenwürdige zu thun.

Wir wollen uns in die Einzelheiten dieser mystisch-gläubigen Ethik nicht weiter verlieren, sondern bemerken nur, daß der innerste Kern der Jacobischen Polemik, sowohl gegen Spinoza, als gegen Kant, wie später gegen Fichte („Brief an Fichte" bei Gelegenheit des Jenenser Atheismusstreits) und zuletzt gegen Schelling („Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung") eigentlich nicht der christliche Kirchenglauben war, wie etwa bei seinen Freunden Lavater und Hamann, sondern jener sog. „Vernunftglaube" oder der Glaube als

intellektuelle Anschauung d. h. als Gemütszustand, in welchem der besonders begnadete Mensch der innersten und höchsten Gewißheit in bezug auf das Ewige und Göttliche teilhaftig wird. Es ist offenbar, daß die Konsequenz dieser Lehre direkt zur Extase der Neuplatoniker hinführt und uns jener theosophischen Mystik nahe bringt, wo alle Philosophie aufhört.

Im Jahre 1805 erhielt Jacobi das Anerbieten, Mitglied der bayerischen Akademie der Wissenschaften zu werden. Er acceptierte dasselbe und siedelte nach München über. Wie sehr die Jacobische Philosophie den damaligen Intentionen der Machthaber zugesagt haben mochte, und welchen heilsamen Einfluß man sich von seiner Wirksamkeit auf die Geister versprach, geht daraus hervor, daß er schon im Jahre 1807 zum Präsidenten der Akademie, der er nun erst seit zwei Jahren angehörte, ernannt wurde. Sein Verhältnis zu Schelling, der seit 1807 als Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste in München lebte, und später sein Nachfolger in der Präsidentschaft der Akademie der Wissenschaften wurde, war kein sehr herzliches, und wurde nach dem Ausbruch des Konflikts immer gespannter. Hielt Jacobi doch die ganze Schellingsche Identitätslehre für die „zweite Tochter der kritischen Philosophie.“ Dagegen verband ihn mit Franz von Baader, mit welchem er sich wesentlich in dem theosophisch-mystischen Elemente begegnete, eine innige Freundschaft. Die letzten Lebensjahre verwandte Jacobi hauptsächlich auf die Sichtung und Sammlung seiner Schriften, was ihn so sehr in Anspruch nahm, daß er im Jahre 1813 den Vorsitz in der Akademie niederlegte. Mitten in der Herausgabe seiner Schriften wurde Jacobi vom Tode überrascht. Er hatte noch den Druck des vierten Bandes erlebt. Sein treuester Freund und Anhänger Friedrich von Köppen hat dann die Gesamtausgabe (6 Bde. Lpz. 1825) zu Ende geführt.

Es liegt nahe, die Frage aufzuwerfen, ob die Berühmtheit, welche Friedrich Heinrich Jacobi als philosophischer Schriftsteller unzweifelhaft erlangt hat, ausschließlich der spekulativen Höhe seiner Gedanken oder der außerordentlichen Macht seiner Ideeen zuzuschreiben ist. Wer die schriftstellerische Gesamtleistung Jacobis überschaut, wird dahin gelangen, diese Frage zu verneinen, und den Einfluß, den dieser Autor unzweifelhaft auf seine Zeitgenossen ausgeübt hat, wesentlich anderen Momenten zuzuschreiben. Hierzu gehören nun in erster Linie Jacobis ausgedehnte litterarische Beziehungen. Ihn verknüpfte sowohl mit Göthe als mit den Romantikern vertraute Freundschaft. Hierzu kamen schriftstellerische wie persönliche Vorzüge. Er war ein ebenso ele-

ganter als glänzender Stilist, der über die kräftigsten wie zartesten Töne der Diktion verfügte. Und wenn je das Wort Buffons zutraf, daß der Stil der Mann sei, so war dies bei Jacobi der Fall. Nimmer wäre die Gewalt und die Anziehungskraft seiner sympathischen Persönlichkeit erklärlich, wenn in ihm nicht ein ebenso tiefes als schwungvolles Gefühl lebten, und wenn er nicht einen Enthusiasmus für das Große und Schöne besessen hätte, der ihn niemals selbst dort, wo man ihn als Denker seinen Gegnern nicht gewachsen sah, trivial erscheinen ließ. Überdies verfügte er über gewisse geistige Vorzüge, welche ihm in der wissenschaftlichen Polemik unzweifelhafte Vorteile gewährten. Er besaß eine große Gewandtheit in der Analyse der Systeme, die er bekämpfte, wobei er mit ungemeinem Scharfsinn die Widersprüche und Schwächen der von ihm befehdeten philosophischen Weltanschauungen nachzuweisen verstand. Dagegen verrät sich sofort gewissermaßen seine spekulative Impotenz, wo er von der negativen Kritik zum positiven Aufbau seiner eignen Ideeen übergehen will. Und was er dann Positives giebt, stellt sich bei näherer Prüfung als das Ergebnis eines gesunden Empirismus oder als Ausfluß eines mystischen Glaubens heraus.

Jacobi ist niemals „Schulphilosoph" gewesen, wie ihn auch sein ganzer Bildungsgang und seine Lebensstellung auf eine freiere und weniger an das System gebundene Behandlung der philosophischen Probleme verweisen. Wenn er philosophiert, denkt er weder an ein Lehramt noch an eine gewisse schriftstellerische Wirksamkeit; vielmehr möchte er durch die philosophische Diskussion zunächst sich, dann dem großen Kreise seiner Freunde genügen, mit denen er immer in brieflichem Verkehr steht. Doch ist er immerhin in dem Sinne ein echter Philosoph, als ihn von Jugend auf ein Feuereifer nach Wahrheitsforschung erfüllt und als die strengste historische Beurteilung seiner Persönlichkeit ihm bis zu seinem Tode kein anderes Motiv für alle seine polemischen Kämpfe nachzuweisen vermag als das Interesse für die Wahrheit, wie er sie verstand. Es ist jedoch einleuchtend, daß weder die Echtheit seines Wahrheitsdranges, noch die Lauterkeit seiner Persönlichkeit im stande waren, dem Siegesgang der Kantischen Philosophie Einhalt zu thun

Die Prinzipien der Glaubensphilosophie.

(Aus der Schrift: „Von den göttlichen Dingen.")

Meine Überzeugungen sind noch ganz dieselben, die ich vor mehr als fünfundzwanzig Jahren in meinem Buche über die Lehre des Spinoza, und in dem bald darauf erschienenen Gespräch über Idealismus und Realismus dargelegt habe. Damals war man über die Absicht der Philosophie, ihren letzten Zweck, noch allgemein einverstanden, und nur uneins über den besten und kürzesten Weg, zu dem vorgesteckten Ziele zu gelangen.

So ist es nicht mehr, sondern es wird in unseren Tagen fast einstimmig versichert und geglaubt: um den Kranz der Wahrheit, der Wissenschaft und Weisheit zu gewinnen, müsse man eine der vorigen ganz entgegengesetzte Richtung nehmen.

Wie schnell die philosophischen Systeme seit fünfundzwanzig Jahren gewechselt haben, ist allgemein bekannt. Verschiedene Denker wandelten mehr als einmal den Leib. Ich ließ auch meine Seele wandern, doch mit Vorbehalt der Rückkehr nach vollendetem Versuch. Übrigens that ich alles, was an mir war, um die Verwandlung jedesmal so vollkommen werden zu lassen, als es unter der angeführten Bedingung möglich war, und so dürfte ich wohl lehrreicher als Pythagoras berichten können, was ich während meiner Verwandlungen erfahren habe.

Man erinnere sich, wie Kant, da er zugleich mit mir, aber aus andern Zwecken und durch andere Mittel, die Nichtigkeit jeder spekulativen Anmaßung, übersinnliche Wahrheiten demonstrieren, d. h. sie auch objektiv begründen, und dem Verstande, gleich den mathematischen, durch logische Mechanik aufnötigen zu können, in seiner Kritik der reinen Vernunft gründlich erwies — man erinnere sich, wie er dessen ungeachtet die allgemeine Überzeugung beibehielt, und sie gleich im Eingange eben dieser Kritik auf das bestimmteste äußerte: Es habe die Philosophie nur übersinnliche Begriffe zum Gegenstande; drei Ideeen, nämlich: Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. Alles, womit die Philosophie sich sonst beschäftige (lehrte und wiederholte er in allen seinen Werken), diene bloß als Mittel, um zu diesen Ideeen zu gelangen, und ihre Realität zu bewähren.

Nun folgte geradezu aus dieser Behauptung, daß die Philosophie, wenn sie ihren alleinigen Zweck verlöre, zugleich sich selbst verlieren würde, und mit ihrer Absicht auch ihr ganzes Wesen und Geschäft

aufgeben müßte. Mit der Philosophie aber wäre dann (ebenfalls nach Kant) auch Vernunft überhaupt und die Menschheit selbst aufgegeben; denn Gotteserkenntnis und Religion, behauptet er ausdrücklich, sind die höchsten Zwecke der Vernunft nnd des menschlichen Daseins. — Und was hier besonders angemerkt und recht nachdrücklich erinnert werden muß: Es galten und bedeuteten unserm tiefdenkenden aufrichtigen Philosophen die Worte Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Religion ganz dasselbe, was sie dem bloß gesunden Menschenverstande von jeher bedeutet und gegolten haben; Kant trieb mit ihnen keineswegs nur Betrug oder Spiel.

Schon in seinem frühern Werke: Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes, drückt Kant sich auf folgende entscheidende Weise aus:

„Bei dem Satze, daß alle Realität entweder in dem notwendigen Wesen, als eine Bestimmung; oder durch dasselbe, als ein Grund müsse gegeben sein: bleibt es noch unentschieden, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen, als ihm beiwohnende Bestimmung; oder bloß durch dasselbe an andern Dingen als Folgen anzusehen sind. Wäre das letztere, so würde unerachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseins als eines großen Grundes in die Augen leuchten, doch seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn ohne eigene Erkenntnis und Entschließung würde dieses Urwesen ein blindlings notwendiger Grund anderer Dinge, und sogar anderer Geister sein, und sich von dem ewigen Schicksale einiger Alten in nichts unterscheiden, als daß es begreiflicher beschrieben wäre.“

In der Kritik der reinen Vernunft (S. 659) heißt es: „Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloß eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessiert; so könnte man nach der Strenge dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens oder obersten Ursache übrig lassen. Indessen, da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger zu sagen, der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott (summam intelligentiam).“

Ich habe diese Stellen angeführt, um desto nachdrücklicher dabei anmerken zu können, daß niemand zu jener Zeit an dem Königsberger Philosophen darum ein Ärgernis nahm, ihn gering schätzte, und als einen Mann von nur gemeinem Verstande wegwarf, weil er lehrte, es sei der wahre Gott ein lebendiger Gott, der wisse und wolle, und zu sich selbst spreche, ICH bin DER ICH bin; nicht ein bloßes IST und absolutes Nicht-Ich. Man nahm im Gegentheil ein Ärgernis an ihm, bloß deswegen, weil er die Unzulänglichkeit aller von der spekulativen Philosophie gelieferten Beweise für das Dasein eines lebendigen Gottes, für die persönliche Fortdauer der menschlichen Seele in einer zukünftigen Welt, und ihr Vermögen absoluter Selbstbestimmung schon in dieser, nicht nur klar vor Augen stellte, sondern auch ferner noch die Unmöglichkeit, dergleichen Beweise auf dem geraden Wege, d. i. dem theoretischen, je zu stande zu bringen, unwiderleglich darthat.

Um diesem Ärgernisse zu begegnen, und der Philosophie zu helfen, daß sie nicht ihren Zweck, und mit diesem sich selbst einbüße, ersetzte Kant den Verlust der theoretischen Beweise durch notwendige Postulate einer reinen praktischen Vernunft. Dieser, der praktischen Vernunft eignete er den Primat über die theoretische zu, d. h. er zeigte, wie alle Sätze, die einem a priori unbedingt praktischen Gesetze unzertrennlich anhingen, von der theoretischen Vernunft als bewährt angenommen werden müßten, und nannte diese Annehmung reinen Vernunftglauben. Hiermit war, nach Kants Versicherung, der Philosophie vollkommen geholfen, und das von ihr immer verfehlte Ziel wirklich erreicht. Sie hatte mit diesem Schritte das Kindes- und Jünglingsalter (Dogmatismus und Skeptizismus) hinter sich gebracht, und trat nun ihr gereiftes männliches Alter (das kritische) an.

Aber schon die leibliche Tochter der kritischen Philosophie, die Wissenschaftslehre, verschmähte die vom Vater ausgedachte Hilfe zu gebrauchen. Ohne Kantische Postulate brachte sie ein reineres und bündigeres System der Sittenlehre als das von dem Urheber der kritischen Philosophie aufgestellte hervor, und nahm damit der neuerfundenen Moraltheologie ihren Grund und Boden. „Die lebendige und wirkende moralische Ordnung wurde nun selbst Gott:“ ein Gott ausdrücklich ohne Bewußtsein und Selbstsein; ein Gott, der kein von der Welt und dem Menschen unterschiedenes besonderes Wesen, und nicht die Ursache der moralischen Weltordnung, sondern diese, außer sich selbst weder Grund noch irgend eine Bedingung ihrer Wirksamkeit habende, rein und schlechthin notwendig seiende Weltordnung

selbst ist. — Gott Bewußtsein und jenen, nur höhern Grad desselben den wir Persönlichkeit (in sich sein und von sich wissen) oder Vernunft nennen — Ihm, mit einem Worte, eigenes oder Selbstsein, ein Wissen und Wollen zuschreiben, heißt ihn, sagt die Wissenslehre, zu einem endlichen Wesen machen; denn Bewußtsein und Persönlichkeit sind an Beschränkung und Endlichkeit gebunden. Der Begriff von Gott als einem besondern Wesen, oder nach Kants Ausdruck, eines lebendigen Gottes, dem die Vollkommenheit des Selbstbewußtseins, also Persönlichkeit im höchsten Grade zukommen muß, ist unmöglich und widersprechend: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen, und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe.

Diese aufrichtigen Worte erregten vor zwölf Jahren, da sie öffentlich und so ganz unverholen ausgesprochen wurden, doch noch einiges Aufsehen. Aber auch damals schon war es mehr die laute Verkündigung als das Verkündigte, was die durch ein fünfzehnjähriges Studium der kritischen Philosophie sattsam vorbereitete Welt augenblicklich erschreckte. Sehr bald legte sich dieser Schrecken, und die Wahrheit des italienischen Sprüchworts: una meraviglia dura tre giorni, möchte sich kaum bei irgend einer andern Gelegenheit auffallender als bei dieser bestätigt haben. Gleich darauf, da die zweite Tochter der kritischen Philosophie, die von der ersten noch stehen gelassene Unterscheidung zwischen Natur- und Moralphilosophie, Notwendigkeit und Freiheit vollends, d. h. auch namentlich aufhob und ohne weiteres erklärte: über der Natur sei nichts, und sie allein sei, erregte dies schon gar kein Staunen mehr.

In der That hatte diese zweite Tochter schon frühe und noch vor der ersten die neu erfundene Moraltheologie angefochten, und ihres Erfinders nicht ohne Bitterkeit, wegen seines Einganges und Ausganges, gespottet. Beides war in gleichem Maße ihr ein Ärgernis: der Gott, den diese Philosophie wahr zu machen strebte, und sie selbst, die einen solchen Zweck sich vorsetzen mochte.

Da nun alles genug vorbereitet war, stellte sie ihren gerade entgegengesetzten Begriff der Philosophie auf. Sie behauptete: Philosophie müsse mit der Voraussetzung beginnen, daß nur Eines sei, und außer diesem Einen Nichts. Könne die Philosophie diese Voraussetzung nicht wahr machen, und allen Dualismus, wie er Namen haben möge, von Grund aus vertilgen; so müsse sie sich selbst aufgeben. Befreiung also der Natur von einem Übernatürlichen, der Welt von

einer Ursache außer und über ihr, mit einem Wort, Selbständigkeit der Natur, wurde die Losung dieser neuen Weisheit.

Nicht ohne Grund rühmt sich das neueste System der Alleinheit oder absoluten Identität, zu der ältesten Philosophie (die man aber nicht für die älteste Lehre halten muß) zurückzuführen. Die ältesten uns bekannt gewordenen spekulativen Systeme waren allerdings naturalistische Systeme, so oder anders gestaltete spekulative Physik, der Naturforschung vor- und über alle Erfahrung hinaus greifende welterschaffende Dichtungen: Kosmogonieen — Mythologieen.

Notwendig mußte der menschliche Verstand philosophierend diesen Weg zuerst einschlagen; er konnte sich auf keine andere Weise selbst entwickeln, auf keine andere Weise zu sich selbst gelangen: seine Geburt war die Geburt einer Welt; die Geburt einer Welt war die seine. Nur allmählich, aus einem Chaos dunkler und verworrener Empfindungen und Vorstellungen geht der nach allen Seiten sich besinnende Mensch, mit einem sich wechselseitig bedingenden Außer und In ihm, einem voneinander unzertrennlichen Nicht-Ich und Ich hervor. Man erinnere sich des erhabenen Unterrichts vor der Morgenröte in der ältesten Urkunde von Herder, man lese dort die symbolische Darstellung der Schöpfungsgeschichte der Welt und des Menschen in sechs Folgen oder Tagen, und es wird, was hier nur angedeutet werden konnte, in ergreifender Klarheit hervortreten.

Aber ungeachtet jener Unzertrennlichkeit des Innern und Äußern im menschlichen Bewußtsein, werden die zwei scheinbar so entgegengesetzten spekulativen Systeme des Materialismus und Idealismus dennoch im menschlichen Verstande als eine Zwillingsgeburt erfunden. Zeigt jener sich auch zuerst, so hält ihn dieser doch, wie Jakob den Esau, schon bei der Ferse, und wird so gut als zugleich mit ihm hervorgezogen; ja er hatte wohl noch überdem, wie Serah, der Sohn der Thamar, seine Hand erweislich zuerst herausgestreckt. Durch die ganze philosophische Geschichte sehen wir diese Zwillingsbrüder über das Recht der Erstgeburt, kraft dessen dem einen Herrschaft, dem andern Unterwürfigkeit gebühre, streiten und hadern. Es kann auch diesem Streit und Hader kein Ende werden durch Schlichtung und Versöhnung; er muß getilgt werden durch eine gleiche Vertilgung der gegenseitigen Ansprüche. Dies ins Werk zu richten, versuchte Kant.

Wirklich begann mit diesem so wahrhaft großen Manne eine Revolution in der spekulativen Philosophie, an Wichtigkeit und großen Folgen derjenigen ähnlich, welche Kopernikus in der Astronomie —

unmittelbar nur in dieser, mittelbar aber in der ganzen Naturwissenschaft — drei Jahrhunderte zuvor verursacht hatte.

Der Kern der Kantischen Philosophie ist die von ihrem tiefdenkenden Urheber zur vollkommensten Evidenz gebrachte Wahrheit: daß wir einen Gegenstand nur insoweit begreifen, als wir ihn in Gedanken vor uns werden zu lassen, ihn im Verstande zu erschaffen vermögen. Nun vermögen wir auf keine Weise, so wenig in Gedanken als wirklich außer uns, Substanzen zu erschaffen; sondern wir vermögen nur: außer uns Bewegungen und Zusammensetzungen von Bewegungen, dadurch Gestalten; in uns aber nur sich auf Wahrnehmungen durch den äußern oder innern Sinn beziehende Begriffe und Zusammensetzungen von Begriffen hervorzubringen. Woraus denn folgt, daß es nur zwei Wissenschaften im eigentlichen und strengen Verstande: Mathematik und allgemeine Logik geben kann, und daß alle andern Erkenntnisse nur in dem Maße wissenschaftliche Eigenschaft erwerben, als sich ihre Gegenstände durch eine Art von Transsubstanziation in mathematische und logische Wesen verwandeln lassen.

Offenbar läßt eine solche Verwandlung und Transsubstanziation sich nicht vollbringen mit den eigentlichen Gegenständen der Metaphysik: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Diese drei Ideeen liegen ganz außerhalb dem Kreise jener zwei Wissenschaften und können aus ihren Mitteln schlechterdings nicht realisiert werden; das heißt: es läßt sich, daß diesen drei Ideeen Wirklichkeit entspreche, aus den Prinzipien der Mathematik und allgemeinen Logik ebensowenig darthun, als sich diese Wirklichkeit unmittelbar vor Augen stellen, mit den Sinnen äußerlich erfahren läßt. Die Wissenschaft bleibt also in Absicht dieser Ideeen vollkommen neutral, und hat sich zu bescheiden, daß sie ebensowenig sich anmaßen darf, ihre Realität zu widerlegen, als sie beweisen zu können. Mit Grund rechnet Kant es sich zum größten Verdienst an, durch eine scheinbare Einschränkung des Vernunftgebrauchs diesen in der That erweitert, und durch Aufhebung des Wissens im Felde des Übersinnlichen, einem dem Dogmatism der Metaphysik unantastbaren Glauben Platz gemacht zu haben.

Lange vor Kant, zu Anfange des achtzehnten Jahrhunderts schrieb Joh. Bapt. Vico zu Neapel: Geometrica ideo demonstramus, quia facimus; Physica, si demonstrare possemus, faceremus; hinc impiae curiositatis notandi, qui Deum a priori probare student. Metaphysici veri claritas eadem ac lucis, quam non nisi per opaca cognoscimus; nam non lucem, sed lucidas res videmus. Physica sunt opaca,

nempe formata et finita, in quibus mataphysici veri lumen videmus*).

Noch älter als diese Worte des Vico sind jene des tiefsinnigen Pascal: Ce qui passe la Géométrie nous surpasse**).

Daß solche Einsichten früher schon hie und da zerstreut vorhanden waren, benimmt dem großen Urheber der Kritik der reinen Vernunft so wenig etwas von seinem Verdienst, als des Copernikus Verdienst dadurch geschmälert wird, daß vor ihm die alte italische Schule schon den Umlauf der Erde, mithin auch der übrigen Planeten um die Sonne gelehrt hatte, und selbst vor Philolaus bereits eine sogenannte ägyptische Weltordnung bekannt war*). Und es sagt in der That diese Vergleichung noch zu wenig; denn wahrscheinlich hatte Kant die obenangeführte Stelle des Vico nie gelesen; von Copernicus hingegen wissen wir, daß er durch die Nachrichten von den Behauptungen der Pythagoräer beim Plutarch, besonders aber durch die Kunde von der ägyptischen Weltordnung, die er aus dem Martianus Capella schöpfte, zuerst erleuchtet wurde.

Von der Kantischen Entdeckung aus: daß wir nur das vollkommen einsehen und begreifen, was wir zu konstruieren im stande sind — war nur ein Schritt bis zum Identitätssystem. Der mit strenger Konsequenz durchgeführte Kantische Kritizismus mußte die Wissenschaftslehre, diese, wiederum streng durchgeführt, Alleinheitslehre, einen umgekehrten oder verklärten Spinozismus, Idealmaterialismus zur Folge haben.

Wie war es aber möglich, wird der tiefer Nachdenkende nun fragen, daß ein Mann von Kants Scharfsinn und mächtigem Geiste

---

*) Joh. Bapt. a. Vico, Neapol. reg. eloq. Professor, de antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda libri tres. Neap. 1710.

Käsiner warf in Eberhards phil. Magazin 2. Bd. 4. St. S. 402, die Frage auf: Was heißt in der Geometrie möglich? und beantwortet sie mit folgender Wendung. — Euklid würde von Wolfen (der die Möglichkeit des vollkommensten Wesens bewiesen zu haben glaubte) verlangen: Ein vollkommenstes Wesen machen. Nämlich in eben der Bedeutung, in welcher Euklid das Ikosaeder macht, im Verstande; nicht ein vollkommenstes Wesen außer sich schaffen, denn auch das Ikosaeder braucht nicht außer dem Verstande zu sein.

**) Pensées de Pascal. Part. I. Art. II. Reflexions sur la Géométrie en général. Ed. d. 1779.

***) Vor den Philolaus könnte auch noch Nicetas (oder wie Ernesti gelesen haben will, Hicetas) aus Syrakus genannt werden, denn auch er behauptete schon: cum terra circum axem se summa celeritate convertat et torqueat, eadem effici omnia, quasi stante terra coelum moveretur. Cic. academ. quaest. I. IV. c. 39. (Randglosse von Martini).

die nur etwas entfernteren Resultate seines philosophischen Verfahrens nicht selbst gewahr wurde, vollends durchdrang, und selbst seinem Lehrgebäude die demselben zu seinem Bestande nötige Vollendung gab? Es läßt sich nicht annehmen, daß er während der Ausarbeitung seiner Kritik zwar wohl hie und da zu einem Sehen von weitem gekommen sei, wohin das summum jus seiner Lehre führen müsse, aber, erschrocken vor der damit verknüpften summa injuria, sich bemüht habe, eine andere Auskunft, einen milderen vergleichenden Weg Rechtens zu finden. Er war ein zu redlicher Mann, um auf eine solche Weise sich selbst und andere täuschen zu wollen; er war dazu auch ein viel zu weiser und vorsehender Mann, und wußte wohl, was nicht dauern konnte. Das Räsel fordert also eine genügendere Auflösung.

Einige Winke zu einer solchen Lösung gab ich ehmals schon in dem Schreiben an Fichte (Vorbericht S. VI—X.) und in der Abhandlung über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen. (Reinholds Beitr. Heft III. S. 11—13). Seitdem haben zwei treffliche Männer, Bouterwek in seinem dem Königsberger Philosophen gestifteten Denkmal (Hamburg 1805) und Fries in seiner neuen Kritik der Vernunft (Heidelberg 1807 drei Teile) diesen Gegenstand ausführlicher erörtert, und der Frage auf eine dergestalt vollständige, und in Absicht des Ganzen der Philosophie so durchaus lehrreiche Weise Genüge gethan, daß ich mich begnügen könnte, hier bloß auf sie zu verweisen, wenn nicht der besondere Zweck dieser Schrift noch etwas mehr erforderte.

Ich will von einer Stelle in Kants Denkmal von Bouterwek ausgehen, wo es S. 85 heißt: „Es mag sich nach konsequenter Fortsetzung des Kantischen Systems der neue Idalismus (der Ideal-Materialismus ist, und sich deswegen selbst Identitätssystem nennt) folgerecht deduzieren lassen. Aber dem Geiste der Kantischen Philosophie ist diese Fortsetzung so fremd, wie der Quietismus und die Geisterseherei."

Allgemeiner, unzweideutiger und durchgreifender würde, nach meiner Einsicht, das hier Angedeutete auf folgende Weise ausgesprochen sein: Wie Platons Lehre entgegengesetzt ist der Lehre des Spinoza; so ist der Geist der Kantischen Philosophie entgegengesetzt dem Geiste der Alleinheitslehre.

Dieser scharfen und auffallenden Entgegensetzung dient zur Bestätigung, daß sich Kant auf Platon als einen Vorläufer in dem Eingange zu seiner Lehre von den Ideeen ausdrücklich und ebenso beruft,

wie der Urheber der neuesten Alleinheitslehre sich ausdrücklich und wiederholt auf Spinoza als seinen Vorläufer berufen hat.

„Plato," sagt Kant, (Kr. d. r. Vst. S. 370), „bediente sich des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit kongruierendes angetroffen wird. Die Ideeen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst, und nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorieen. Nach seiner Meinung flossen sie aus der höchsten Vernunft aus, von da sie der menschlichen zu teil geworden, die sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet, sondern mit Mühe die alten, jetzt sehr verdunkelten Ideeen durch Erinnerung (die Philosophie heißt) zurückrufen muß. Ich will mich hier in keine litterarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, daß es gar nichts ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegenredete, oder auch dachte."

„Platon" — heißt es ferner — „bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könnte, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben, und keineswegs bloße Hirngespinste sind."

Kant folgte also dem Platon, und glaubte nur ihn besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hätte. Was aber nach Kants Meinung den Platon mit sich selbst in Mißverstand gebracht, dieses hat er gleich in der Einleitung zu seiner Vernunft-Kritik (S. 8. 9) deutlich zu erkennen gegeben. „Die leichte Taube," lesen wir dort, „indem sie im Freien die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Ebenso verließ Platon die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt und wagte sich jenseits derselben auf Flügeln der Ideeen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er

bemerkte nicht, daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen, und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen."

Kant, bei der in ihm unerschütterlich gewordenen Überzeugung, daß die Vernunft, als Erkenntnisvermögen, sich bloß auf den Verstand beziehe, oder daß sie über die sinnliche Erfahrung hinaus nur dichten könne, mußte auf diese Weise sehen und urteilen. Es verbarg sich ihm wunderbarlich, daß in seinem System der Verstand ebenfalls wahrhafte Erkenntnisse zu verschaffen nicht tauge, da alle Verstandes-Begriffe ihre Gültigkeit nur durch Anschauung erhalten, die Anschauung aber von dem Realen gar nichts darstellt, sondern nur Vorstellungen von Erscheinungen gewährt, d. h. bloße Vorstellungen, reine oder empirische, welche nichts dem Dinge selbst zukommendes, „gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst anginge, enthalten, oder in sich antreffen lassen," in Absicht deren es darum auch ewig problematisch bleiben muß, ob ein Objekt derselben außer der Vorstellung und von ihr unabhängig vorhanden sei. Letzteres wird unter solchen Umständen auch zu einer ganz müßigen und wirklich thörichten Frage, da sich aus ihrer Entscheidung für objektive Erkenntnis weiter nichts gewinnen läßt.

So geschah es, daß Kant, nach Bouterweks treffendem Ausdruck, „zwischen der absoluten Realität, von der, nach ihm, der menschliche Verstand schlechterdings abgeschnitten sein sollte, und der sinnlichen Wahrnehmung, über die er sich dennoch zu erheben hatte, dergestalt zu schweben kam, daß er in dieser Mitte von Himmel und Erde sowohl diese als jenen verlor.*)"

*) Hier ist die Stelle im Zusammenhang: „Wie der wahre Dichter, nach Shakespeares Beschreibung, von der Erde zum Himmel und vom Himmel zur Erde blickt; dann die Formen unbekannter Dinge, die die Einbildungskraft gebiert, in ein wirkliches Dasein herabzieht, und dem luftigen Nichts eine Wohnung und einen Namen giebt, so blickte Kant, der kalte Denker, der alle Dichtung in der Philosophie verschmähte, von den Schranken der Objektivität, die unsere Sinne umgiebt, hinauf zu dem Unbedingten, Unendlichen und Ewigen, und von da wieder zurück zu jenen Schranken. Da glaubte er die Unmöglichkeit zu entdecken, das Unendliche und Ewige, das der reinen Vernunft, als das Absolute, Notwendige, und auf sich selbst Beruhende im reinen Gedanken vorschwebt, in die Sphäre des Erkennbaren herabzuziehen. Nun wurde es Ziel seines intellektuellen Strebens, den Inbegriff aller Bedingungen der Möglichkeit eines menschlichen Erkennens in jenen Schranken als ein wissenschaftliches Ganzes, in Ermangelung einer absoluten Realität, aufzufassen. Da soll er denn, nach dem Urteil mehr als eines scharf-

Kant selbst aber leugnete standhaft, daß dem also sei, und dies nicht bloß mit dem Munde, sondern aus dem innersten Grunde seines Gemüts, wo ihm die festen Überzeugungen, von denen er ausgegangen war, auch unerschüttlich waren stehen geblieben, nämlich, einesteils, die Überzeugung, daß es geradezu ungereimt sei, Erscheinungen anzunehmen, ohne etwas, was da erscheine, und anderntheils: daß Vernunft gar nicht sein könne, und ihr Name zu einem bloßen Schall werde, wenn die höchsten Ideeen, welche sie hervorbringt, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, und wegen deren Hervorbringung sie Vernunft, das oberste Erkenntnisvermögen, der Geist des Menschen heißt, nur objektlose Hirngespinste, betrügliche Vorspiegelungen wären, allein zum hinhalten und täuschen, ohne je Bewährung zu finden. Ist ja doch, spricht er zuversichtlich, die Wissenschaft, die sich mit der Bewährung dieser aus der Vernunft wesentlich hervorgehenden Ideeen beschäftigt, die älteste aller Wissenschaften, und muß auch die letzte übrig bleiben und sich fort erhalten, wenngleich die anderen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten.

Faktisch nahm also Kant an, es liege in der menschlichen Vernunft, als das Gesetz ihrer Wahrheit über allen Irrtum erhaben, eine unmittelbare Erkenntnis, sowohl des Realen überhaupt, als seines obersten Grundes, einer Natur unter — und eines Gottes über ihr. Weil aber eine unmittelbare Erkenntnis, weil ein ursprüngliches allererstes Wissen alle Beweise ausschließt, indem sonst diese das vorderste und allererste, der Ursprung der Erkenntnis sein würde; so wußte

sinnigen Nicht-Kantianers, im Grunde nicht viel mehr gewonnen haben, als der Dichter Shakespeares. Auch Kant, sagt man, verlor zwischen der Erde und dem Himmel sowohl diesen als jene. und als er die Unmöglichkeit eines Erkennens der absoluten Realität bewies, oder zu beweisen glaubte, und nur die Erscheinung des Wirklichen unter ein System reiner Formen der Erkennbarkeit stellte, da, sagt man, gab auch der Denker, der kein Dichter sein wollte, nur dem luftigen Nichts eine Wohnung und viel schulgerechte Namen. Aber angenommen einmal, was hier zu untersuchen nicht der Ort ist, Kant habe mit der Riesenarbeit seines Verstandes nur menschliche Vorstellungsformen systematisiert, und zur Aufklärung der letzten Gründe des menschlichen Wissens wenig, oder nichts, beigetragen: so hat doch kein spekulierender Kopf vor Kant an eine solche Art von System aller menschlichen Erkenntnisse gedacht; und dieses ebenso kühn entworfene, als sinnreich ausgeführte System konnte nur mit Hülfe einer Einbildungskraft zu stande kommen, die den Verstand zwischen der absoluten Realität, von der er schlechthin abgeschnitten sein sollte, und der sinnlichen Wahrnehmung, über die er sich erheben sollte, so im Schweben erhielt, daß das große Gedankenwerk aus Begriffen erbaut werden konnte u. s. w. (S. Immanuel Kant, ein Denkmal von Bouterwek, S. 25—29.)

Kant jene, die Vernunft selbst bedingenden Grundwahrheiten in die philosophische Wissenschaft, welche durchaus Beweise, Konsakramentalen, fordert, und die Wahrheit nicht anders bestehen läßt, als aus wenigstens zweier Zeugen Munde, nur auf jenem Umwege einzuführen, d. h. sie aus unmittelbaren Erkenntnissen in mittelbare umzuschaffen, indem er der praktischen Vernunft den Primat über die theoretische einräumte. Dergestalt konnte wenigstens der Schein einer wissenschaftlichen Erfindung jener Wahrheiten hervorgebracht werden, während im Grunde durch die Einführung des besagten Primats doch nur das unmittelbare Gefühl des Wahren und Guten, die positiven Offenbarungen der Vernunft über alle wissenschaftliche Beweise für und wider, über alles Zu- und Einreden des vernünftelnden Verstandes schlechthin, so wie es sich gebührt, erhoben wurden.

Nachdem also Kant im theoretischen Teile seiner Philosophie die Vernunft dem Verstande unterworfen, sie zu einer bloßen Magd desselben, ja in Wahrheit, als Erkenntnisvermögen, zu weniger als nichts gemacht hatte, indem er ihr bloß die Gabe gelassen, über die verständige Sinneserfahrung hinaus trüglich zu dichten; so erhob er sie in dem praktischen Teil wieder eben so über den Verstand, welcher gar nicht mehr einzureden haben sollte, wo jene autonomisch durch ein sic volo, sic jubeo, sic est, entschieden hatte.

Kant hatte zweimal Recht, und darum Unrecht. Daß er nicht sein zwiefaches Recht in ein einfaches aber vollständiges verwandelte, sondern zwiespaltig blieb und zweideutig, und voll Doppelsinn bis ans Ende seiner Tage, gehört zu den lehrreichsten Ereignissen in der Geschichte der Philosophie.

Bei der klaren Einsicht von den Bedingungen, der Beschaffenheit, und den scharf bestimmten Grenzen aller dem Menschen möglichen wissenschaftlichen Erkenntnis, zu welcher dieser scharfsinnige Mann zuerst vollständig gelangt war, hätte ihm, sollte man glauben, auch der Wert und Unwert wissenschaftlicher Beweise, und wie durch sie für die Erkenntnis überall nur Verdeutlichung, nie ein Zuwachs an Inhalt, durchaus keine Begründung derselben gewonnen werden könne, immer klar vor Augen stehen müssen. Wäre dies wirklich bei ihm der Fall gewesen, unmöglich hätte ihm dann je in den Sinn kommen können — weder eine Widerlegung des Idealismus zu unternehmen und den bisherigen Mangel einer solchen Widerlegung für ein Skandal in der Philosophie auszugeben — noch wiederholte traurige Klagen darüber anzustimmen, daß die menschliche Vernunft zwar, glücklicher Weise! Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, als ihr wesentlich innewohnende

Ideeen voraussetze; unglücklicher Weise aber die Realität oder Objektivität dieser Ideeen dennoch nicht theoretisch darzuthun, ihre Gültigkeit nicht wahrhaft zu beweisen vermöge. Vernünftiger Weise mußte ihm, so wie jedem durch ihn wahrhaft Belehrten, das Suchen eines Beweises für das Dasein einer außer unseren Vorstellungen vorhandenen und denselben entsprechenden wirklichen Welt, und eines über sie erhabenen Urhebers derselben, dann für die Unsterblichkeit und Freiheit des menschlichen Geistes zur Thorheit werden, und der Wunsch, daß dergleichen Demonstrationen oder Beweise zu finden sein möchten, als eine bare Ungereimtheit verschwinden. Es war offenbar geworden, und mußte jedem nur etwas tiefer durchdringenden und vorurteilsfreien Geiste jetzt klar vor Augen stehen, daß diese Wahrheiten, entweder aus unmittelbarer Autorität der Vernunft, deren Wissen durchaus ein Wissen ohne Beweise, ein unerborgtes höheres, ein von Merkmalen unabhängiges Erkennen ist, anzunehmen, oder als leere Täuschung wegzuwerfen wären. Man konnte zeigen, mannigfaltiger und auffallender, was auch unabhängig von Kants Entdeckung schon war ins Licht gestellt worden: daß nämlich, und wie und warum jeder Versuch die obersten Erkenntnisse als wahrhafte Erkenntnisse beweisen, das heißt, sie ableiten, oder auf etwas, das noch gültiger und wahrer sei, zurückführen wollen, an sich ungereimt sei, und nicht anders heiße, als auf ihre Vertilgung ausgehen.

Allemal und notwendig ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich, aus ihm fließen Wahrheit und Gewißheit auf das zu beweisende erst herab, es trägt seine Realität von ihm zu Lehn.

Sollte nun z. B. wirkliches Dasein bewiesen werden können, so müßte etwas zu finden sein außer ihm, womit es sich belegen ließe, wie die mittelbare Erkenntnis mit unmittelbarer, der Begriff mit der Sache; oder decken, wie man in der Geometrie eine Figur die andere decken läßt, um zu den ersten Beweisen der Gleichheit und Ähnlichkeit zu gelangen; hier folglich ein Jenes, das mit diesem eines und dasselbe, und auch nicht eines und dasselbe; ein Wirkliches außer dem Wirklichen, das mehr wirklich wäre, als das Wirkliche, und doch zugleich auch nur wäre — das Wirkliche.

Desgleichen wenn das Dasein eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, so müßte Gott selbst sich aus etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewußt werden könnten, das also vor und über ihm wäre, darthun, ableiten, als aus seinem Prinzip evolvieren lassen. Denn die bloße Deduktion nur der Idee eines lebendigen

Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseins, daß sie im Gegenteil (das vollkommene Gelingen vorausgesetzt) auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott, zu dessen Vermehrung und Bekräftigung ein philosophischer Beweis gesucht wurde, notwendig zerstört, indem sie mit der größten Klarheit einsehen läßt, wie jene Idee ein durchaus subjektives Erzeugnis des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist, das er seiner Natur nach notwendig dichtet, das darum auch vielleicht, aber höchstens nur vielleicht eine Dichtung des Wahren, und somit kein bloßes Hirngespinst; eben so sehr und wohl noch mehr vielleicht aber auch ein bloßes Gedicht, und somit wirklich nur ein Hirngespinst sein kann.

Ich sage: Eben so sehr, und wohl noch mehr, vielleicht ein bloßes Gedicht, und somit wirklich nur ein Hirngespinst, weil, damit auch nur ein möglicher Fall für eine objektive Bedeutung der Ideeen oder der reinen Vernunftbegriffe übrig bleibe, zuvor die objektive Bedeutung der Urbegriffe des Verstandes oder der Kategorieen, mithin die Realität der Natur und ihrer Gesetze geleugnet, und es dem Verstande, daß er auf irgend eine Weise ein Erkenntnisvermögen des Wahren sei, abgesprochen werden muß.

Darin besteht nun Kants Zwiespalt mit sich selbst, und die Verschiedenheit des Geistes seiner Lehre von ihrem Buchstaben, daß er, als Mensch, den unmittelbaren positiven Offenbarungen der Vernunft, ihren Grundurteilen unbedingt vertraute, und auch dieses Vertrauen nie, wenigstens nie ganz und entschieden, verlor; als Lehrer der Philosophie aber dieses rein offenbarte selbständige Wissen in ein unselbständiges aus Beweisen, das unmittelbare Erkannte in ein mittelbar Erkanntes zu verwandeln für nötig achtete. Er wollte die Vernunft mit dem Verstande unterbauen, und dann den Verstand wieder überbauen mit der Vernunft. So kam der Primat oder das allerhöchste Ansehen der Vernunft, von welchem, als dem einen und allgemeinen Grunde und Quell aller Prinzipien ausgegangen werden mußte, erst hintennach zum Vorschein, und wurde geltend nur unter Bedingung, nach einem mit dem Verstande darüber getroffenen Vergleich. Konnte ein solcher — nicht auf gegenseitigen Vorbehalt, sondern auf gegenseitige Verzichtleistung: Schlechthin zu verneinen von der einen, und schlechthin zu bejahen von der anderen Seite gegründeter — Vergleich (wodurch im Grunde der Primat neutralisiert und unter Sequester gelegt wurde) nicht getroffen werden; widersetzte sich der Verstand mit seinem Veto, das ihm zum voraus gebühren sollte, gerade zu und

schlechthin den Zumutungen der Vernunft, so war überall kein Rat; die praktische Vernunft konnte dann, was die theoretische (der Verstand) für Wissenschaft und Erkenntnis zerstört hatte, nicht außerhalb des Gebietes der Wissenschaft und Erkenntnis für den Glauben wieder aufrichten; die Lehre von Gott, von Unsterblichkeit und Freiheit mußte geradezu aufgegeben werden; es blieb nur Naturlehre, Naturphilosophie.

Und auch dieses nicht. Denn es mußte ja der Verstand, um den Ideeen der Vernunft auch nur eine problematische Gültigkeit einzuräumen, zuvor die absolute Ungültigkeit seiner eigentümlichen Erkenntnisse, ihre vollkommene Leerheit und Nichtigkeit als Erkenntnisse eines Realen, eines außer der bloßen Vorstellung auch noch für sich bestehenden wahrhaft Objektiven schon eingesehen haben. Zu dieser Einsicht war er durch bloße Selbstergründnng gelangt. Sich selbst zum erstenmal wahrhaft und durchaus ergründend, hatte er entdeckt, daß, was man bisher allgemein Natur und ihre notwendigen Gesetze genannt hatte, nichts anderes sei, als das menschliche Gemüt selbst mit seinen durchaus subjektiven Vorstellungen, Begriffen und Gedankenverbindungen. Jene, die bisher für objektiv gehaltene Natur, mit ihrem Wesen, und allen ihren Werken verschwand nunmehr, wurde, abgetrennt von äußerer Sinnlichkeit, dem philosophierenden Verstande zu nichts. Alles überhaupt, Erkennendes und Erkanntes, lösete sich vor dem Erkenntnisvermögen in ein gehaltloses Einbilden von Einbildungen, objektiv rein in nichts auf. Es blieb übrig nur ein wunderbarliches intellektuelles Reich wunderbarlicher intellektueller Träume, ohne Deutung und Bedeutung.*)

Und so nahe wäre denn unser großer Kritiker der Einsicht, und dem die Absicht der Philosophie wirklich erfüllenden Resultat gekommen — dem entscheidenden: Es habe der Mensch nur diese Wahl: anzunehmen — entweder überall ein offenbares Nichts; oder über allem

*) Wenn wir nicht voraussetzen, daß durch das ganze Universum ein ursprünglicher Typus der Sinnlichkeit waltet, der an ursprüngliche Bedingungen der Möglichkeit aller Formen des Organismus gebunden ist, so dürfen wir skeptisch auch die Gesetze, nach denen sich unsere Vernunft mit unserer Sinnlichkeit zu einer Erfahrung vereinigt, für nichts weiter, als subjektive Vorstellungsgesetze ansehen; das heißt, wir dürfen annehmen, Alles, was uns nach diesen Gesetzen als wahr vorkommt, könne anders organisierten und in ihrer Art doch auch vernünftigen Geschöpfen als schlechthin falsch vorkommen. Nehmen wir aber dieses an, so ist unser Glaube an Wahrheit in seiner Grundfeste erschüttert. (Ideeen zur Metaphysik des Schönen; von Fr. Bouterwek, S. 110).

einen wahrhaften allein alles wahrmachenden Gott. So nahe dieser Einsicht, ohne sie dennoch in der That und Wahrheit zu gewinnen; so nahe diesem entscheidenden Resultat, ohne es zu ergreifen, es sich anzueignen, und als die Summe seiner Lehre zu offenbaren!

Was ihn an dem wirklichen Gewinn jener Einsicht, an dem Ergreifen dieses Resultates verhinderte, und ihn lieber höchst künstlich jenen transscendental-idealistischen Schlüssel erfinnen ließ, der in Wahrheit doch nichts auf-, sondern alles nur fester zuschließt; dieses findet sich besonders lehrreich erklärt in dem Abschnitte seiner Kritik, wo er dem Interesse der Vernunft das Interesse der Wissenschaft (des Verstandes), dem Platonismus den Epikureismus entgegensetzt, und sich, als Vertreter der Wissenschaft, des letztern wider den ersten, des Naturalismus wider den Theismus annimmt.

„Jeder von beiden," sagt Kant, „wenn er dogmatisch wird, behauptet mehr zu wissen, als er weiß, doch so, daß der erstere (der Epikureismus oder Naturalismus) das Wissen, ob zwar zum Nachteil des Praktischen, aufmuntert und befördert; der zweite (der Platonismus oder Theismus) zwar zum Praktischen vortreffliche Prinzipien an die Hand giebt, aber eben dadurch in Ansehung alles dessen, worin uns allein ein spekulatives (wahres, positives) Wissen vergönnt ist, der Vernunft erlaubt, idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen anzuhängen, und darüber die physische Nachforschung zu versäumen."

Mit Recht war Kant einem Theismus, welcher dergleichen der Vernunft erlaubt, und, wie er an einem anderen Orte sich ausdrückt, sie faul und verkehrt macht, entgegen. Allein der echte Theismus, der Platonische, ist mit nichten ein solcher Verführer, sondern im Gegenteil giebt allein er im strengsten Verstande und ohne irgend einen Abbruch, der Wissenschaft, was der Wissenschaft, und Gott oder dem Geiste, was Gottes und des Geistes ist.*)

*) „Die Wissenschaft von den Ideeen ist die höchste in unserem Geiste; aus Ideeen als Prinzipien ist aber keine Wissenschaft möglich, sondern nur Glaube (eine über alle Wissenschaft hinausreichende höhere Überzeugung, Neue Kr. d. Vrft. Bd. II. S. 324); alle Wissenschaft gehört der Natur, d. h. der Erscheinung u. s. w." S. Fries über die neuesten Lehren von Gott und der Welt, S. 64. Zu vergleichen mit desselben neuer Kritik der Vernunft, § 101, Bd. II S. 82 ff., wo von den drei Überzeugungsweisen gehandelt wird: 1) von der eigentümlichen Überzeugungsweise des Verstandes durch Anschauung; 2) von der Überzeugungsweise der Vernunft rein aus sich selbst, mittelst eines durchaus reflektierten Fürwahrhaltens ohne Anschauung, welches Fürwahrhalten reiner Vernunftglaube ist; 3) von der eigentümlichen Überzeugungsweise der transscendentalen Urteilskraft, welche Ähn-

Wenn die Vernunft wirklich sich blos auf den Verstand bezieht, und dieser bloß auf die Sinnlichkeit, wenn sie von den Naturerscheinungen ausgehend, nur allmälig sich aufschwingt zu Ideeen, so hat Kant überall und auch wider Platon vollkommen Recht. Die Ideeen sind dann nur erweiterte Verstandesbegriffe ohne erweisliche objektive Gültigkeit, und die Wissenschaft kann nicht ernstlich genug vor dem Betruge warnen, den sie zu spielen so geschickt sind. In der That, wenn die Kantische Deduktion der Ideeen richtig ist, so läßt sich nichts Verkehrteres denken, als von solchen Ideeen ausgehen und sie an die Spitze der Wissenschaft stellen zu wollen.*) Thut man aber nach Kantischer Anweisung auf die Ideeen als ursprüngliche Erkenntnisse von objektiver Gültigkeit Verzicht, so kehrt sich notwendig das vorhin erwähnte Entweder Oder um; das offenbare Nichts kommt auf die Seite Gottes und alles Übersinnlichen oder Übernatürlichen; das allein Wahre und Wirkliche auf die Seite des sinnlich Anschaubaren der

---

dung heißt, und sich ihrer vollständigen eigentümlichen Gewißheit nur durch Gefühl, ohne einen bestimmten Begriff, bewußt werden kann.

„Diese drei Überzeugungsweisen," sagt Fries am Schlusse des Paragraphen, „haben in unserm Geiste den ganz gleichen Grad notwendiger Gewißheit. . . . . Das Vorurteil für das Wissen rührt nur von der ästhetischen Deutlichkeit, von der Einleuchtendheit und Gemeinverständlichkeit der Sinnesanschauung her, welche in der Gründlichkeit keinen Unterschied macht. Weit gefehlt, daß reiner Vernunftglaube ein unsichereres Fürwahrhalten sei, als das Wissen, so ist er gerade das festeste, welches wir haben, indem er rein aus dem Wesen der Vernunft entspringt. Wir hätten eigentlich gar kein Wissen, wenn nicht schon ein Element des Vernunftglaubens, eine Überzeugung aus bloßer Vernunft ohne Sinn mit ihm wäre. Auch der Ahndung gehört derselbe Grad der Sicherheit der Überzeugung, wenn sie gleich auf Vollständigkeit Verzicht thun muß in Rücksicht der Bestimmung ihres Gegenstandes. Sie ist nur ein relatives Fürwahrhalten der Beziehung des Glaubens auf das Wissen, und kann nicht für vollständig gelten, indem sie eben aus dem Bewußtsein der Schranken unseres Wesens entspringt. Wir wissen aber, daß keiner menschlichen Vernunft der salto mortale aus sich selbst heraus gelingen wird, um die Geheimnisse der Ahndung aufzulösen. Denn das ist der Gipfel menschlicher Weisheit, zu wissen, was wir nicht wissen, und was wir auch nicht wissen können, ohne unser eigenes Wesen vorher verwandeln zu lassen."

Wie nach meiner eigentümlichen, etwas verschiedenen Ansicht, Wissen, Glauben und Ahnden sich von einander unterscheiden und sich zu einander und der Erkenntnis des Wahren verhalten, habe ich in meinem Schreiben an Fichte dargelegt.

*) Auch wenn die Ideeen als objektiv gültige, dem Menschen eingeborene Urbegriffe angenommen werden, läßt sich aus ihnen keine Wissenschaft erzeugen, denn diese ist immer nur Kopie der Natur, auch in ihrer höchsten Vollendung, und kann aus keiner anderen Quelle, als der Natur selbst, d. i. der sinnlichen, reinen oder empirischen, Anschauung derselben, mittels vollendeter Reflexion geschöpft werden.

allein sich objektiv darstellenden Natur zu stehen. Das letzte hätte Kant, nach seiner Hauptvoraussetzung, die wir weiter oben ein ihm unüberwindliches Vorurteil genennet haben, als konsequenter Denker ergreifen müssen, und wäre dann, eben so notwendig selbst der Urheber des erst in der zweiten philosophischen Generation nach ihm mit so vielem Glanz hervorgetretenen Ideal-Materialismus, der absoluten Identitäts- und All-Einheitslehre geworden.

Alles kommt hier darauf an: was sich uns mit übertreffender Klarheit als das Erste, und was sich uns als das nur Folgende oder Zweite offenbart: Natur oder Intelligenz. Entweder „ist die Vernunft selbst aus dem Schoße der Natur hervorgegangen und an sich nichts mehr als die vollendete Entwickelung der Sinnlichkeit," oder sie ist hervorgegangen unmittelbar aus Gott, und steht zwischen ihm und seinem sichtbaren Werke, der Natur, beide wahrnehmend, und mit der Gewißheit des eigenen Daseins für beide zeugend, in der Mitte.*)

Über das Wesen der Freiheit **)

I.

Der Mensch hat keine Freiheit.

Die Möglichkeit des Daseins aller uns bekannten einzelnen Dinge stützt und bezieht sich auf das Mitdasein anderer einzelner Dinge, und wir sind nicht imstande, uns von einem für sich allein bestehenden Wesen eine Vorstellung zu machen.

Die Resultate der mannigfaltigen Beziehungen der Existenz auf Koexistenz drücken sich in lebendigen Naturen durch Empfindungen aus.

Das innere mechanische Verhalten einer lebendigen Natur nach Maßgabe ihrer Empfindungen nennen wir Begierde und Abscheu; — oder: das empfundene Verhältnis der innerlichen Bedingungen des Daseins und Bestehens einer lebendigen Natur zu den äußerlichen Be-

---

*) „Von Gott und der Welt wissen wir vor aller weiteren wissenschaftlichen Bildung voraus, und lassen es uns nicht nehmen, daß Gott das absolut selbständige höchste Wesen sei, erhaben über die Welt. Wir wissen also voraus, daß eine jede Lehre von Gott irrig ist, welche Gottes Dasein einem Gesetze unterwirft, oder einem Schicksale; eben so, daß jede solche Lehre falsch ist, welche eine totale oder partielle Weltvergötterung enthält." (Fries über die neuesten Lehren von Gott und der Welt, S. 35.)

**) Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Bd. 4. Abt. I. Leipzig 1819.

dingungen eben dieses Daseins, oder auch nur das empfundene Verhältnis der innerlichen Bedingungen unter einander ist mechanisch verknüpft mit einer Bewegung, die wir Begierde oder Abscheu n nnen.

Was allen verschiedenen Begierden einer lebendigen Natur zum Grunde liegt, nennen wir ihren ursprünglichen Trieb, und er macht das Wesen selbst dieses Dinges aus. Sein Geschäft ist, das Vermögen da zu sein der besondern Natur, deren Trieb er ist, zu erhalten und zu vergrößern.

Diesen ursprünglichen natürlichen Trieb könnte man die Begierde a priori, die absolute Begierde des einzelnen Wesens nennen. Die Menge der einzelnen Begierden sind von dieser unveränderlichen allgemeinen nur so viele gelegentliche Anwendungen und Modifikationen.

Schlechterdings a priori oder unbedingt allgemein könnte man eine Begierde nennen, wenn sie jedem einzelnen Wesen ohne Unterschied der Gattung, der Art und des Geschlechts zukäme, insofern alle auf gleiche Weise bemüht sind, sich überhaupt im Dasein zu erhalten.

Ein durchaus unbestimmtes Vermögen ist ein Unding. Jede Bestimmung aber setzt etwas schon Bestimmtes voraus, und ist die Folge und Erfüllung eines Gesetzes. Die Begierde a priori, sowohl der ersten als der zweiten Gattung, setzt also auch Gesetze a priori voraus.

Der ursprüngliche Trieb des vernünftigen Wesens besteht, wie der Trieb eines jeden anderen Wesens, in dem unaufhörlichen Bestreben, das Vermögen da zu sein der besonderen Natur, die von ihm bestimmt wird, zu erhalten und zu vergrößern.

Das Dasein vernünftiger Naturen wird, zum Unterschiede von allen anderen Naturen, ein persönliches Dasein genannt. Dieses besteht in dem Bewußtsein, welches das besondere Wesen von seiner Identität hat, und ist die Folge eines höheren Grades des Bewußtseins überhaupt; dasjenige womit Besonnenheit verknüpft ist.

Der natürliche Trieb des vernünftigen Wesens oder die vernünftige Begierde geht also notwendig auf die Erhöhung des Grades der Personalität, d. i. des lebendigen Daseins selbst.

Die vernünftige Begierde überhaupt oder den Trieb des vernünftigen Wesens als eines solchen nennen wir den Willen. Das Daseins eines jeden endlichen Wesens ist ein successives (zeitliches) Dasein.

Das Gesetz des Willens ist, nach Begriffen der Übereinstimmung und des Zusammenhanges d. h. nach Grundsätzen zu handeln: er ist das Vermögen praktischer Prinzipien.

So oft das vernünftige Wesen nicht in Übereinstimmung mit seinen Grundsätzen handelt, handelt es nicht nach seinem Willen, nicht gemäß einer vernünftigen, sondern einer unvernünftigen Begierde.

Durch die Befriedigung einer jeden unvernünftigen Begierde wird die Identität des vernünftigen Daseins unterbrochen; folglich die Personalität, welche allein im vernünftigen Dasein gegründet ist, verletzt: mithin die Quantität des lebendigen Daseins um soviel vermindert.

Derjenige Grad des lebendigen Daseins, welcher die Person hervorbringt, ist nur eine Art und Weise des lebendigen Daseins überhaupt, und nicht ein eigenes, besonderes Dasein oder Wesen. Deswegen rechnet sich die Person nicht allein diejenigen Handlungen, welche nach Grundsätzen in ihr erfolgen, sondern auch diejenigen zu, welche die Wirkungen unvernünftiger Begierden und blinder Neigungen sind.

Wenn der Mensch durch eine unvernünftige Begierde hingerissen, seine Grundsätze übertreten hat, so pflegt er nachher, wenn er die üblen Folgen seiner Handlungen empfindet, zu sagen: Mir geschieht recht. Da er sich der Identität seines Wesens bewußt ist, so muß er sich selbst als den Urheber des unangenehmen Zustandes anschauen, in dem er sich befindet, und in seinem Innern die peinlichste Zwietracht erfahren.

Auf diese Erfahrung gründet sich das ganze System der praktischen Vernunft, insofern es nur über einem Grundtriebe erbaut ist.

Hätte der Mensch nur eine Begierde, so würde er gar keinen Begriff von Recht und Unrecht haben. Er hat aber mehrere Begierden, die er nicht alle in gleichem Maße befriedigen kann; sondern die Möglichkeit der Befriedigung der einen hebt die Möglichkeit der Befriedigung der andern in tausend Fällen auf. Sind nun alle diese verschiedenen Begierden nur Modifikationen einer einzigen ursprünglichen Begierde, so giebt diese das Prinzip an die Hand, nach welchem die verschiedenen Begierden sich gegeneinander abwägen lassen, und wodurch das Verhältnis bestimmbar wird, nach welchem sie, ohne daß die Person mit sich selbst in Widerspruch und Feindschaft gerate, befriedigt werden können.

Ein solches innerliches Recht bildet sich unvollkommen in jedem Menschen auf eine mechanische Weise, vermöge der Identität seines Bewußtseins. Das äußerliche Recht, welches Menschen, wenn sie in eine bürgerliche Vereinigung treten, unter einander frei verabreden und ungezwungen festsetzen, ist immer nur die Abbildung des unter den einzelnen Gliedern zustande gekommenen inneren Rechts. Ich ver-

weise auf die Geschichte aller Völker, von welchen wir etwas ausführliche Nachrichten haben.

Die größere Vollkommenheit, zu welcher nach Umständen das innerliche Recht gelangt, erfolgt nur als eine Fortsetzung und Ausarbeitung eben des Mechanismus, welcher das minder Vollkommene hervorbrachte. Alle Grundsätze ruhen auf Begierde und Erfahrung, und setzen, insofern sie wirklich befolgt werden, eine anderswoher schon bestimmte Thätigkeit voraus; sie können nie der Anfang oder die erste Ursache einer Handlung sein. Die Fähigkeit und Fertigkeit, wirksame Grundsätze auszubilden oder praktisch anzunehmen, ist wie die Fähigkeit Vorstellungen, zu empfangen; wie das Vermögen, diese Vorstellungen in Begriffe zu verwandeln; wie die Lebhaftigkeit und Energie des Gedankens; wie der Grad des vernünftigen Daseins.

Das Prinzip (oder das a priori) der Grundsätze überhaupt, ist die ursprüngliche Begierde des vernünftigen Wesens, sein eigenes besonderes Dasein, d. i. seine Person zu erhalten und was ihre Identität verletzen will, von sich zu entfernen.

Aus eben diesem Triebe fließt eine natürliche Liebe und Verbindlichkeit zur Gerechtigkeit gegen andere. Das vernünftige Wesen kann sich als vernünftiges Wesen (in der Abstraktion) von einem anderen vernünftigen Wesen nicht unterscheiden. Ich und M e n s c h ist Eins; Er und M e n s c h ist Eins: also sind e r u n d i c h e i n s. Die Liebe der P e r s o n schränkt also die Liebe des I n d i v i d u u m s ein, und nötigt seiner nicht zu achten. Damit aber letzteres in der Theorie nicht bis zur möglichen Vertilgung des Individuums ausgedehnt und ein bloßes N i c h t s in P e r s o n übrig gelassen werde, sind genauere Bestimmungen erforderlich, welche im Vorhergegangenen schon angedeutet sind, und deren weitere Erörterung hier zu unserem Zwecke nicht gehört. Uns genügt, auf diesem Wege zur deutlichen Einsicht gelangt zu sein, wie jene moralischen Gesetze, welche a p o d i k t i s c h e Gesetze der praktischen Vernunft genannt werden, zustande kommen, und nun entscheiden zu können, daß der einfache mit Vernunft verknüpfte Grundtrieb bis zu seiner höchsten Entwickelung hinauf, lauter M e c h a n i s m u s und k e i n e F r e i h e i t zeige, obgleich ein Schein von Freiheit durch das oft entgegengesetzte Interesse des Individuums und der der Person, und das abwechselnde Glück einer Herrschaft, worauf die Person allein mit deutlichem B e w u ß t s e i n v e r k n ü p f t e Ansprüche hat, zuwege gebracht wird.

II.

Der Mensch hat Freiheit.

Daß sich das Dasein aller endlichen Dinge auf Mitdasein stützt, und wir nicht imstande sind, uns von einem schlechterdings für sich bestehenden Wesen eine Vorstellung zu machen, ist unleugbar; aber ebenso unleugbar, daß wir noch weniger imstande sind, uns eine Vorstellung von einem schlechterdings abhängigen Wesen zu machen. Ein solches Wesen müßte ganz passiv sein, und könnte doch nicht passiv sein; denn was nicht schon etwas ist, kann nicht zu etwas bloß bestimmt werden; was an sich keine Eigenschaft hat, in dem können durch Verhältnisse keine erzeugt werden, ja es ist nicht einmal ein Verhältnis in Absicht seiner möglich.

Wenn nun ein durchaus vermitteltes Dasein oder Wesen nicht denkbar, sondern ein Unding ist, so muß eine bloß vermittelte, d. h. ganz mechanische Handlung ebenfalls ein Unding sein: folglich ist Mechanismus an sich nur etwas Zufälliges, und es muß eine reine Selbstthätigkeit ihm notwendig überall zu Grunde liegen.

Indem wir erkennen, daß jedes endliche Ding sich in seinem Dasein, folglich auch in seinem Thun und Leiden auf andere endliche Dinge notwendig stützt und bezieht, erkennen wir zugleich die Unterwerfung aller und jeder einzelnen Wesen unter mechanische Gesetze: denn insofern ihr Sein und Wirken vermittelt ist, insofern muß es schlechterdings auf Gesetzen des Mechanismus beruhen: die Handlung eines jeden ist zum Teil die Handlung eines anderen.

Die Erkenntnis dessen, was das Dasein der Dinge vermittelt, heißt eine deutliche Erkenntnis, und was keine Vermittelung zuläßt, kann von uns nicht deutlich erkannt werden.

Absolute Selbstthätigkeit schließt Vermittelung aus, und es ist unmöglich, daß wir das Innere derselben auf irgend eine Art deutlich erkennen.

Es kann also die Möglichkeit absoluter Selbstthätigkeit nicht erkannt werden; wohl aber ihre Wirklichkeit, welche sich unmittelbar im Bewußtsein darstellt und durch die That beweist.

Sie wird Freiheit genannt, insofern sie sich dem Mechanismus, welcher das sinnliche Dasein des einzelnen Wesens ausmacht, entgegen setzen und ihn überwiegen kann.

Wir kennen unter den lebendigen Wesen nur den Menschen als mit demjenigen Grade des Bewußtseins seiner Selbstthätigkeit begabt, welcher den Beruf und Antrieb zu freien Handlungen mit sich führt.

Es besteht also die Freiheit nicht in einem ungereimten Vermögen, sich ohne Gründe zu entscheiden; aber ebensowenig in der Wahl des Besseren unter dem Nützlichen oder der vernünftigen Begierde: denn eine solche Wahl, wenn sie auch nach den abstraktesten Begriffen geschieht, erfolgt doch immer nur mechanisch; — sondern es besteht diese Freiheit, den Wesen nach, in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde.

Wille ist reine Selbstthätigkeit, erhoben zu dem Grade des Bewußtseins, welchen wir Vernunft nennen.

Die Unabhängigkeit und innerliche Allmacht des Willens oder die mögliche Herrschaft des intellektuellen Wesens über das sinnliche Wesen wird de facto von allen Menschen zugegeben.

Von den Weisen des Altertums, am meisten von den Stoikern ist es bekannt, daß sie zwischen Dingen der Begierde und Dingen der Ehre keine Vergleichung zuließen. Die Gegenstände der Begierde, sagten sie, könnten nach der Empfindung des Angenehmen und dem Begriff des Zuträglichen unter einander verglichen, und eine Begierde der anderen geopfert werden; das Prinzip der Begierde aber liege außer allem Verhältnisse mit dem Prinzip der Ehre, welches nur einen Gegenstand habe: die Vollkommenheit der menschlichen Natur an sich, Selbstthätigkeit, Freiheit. Daher waren alle Vergehungen bei ihnen gleich, und immer nur die Frage, aus welchem von den beiden unvergleichbaren Prinzipien, die unmöglich ja mit einander in eine wirkliche Kollision kommen konnten, die Handlung geschehen war. Denjenigen wollten sie mit Recht einen freien Mann genannt wissen, der nur das Leben seiner Seele lebte, sich nach den Gesetzen seiner eigenen Natur bestimmte, also nur sich gehorchte und immer selbst handelte. Lauter Knechte sahen sie im Gegenteil in denen, welche durch Dinge der Begierde bestimmt, den Gesetzen dieser Dinge nachlebten, und sich ihnen unterwarfen, damit sie von denselben auf eine ihren Begierden gemäße Weise unaufhörlich verändert und in Handlung gesetzt werden möchten.

Wie weit nun auch unser aufgeklärtes Zeitalter über die Schwärmereien oder den Mystizismus des Epiktet und Antonius erhaben sein mag, so sind wir doch in der Deutlichkeit und Gründlichkeit noch nicht so weit gekommen, daß wir von allem Gefühl der Ehre los wären. So lange aber noch ein Funken dieses Gefühls im Menschen wohnt, so lange ist ein unwidersprechliches Zeugnis der Freiheit, ein unbezwinglicher Glaube an die Allmacht des Willens in ihm. Mit dem Munde kann er diesen Glauben verleugnen, aber er bleibt im Gewissen

und bricht einmal unversehens hervor wie im Mahomet des Dichters da er in sich gekehrt und betroffen die schauderhaften Worte ausspricht: „Il est donc des remords!“

Allein nicht einmal mit dem Munde kann er ganz verleugnet werden, dieser Glaube. Denn wer will den Namen haben, daß er nicht allen Versuchungen zu einer schändlichen Handlung jederzeit widerstehen werde; wer nur, daß er hier zu überlegen, Vorteile oder Nachteile in Betracht zu ziehen, an Grad oder Größe oder auch an einen kategorischen Imperativ, an ein Gesetz zu denken nötig habe? Und auf dieselbe Weise urteilen wir auch über in betreff anderer Menschen. Sehen wir das Angenehme dem Nützlichen vorziehen, zu seinen Zwecken verkehrte Mittel wählen, sich selbst in seinen Wünschen und Bestrebungen widersprechen: wir finden nur, daß er unvernünftig, thöricht handelt. Ist er nachlässig in der Erfüllung seiner Pflichten, befleckt er sich sogar mit Lastern, ist er ungerecht und übt er Gewaltthätigkeiten aus: wir können ihn hassen, verabscheuen — aber ihn ganz verwerfen können wir noch nicht. Verleugnet er aber auf irgend eine entschiedene Weise das Gefühl der Ehre; zeigt er, daß er innere Schande tragen oder Selbstverachtung nicht mehr fühlen kann, dann werfen wir ihn ohne Gnade weg, er ist Kot unter unseren Füßen.

Woher diese unbedingten Urteile; woher solche ungemessene Anmaßungen und Forderungen, die sich nicht einmal auf Grundsätze und ihre Befolgung einschränken, sondern, das Gefühl in Anspruch nehmen und sein Dasein apodiktisch fordern?

Sollte sich das Recht dieser Anmaßungen und Forderungen wohl auf eine Formel, etwa auf die Einsicht in die richtige Verknüpfung, auf die gewisse Wahrheit des Resultats folgender Sätze gründen: wenn A ist wie B, und C ist wie A, so ist B wie C? — Spinoza erwies auf diese Art, der Mensch, insofern er ein vernünftiges Wesen sei, opfere eher sein Leben auf, wenn er auch an keine Unsterblichkeit der Seele glaube, als daß er durch eine Lüge sich vom Tode rettete (Eth. IV, Prop. 72); und in abstracto hat Spinoza Recht. Es ist ebenso unmöglich, daß der Mensch der reinen Vernunft lüge oder betrüge, als daß die drei Winkel eines Dreiecks nicht zwei Rechten gleich sind. Aber wird das wirkliche, mit Vernunft begabte Wesen sich von dem abstracto seiner Vernunft wohl so in die Enge treiben, von einem Gedankendinge durch ein Wortspiel sich so ganz gefangen nehmen lassen? Nimmermehr! Wenn auf Ehre Verlaß ist, und der Mensch Wort halten kann, so muß noch ein anderer Geist als der bloße Geist des Syllogismus in ihm wohnen.

Ich halte diesen Geist für den Odem Gottes in dem Gebilde von Erde.

Es beweist dieser Geist zuerst sein Dasein im Verstande, der wirklich ohne ihn jener wunderbare Mechanismus sein würde, welcher nicht allein die Leitung eines Sehenden durch einen Blinden möglich, sondern auch die Notwendigkeit einer solchen Einrichtung durch Vernunftschlüsse erweislich machte. Wer bändigt hier den Syllogismus, indem er seine Vordersätze schlägt? Allein dieser Geist, durch seine Gegenwart in Thaten der Freiheit und einem unvertilgbaren Bewußtsein.

Wie dieses Bewußtsein die Überzeugung selbst ist: Intelligenz für sich allein sei wirksam; sei die höchste, ja die einzige uns wahrhaft bekannte Kraft: so lehrt es auch unmittelbar den Glauben an eine erste höchste Intelligenz; an einen verständigen Urheber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist ist.

Aber dieser Glaube erhält erst seine volle Kraft und wird Religion, wenn im Herzen des Menschen das Vermögen reiner Liebe sich entwickelt.

Reine Liebe? — Giebt es eine solche? — — Wie beweist sie sich und wo findet man ihren Gegenstand?

Wenn ich antworte, das Prinzip der Liebe sei dasselbe, von dessen Dasein als Prinzip der Ehre wir uns schon versicherten: so wird man nur ein größeres Recht zu haben glauben, in Absicht des Gegenstandes, den ich darstellen soll, dringend zu werden.

Ich antworte also: der Gegenstand der reinen Liebe ist derjenige, den ein Sokrates vor Augen hatte. Er ist das *θεῖον* im Menschen, und die Ehrfurcht vor diesem Göttlichen, ist was aller Tugend, allem Ehrgefühl zu Grunde liegt.

Konstruieren kann ich weder diesen Trieb, noch seinen Gegenstand. Ich müßte, um es zu können, wissen, wie Substanzen erschaffen werden, und ein notwendiges Wesen möglich ist. Aber meine Überzeugung von ihrem Dasein wird folgendes vielleicht noch etwas mehr erläutern.

Wenn das Weltall kein Gott, sondern eine Schöpfung; wenn es die Wirkung einer freien Intelligenz ist: so muß die ursprüngliche Richtung eines jeden Wesens Ausdruck eines göttlichen Willens sein. Dieser Ausdruck in der Kreatur ist ihr ursprüngliches Gesetz, in welchem die Kraft, es zu erfüllen, notwendig mit gegeben sein muß. Dieses Gesetz, welches die Bedingung des Daseins des Wesens selbst, sein ursprünglicher Trieb, sein eigener Wille ist, kann mit den Naturgesetzen, welche nur Resultate

von Verhältnissen sind und durchaus auf Vermittelung beruhen, nicht verglichen werden. Nun gehört aber jedes einzelne Wesen zur Natur, ist also auch den Naturgesetzen unterworfen, und hat eine doppelte Richtung.

Die Richtung auf das Endliche ist der sinnliche Trieb oder das Prinzip der Begierde; die Richtung auf das Ewige ist der intellektuelle Trieb, das Prinzip reiner Liebe.

Wollte man mich über diese doppelte Richtung selbst zur Rede stellen; nach der Möglichkeit eines solchen Verhältnisses und der Theorie seiner Einrichtung fragen: so würde ich mit Recht eine solche Frage abweisen, weil sie die Möglichkeit und Theorie der Schöpfung, Bedingungen des Unbedingten zum Gegenstande hat. Es ist genug, wenn das Dasein dieser doppelten Richtung und ihr Verhältnis durch die That bewiesen und von der Vernunft erkannt ist. Wie sich alle Menschen Freiheit zuschreiben, und allein in den Besitz derselben ihre Ehre setzen, so schreiben sich auch alle ein Vermögen reiner Liebe, und ein Gefühl der überwiegenden Energie desselben zu, worauf die Möglichkeit der Freiheit beruht. Alle wollen Liebhaber der Tugend selbst, nicht der mit ihr verknüpften Vorteile sein; alle wollen von einem Schönen wissen, welches nicht bloß das Angenehme, von einer Freude, die nicht bloßer Kitzel sei.

Handlungen, welche aus diesem Vermögen wirklich hervorgehen, nennen wir göttliche Handlungen; und ihre Quelle, die Gesinnungen selbst, göttliche Gesinnungen. Auch begleitet sie eine Freude, die mit keiner anderen Freude verglichen werden kann; es ist die Freude, die Gott selbst an seinem Dasein hat.

Freude ist jeder Genuß des Daseins, so wie Alles, was das Dasein anficht, Schmerz und Traurigkeit zuwege bringt. Ihre Quelle ist die Quelle alles Lebens und aller Thätigkeit. Bezieht aber ihr Affekt sich nur auf ein vergängliches Dasein, so ist er selbst vergänglich: Seele des Tiers. Ist sein Gegenstand das Unvergängliche und Ewige, so ist er die Kraft der Gottheit selbst und seine Beute Unsterblichkeit.

Karl Leonhard Reinhold.

Sein Leben und seine Schriften.

Wir haben oben (vgl. S. 1704) die Hauptvertreter der Kantischen Schule genannt. Als einer der bedeutendsten und selbständigsten Köpfe unter diesen ist Karl Leonhard Reinhold anzusehen. Ausgezeichnet durch persönliche Gaben des Geistes und des Herzens nimmt er nicht nur in der unübersehbaren Schar der Anhänger und Fortbildner der Kantischen Philosophie eine hervorragende Stelle ein, sondern er interessiert uns wie keiner unter ihnen durch seine menschliche Persönlichkeit, durch seine Schicksale, wie durch seine Beziehungen zu Männern, welche auf anderen Gebieten deutschen Geisteslebens unser Interesse besitzen.

Karl Leonhard Reinhold wurde zu Wien am 26. Oktober 1758 geboren, wo sein Vater Inspektor am Wiener Arsenale war. Würden wir von Reinholds Jugend auch nichts mehr wissen, als daß er, ursprünglich seit 1772 ein Zögling des Jesuitenkollegiums des St. Annenklosters in Wien, später in das Barnabitenkollegium eintrat, um ein der Kirche geweihtes Mönchsleben zu führen, so wäre dies schon genügend, uns den Mann, der später als einer der ersten Lehrer und Verkünder der Kantischen Philosophie galt, interessant erscheinen zu lassen. Der junge Geistliche lag im Kloster eifrig wissenschaftlichen Studien ob, insbesondere auch der Philosophie, freilich unter den Einschränkungen, unter denen damals wie heute dieselbe als „ancilla theologiae" gelehrt werden konnte. Aber er muß doch in den Augen seiner geistlichen Obern offenbar eine große Stärke in diesen Studien erreicht haben, da er nach Absolvierung eines sechsjährigen Kursus im Alter von 22 Jahren die Auszeichnung erhielt, als Novitienmeister und Lehrer der philosophischen Wissenschaften in dem Kloster angestellt zu werden.

Es war um das Jahr 1780, als auch für Österreich jene Periode begann, in der auf politischem, kirchlichem und wissenschaftlichem Gebiete

der neue Geist der Freiheit zum Durchbruch kommen sollte. Mit dem Regierungsantritt Joseph II. trat auch für die österreichischen Länder jene Denk- und Glaubensfreiheit ein, welche schon in den der meisten Staaten Europas an Stelle des kirchlichen Zelotismus und Intoleranz Platz gegriffen hatte. Dieser neue Geist mußte einen frischen Aufschwung auch in Litteratur, Kunst und Wissenschaft wachrufen. Ein unsagbares, schaffensfreudiges Gefühl durchdrang die Jugend, der es mit der Beseitigung der alten morschen Schranken in Staat und Kirche gar nicht schnell genug gehen konnte. Am liebsten hätte man die neue Anschauung der Dinge mit einem Schlage den schlummernden Geistern eingeflößt. Nur geheim wirkende Orden vermochten das erwünschte Licht schneller zu verbreiten, als es der träge Gang der Staatsmaschine und der öffentliche Unterricht der von der Kirche noch immer abhängigen Schulen zu bewirken vermochten: so wurde auch Reinhold Mitglied des Illuminatenordens. Damit war ihm aber der Widerspruch, in welchem er sich zu den Anschauungen der katholischen Kirche und zu dem beengenden Mönchsleben befand, nur umsomehr zum Bewußtsein gekommen. So reifte in ihm der Gedanke an eine eine Flucht, die er auch im Herbst 1783 ausführte. Reinhold wandte sich nach Leipzig, wo er unter Platner seine philosophischen Studien fortsetzte. Aber schon hatten die Jesuiten seinen Aufenthalt in Leipzig erfahren, und Reinhold mußte daran denken, sich unter den Schutz eines liberalen Fürsten zu stellen. Durch seine Wiener Freunde, Freiherr von Gemmingen und Blumauer an Wieland empfohlen, traf er am 1. Mai 1784 in Weimar ein, wo der flüchtige Mönch die Protektion des jungen Fürsten Karl August in Anspruch nahm und erlangte.

Mit dem Einzug in Weimar begann für Reinhold ein neuer Lebensabschnitt. Die freundschaftlichen, später so intimen Beziehungen, in die er zu Wieland trat, dessen jungendlich blühende Tochter Sophie die Aufmerksamkeiten des mittlerweile zum „Rat“ avancierten jungen Magisters erwiderte, führten bald zu einem engern Bande mit dem von ihm verehrten Dichter. Am 18. Mai 1785 führte er Sophie Wieland heim, die ein ungemein liebenswürdiges und graziöses Mädchen gewesen sein muß. Schiller nennt sie ein „rasches und reizbares Wesen“ und bemerkt, daß sich in diesem Geschöpf die ganze lebendige Kraft der Natur, die volle Blüte des Gefühls bei der reinsten Grazie der Unschuld erhalten hat. Wieland schätzte seinen Schwiegersohn ungemein. „Niemand,“ schreibt er ihn, „kann Ihren Wert besser kennen und empfinden als ich, und eben darum trage ich auch kein Bedenken, Ihnen zu sagen, daß unser so enges Verhältnis und Alles.

was Sie thun, um demselben Ehre zu machen, einen sehr großen und wesentlichen Teil meiner Ruhe und Glückseligkeit ausmacht."

Natürlich wurde Reinhold Mitarbeiter, später Mitherausgeber von Wielands „Deutschem Merkur" und zwar im Sinne seiner neugewonnenen geistigen Freiheit. Davon zeugen eine ganze Reihe wesentlich kritischer Beurteilungen, historischen, philosophischen und theologischen Inhalts, die er für das Journal in den Jahren 1784—85 verfaßte. Um diese Zeit trat Reinhold auch der Kantischen Philosophie näher, deren Schwierigkeiten er, nach seinem eigenen Gedächtnis, nicht ohne große Mühe überwand. Reinhold hatte sich bis dahin mit den Schriften von Leibniz und Locke beschäftigt, auch kannte er wohl die französischen und deutschen Denker seiner Zeit; aus allen diesen Elementen hatte er sich einen Eklektizismus zurechtgelegt, der seinem nunmehr neugewonnenen theologisch-rationalistischen Standpunkte die vortrefflichsten Dienste leisten konnte. Aber mit dem Eindringen in Kants Werke, aus denen ihm ein heller Sonnenschein entgegenleuchtete, glaubte er seinem tiefern philosophischen Verlangen Genüge leisten zu können. Er arbeitete sich durch die „Kritik der reinen Vernunft" durch, dann ging er an die andern systematischen Werke Kants, soweit sie erschienen waren; und innerhalb drei Jahren war er ein überzeugter, ja begeisterter Anhänger der Kantischen Philosophie geworden.

Als das Resultat dieser Studien haben wir Reinholds „Briefe über die Kantische Philosophie" anzusehen, welche er seit dem August 1786 im „Deutschen Merkur" veröffentlichte und welche er später (2 Bde. 1790—92) besonders erscheinen ließ. Die Briefe sind ungemein faßlich und klar geschrieben und behandeln mehr die praktischen d. h. ethischen, naturrechtlichen und religionsphilosophischen Fragen des Kritizismus. Die erkenntnis-theoretischen Probleme sind gänzlich übergangen. Kant selbst hat die Briefe ungemein günstig beurteilt. „Nichts," meinte er, „könne sie an Gründlichkeit und Anmut übertreffen." Dann hoffte er von Helligkeit und Gründlichkeit der Einsichten Reinholds diejenige Ergänzung und lichtverbreitende Darstellung, die er selbst, seines Alters wegen, seinen Arbeiten nicht geben könne, und sei glücklich, daß Reinhold die Nachforschungen aufnehme und fortsetze. Durch diese Briefe war Reinhold plötzlich als philosophischer Schriftsteller durch ganz Deutschland bekannt geworden, und es dauerte auch gar nicht lange, daß sich ein Lehrstuhl für Philosophie darbot. Der Kurator der Universität Jena, der Minister Voigt in Weimar, war es wesentlich, der seine Berufung betrieb; und so siedelte er im Juni 1787 nach Jena über.

Reinhold besaß eine außerordentliche Begabung für den akademischen Lehrberuf. Ihm war ein sehr klarer fließender Vortrag eigen, der immer, wo die Seele des Vortragenden sprach, zu feurigem Pathos sich steigern konnte. Er genoß aber auch eine große Beliebtheit bei der akademischen Jugend, die von allen Teilen Deutschlands herbeibeiströmte, um den begeisterten Verkünder der Kantischen Lehre zu hören. Von diesem Moment ab war Jena der Zentralpunkt, von dem aus sich die neue Lehre des Königsberger Meisters überallhin verbreitete. Von der Liebe und Verehrung, mit der die studierende Jugend Reinhold anhing, zeugt ein Gedicht, das sie ihm am Schlusse seiner Jenenser Wirksamkeit widmeten:

„Von deinen Lippen strömt Beredsamkeit,
Ergreift das Ohr mit allgewaltigem Feuer,
Und jeder Geist wird echter Wahrheit treuer,
Dem Edelsinn wird jedes Herz geweiht.
O selig, wer auf deinen Ruf bereit
Kein Hindernis, kein strenges Opfer scheut,
Der Weisheit Adel zu erringen! —
Du zeichnetest mit scharfen Zügen
Uns der Erkenntnis Grenzen vor,
Gabst Wahrheit, wo die Sinne lügen,
Vor dir versank der schwache Thor,
Den Täuschungen zu gern betrügen.
Dir ward der hohe Ruhm, mit Meisterhand
Des Geistes Rätsel aufzudecken.
Durch welche finstre Tiefen wand
Sich nicht Dein Mut, bis, ohne Flecken,
Der schöne Bau vollendet stand.“ *)

Es lag in dem Wesen Reinholds und in der Art seiner Lehrthätigkeit damals etwas von dem Bewußtsein einer apostolischen Mission, vermöge deren er berufen sei, das Licht des endlich angebrochenen Tages zu verkünden. Daß daher seine akademischen Kollegen, zumal soweit sie den früheren Systemen der Philosophie oder einer strengen theologischen Richtung anhingen, auf den Missionsberuf Reinholds mit einen Gefühl blickten, das aus Mißgunst und Haß gemischt war, kann selbst derjenige begreifen, welcher die Geschichte der Universitäten nicht kannte. Mit großer Offenheit und Herzlichkeit schloß sich hingegen Schiller unserm Philosophen an, dem er die Anregung verdankte, der Kantischen Philosophie näher zu treten. Schiller hatte einige Tage als Gast bei Reinhold in Jena zugebracht. Nach

*) Vgl. Robert Keil: „Wieland und Reinhold. Originalmitteilungen als Beiträge zur Geschichte des deutschen Geisteslebens.“ (Leipzig 1885).

seiner Rückkehr schrieb er ihm einen Brief, in welchem es heißt: „Noch ist mein Herz voll, und es kostet mir Mühe, mich von der schönen Erinnerung, von den frohen Hoffnungen loszureißen, die ich in der künftigen Zeit für mich blühen sehe. Aber glücklich bin ich schon dadurch, daß mein Herz eine Aussicht mehr hat, an die es sich heften kann — und auch meine entferntesten Hoffnungen zähle ich gern zu meinen wirklichen Gütern. Wenn die Harmonie, die wir fühlen, in unseren Seelen wirklich vorhanden ist, so ist unser Verhältnis für die ganze Zukunft bestimmt, und kein Schicksal wird es aufhalten können. Verschieden zwar ist der Weg, auf dem wir die Wahrheit, die Glückseligkeit und — lassen Sie mich hinzusetzen — die Unsterblichkeit suchen, aber entgegengesetzt, denke ich, soll er nie sein, und aus der Ferne wenigstens wollen wir uns freundlich zuwinken." *)

Im Jahre 1789 veröffentlichte Reinhold seinen scharfsinnigen „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens," den er selbst als Leitfaden für seine Vorlesungen benutzte und als „Kritische Elementarphilosophie" bezeichnete. Als Einleitung hatte er den Aufsatz über die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie, den er kurz vorher im „Deutschen Merkur" veröffentlicht hatte und den Kant ungemein freundlich beurteilt, hinzugefügt. „Elementarphilosophie" hatte Reinhold seine neue Arbeit genannt, weil er hier die Grundlage für alle philosophischen Wissenschaften zu legen meinte, da durch eine Untersuchung des Vorstellungsvermögens und eine Feststellung des Wesens desselben die Lehre Kants von der Apriorität aller Erkenntnisse und der Unerkennbarkeit des Dings an sich wahrhaft begründet und bewiesen werde.

Reinhold geht aus vom „Satz des Bewußtseins" d. h. von der ursprünglichen, unbestreitbaren Thatsache, daß wir Vorstellungen haben. Nun seien in jeder Vorstellung drei Elemente zu unterscheiden: das Vorstellende (Subjekt), das Vorgestellte (Objekt) und die Vorstellung (Produkt aus beiden). Das Vorgestellte ist als Element der Vorstellung ihr Stoff, das Vorstellende als anderes Element ihre Form. Diese wird vom Vorstellenden als Ursache der Vorstellung hervorgebracht; jener ist gegeben. Das Vorstellungsvermögen besitzt Rezeptivität, insofern es den Stoff empfangen kann, Spontaneität, insofern es die Form hervorbringt. Der Stoff ist ein Mannigfaltiges, die Form der Vorstellung ist die Einheit des Mannigfaltigen: denn das Subjekt zeigt sich im Bewußtsein als das durch die Vorstellung

---

*) Robert Keil, S. 295.

Unterscheidende, während das Objekt als das zu Unterscheidende sich zeigt. Sowohl Rezeptivität, d. h. die durch die Natur des Vorstellungsvermögens bestimmte Mannigfaltigkeit des Stoffs als auch Spontaneität, d. h. die durch die Natur des Vorstellungsvermögens bestimmte Art und Weise der Verbindung des Mannigfaltigen, sind vor jeder wirklichen Vorstellung in dem vorstellenden Subjekt vorhanden, und zwar als Raum und Zeit, welche die Formen des äußern und innern Sinnes, die apriorischen Anschauungsformen, sowie als Kategorieen, welche die apriorischen Formen des Verstandes sind. Beide zusammen bilden die apriorischen Formen des Vorstellens, welche allerdings wieder insofern von der Vorstellung dieser Formen verschieden sind, als jene aller wirklichen, empirischen Vorstellung als ihre Bedingung vorangehen, während diese doch erst von den empirischen Vorstellungen abstrahiert sind. Nun aber muß jeder Erkenntnisstoff uns in Vorstellungsform gegeben sein, folglich ist ein sog. „Ding an sich" d. h. das über die Vorstellung hinausgehende Wesen einer Sache unvorstellbar, kann also nicht Objekt der Erkenntnis werden.

Die „Theorie des Vorstellungsvermögens" blieb nicht ohne heftige Befehdung sowohl seitens derjenigen, welche den Kantischen Standpunkt überhaupt bekämpften, wie z. B. seitens der skeptischen Philosophen Gottlob Ernst Schulze in Göttingen in seinem anonym geschriebenen „Änesidemus oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie," als auch von andern Gegnern wie Feder, Heydenreich u. s. w.

Reinhold war sich der sachlichen und formellen Mängel seines Werkes wohl bewußt: er war selbst zu scharfsinnig und zu aufrichtig, um die Berechtigung in den schneidigen Angriffe Schulzes, der ihm logische Lücken, unbewußte Trugschlüsse und Inkonsequenzen nachwies, innerlich nicht anzuerkennen. „Ich weiß nur zu gut," schreibt er im Jahre 1793 an Erhard, „was meinem Systeme fehlt; aber ich weiß, daß dasselbe nur Mängel, keine wesentlichen Fehler hat." Doch hielt er es auch für notwendig, eine Reihe von Irrtümern und Mißverständnissen aufzuklären, welche über seine „Vorstellungstheorie" und über das Verhältnis derselben zum Kantischen Kritizismus vielfach verbreitet waren. Zu dem Zwecke veröffentlichte er „Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie" (1794). Wie hier so hatte er schon in der kleinen Schrift „Über das Fundament des philosophischen Wissens" (1791) seinen Standpunkt klarer und schärfer zu präzisieren unternommen.

Im Jahre 1793 richtete der dänische Staatsminister und Präsi-

dent der schleswig-holsteinischen Kanzlei Graf von Bernsdorf ein Schreiben an Reinhold, in welchem er ihm die in Kiel erledigte Professur der Philosophie antrug. So schwer Reinhold der Entschluß wurde, Freunde und Verwandte zu verlassen, so folgte er doch dem an ihn ergangenen Rufe und zwar aus wesentlich materiellen Gründen, da seine Professur in Jena außerordentlich gering dotiert war. Es ist nicht uninteressant, daß diese Berufung eines so freisinnigen und freimütigen Lehrers der Philosophie ein sehr sprechendes Symptom für den liberalen Geist war, welcher damals in Dänemark herrschte, und steht hiermit nur in voller Übereinstimmung, wenn der Herzog Friedrich von Augustenburg, der diese Berufung betrieben hatte, in einem Schreiben an Reinhold versicherte: „Die liberalen Grundsätze, die in der Gesetzgebung und Administration der Geschäfte befolgt worden sind, werden die Regierung ferner beseelen, und ich hoffe, daß den Freunden des Lichts und der Freiheit der Sieg bleiben wird; alle Männer von Talent und Einsicht sind auf unserer Seite, bis jetzt gehen wir noch immer fort auf der Bahn zum Licht und zur Freiheit und zum Wohlstand." *)

Am 28. März 1794 hielt Reinhold seine letzte Vorlesung in Jena. An diesem Tage begann eine Reihe von Ovationen seitens der Studierenden, die sich bis zu seiner Abreise aus Jena (29. März) fortsetzten und dem scheidenden Lehrer vollgültiges Zeugnis von der Tiefe und Nachhaltigkeit seiner bisherigen Wirksamkeit ablegten. Als eine Antwort hierauf richtete Reinhold von Kiel aus ein Schreiben an die Jenenser Studentenschaft, welches später im „Merkur" zum Abdruck kam, und in dem es u. a. heißt: Selten dürfte ein ausgeprägtes Gold den damit Belohnten und den Belohnenden zugleich auf eine unverdächtigere Weise geehrt, und noch seltener dürfte dasselbe eine so uneigennützige Gesinnung und eine so veredelte Denkart des Gebers dargestellt und verewigt haben. Politische Verdienste, welche durch Regenten, und litterarische, welche durch gelehrte Gesellschaften einer ähnlichen Auszeichnung würdig befunden werden, müssen sich gewöhnlich durch eine Gemeinnützigkeit empfehlen, welche nach dem handgreiflichen Maßstabe des Marktpreises bestimmt werden kann. Das Verdienst hingegen, welches Sie durch ein auf unseren Universitäten gewiß seltenes, wo nicht unerhörtes Beispiel zu belohnen beschlossen haben, ist kein anderes, als der Unterricht in einer Wissenschaft, die, inwiefern sie weder zu Versorgungen noch zu Ehrenstellen den Weg

*) Vergl. Robert Keil, S. 37.

bahnt, zu den brodlosen gezählt wird, in derjenigen Wissenschaft, die von den Großen und Mächtigen dieser Welt gemeiniglich gefürchtet und gehaßt, von der Menge als alte gelehrte Zunft verachtet und vernachlässigt und in der Gestalt, in der ich sie vortrage, von ihren eigenen Pflegern noch zur Zeit verkannt und verschrieen wird. Die Philosophie, die uns in Jena beschäftigte, hat durch das, was Sie für ihren Lehrer gethan haben ein zuverlässiges und glänzendes Zeugnis erhalten, daß dieselbe die Herzen keineswegs erkälte, indem sie die Köpfe aufhellt, und daß sie, welche die Grundbegriffe des menschlichen Wissens in ihre letzten Elemente auflöst, darum nicht weniger geschickt sei, auch die feinsten und edelsten Gefühle der Humanität zu wecken und nähren."

Dann faßt Reinhold in derselben Zuschrift an seine ehemaligen Jenenser Zuhörer noch einmal die Prinzipien seiner philosophischen, insbesondere sittlichen Weltanschauung zusammen, indem er ihnen darlegt:

„daß eine und eben dieselbe, in dem Wesen der Vernunft begründete Funktion sowohl jedem richtigen Raisonnement der Denkkraft, als auch jeder guten Handlung des Willens zu Grunde liege, nämlich das Unterordnen des Besonderen unter das Allgemeine, und daß also die im Vernunftschlusse und in der Sittlichkeit beschäftigte (die theoretische und praktische) Vernunft an ein und eben dieselbe Handlungsweise gebunden sei;

„daß die Sittlichkeit mit Kant als das freie Ergreifen der Gesetzmäßigkeit um ihrer selbst willen gegen Lust oder Unlust, bei der guten, — und als das freie Ergreifen der Lust oder Unlust gegen das Gesetz, bei der bösen Handlung gedacht werden müsse;

„daß jedes philosophische System, durch welches die philosophierende Vernunft mit dem gemeinen und gesunden Verstande über die Überzeugung von der Freiheit des Willens entzweit wird, ebenso falsch als verderblich sei;

„daß diese Freiheit, inwiefern sie der sittlich guten und sittlich bösen Handlung zu Grunde liegt, unbedingt, im strengsten Sinne des Wortes, Freiheit sei; daß nur durch sie das Verdienst und die Schuld unserer Handlungen, der Wert und Unwert unserer Person in unserer Gewalt stehe;

„daß die philosophierende Vernunft so wenig mit dem gesunden Verstand als mit sich selber einig sei, so lange sie fortfahre, Prinzipien des Dogmatismus und Skeptizismus, des Naturalismus und Supernaturalismus aufzustellen, — daß die einzig wahre Philosophie weder dogmatisch noch skeptisch sein dürfe; sie müsse vielmehr geläutert sein durch die Kritik der ursprünglichen, allen Menschen gemeinschaftlichen und

bei aller Verschiedenheit der Organisationen, Temperamente, Erziehungsarten zc. in jedem Menschen auf dieselbe Weise vorhandenen Gesetze, an welche sie durch die aller Erfahrung zum Grunde liegenden und insofern von aller Erfahrung unabhängigen Vermögen des Gemütes gebunden sei;

„daß solange die bürgerliche Freiheit als die äußere Möglichkeit zu thun, was keinem andern schadet, nur von einer durch positive Einrichtungen und Gesetze allein zu erhaltenden äußern Unmöglichkeit zu thun, was andern schadet, abhängt, zwischen bürgerlicher und natürlicher Freiheit ein Widerspruch stattfinde, der nur durch innere Beschränkung der Zügellosigkeit, nur durch moralische Kultur, durch Veredelung der Personen nach und nach verschwinden könne;

„daß die wahre politische Freiheit ebenso wenig in der monarchischen Verfassung unmöglich, als von der republikanischen abhängig sei, daß man derselben ebenso unfähig als unwürdig sei, so lange man das Herrschen ebenso als das Beherrschtwerden verabscheue;

„daß bei dem gegenwärtigen heftigen Kampfe für und gegen die von beiden Parteien gleich sehr verkannte äußere Freiheit nichts so sehr zu fürchten sei, als daß die eine Partei über die andere einen entscheidenden Sieg davontrage, und nichts so sehr zu wünschen, als daß beide einander gegenseitig bis zu dem Grade einschränken und entkräften in welchem die kaltblütige gesunde Vernunft, in deren Händen das Interesse der Menschheit allein geborgen ist, zu ihrer wohlthätigen Wirksamkeit Raum gewinne;

„daß sich der Menschenfreund nur durch das Festhalten an der Maxime der Besonnenheit und Gerechtigkeit vor dem Hin- und Herschwanken zwischen den beiden Extremen bewahren könne, welches außerdem eine unvermeidliche Folge der Greuelthaten sei, die auf beiden Seiten vorgehen, und durch die man sich bald zu dem einen, bald zu dem andern Entgegengesetzten hingestoßen fühle;

„daß die einzig wahre Religion allein auf wahre Moralität gegründet und insofern weder esotorisch, noch exoterisch, weder bloß für die Philosophen, noch bloß für den Pöbel, weder ein metaphysisches System, noch eine politische Maschine sein könne; sondern daß sie die kunst- und arglose Vorstellungsart des durch sittlich guten Willen geleiteten und insofern gesunden Verstandes sei, die schon darum allein Christentum heißen müßte, weil Christus sie der erste gelehrt und ihren Geist erschöpfend in dem Satze ausgedrückt hat: Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen."

Reinholds Nachfolger in Jena wurde Fichte; aber bis zu einem gewissen Grade sah Reinhold in ihm nicht bloß seinen äußeren, sondern auch seinen inneren Nachfolger, dessen Philosophie eine Fortsetzung und Fortbildung der seinigen sei. Nachdem Fichte 1794 seine Wissenschaftslehre veröffentlicht hatte, vertiefte sich Reinhold in dieses gewaltige Werk mit demselben Feuereifer, mit dem er sich einst in die Kantischen Kritiken versenkt hatte. Schon 1793 hatte er in einem Briefe an Erhard Fichte „das neue Gestirn am Horizonte der Philosophie" genannt, und drei Jahre später hat er sich bereits so sehr in den eigenartigen Geist der „Wissenschaftslehre" eingelebt, daß er im Juni 1796 an Erhard schrieb: „Ich für meinen Teil halte noch immer das Bewußtsein für das Fundament der Philosophie, und die Lehre vom Bewußtsein, die durch Abstraktion und Reflexion über diesen Gemütszustand erhalten wird, für die eigentliche Elementarphilosophie, die als solche weder rein noch empirisch, weder theoretisch noch praktisch ist. In der Ordnung der Erkenntnis geht das Bewußtsein dem Ich und Nichtich vorher und ist das durch sich selbst Klare, wodurch alles andere klar wird, eben darum durch nichts anderes klar werden kann." Ja in der im Jahre 1796 herausgegebenen „Auswahl vermischter Schriften" erklärte Reinhold die Wissenschaftslehre Fichtes für die wahre Ergänzung und Vollendung seiner „Elementarphilosophie".

Fichte wußte diese seine aus reiner Wahrheitsliebe vollzogene Verrückung des altkantischen Standpunkts und die offene Annäherung an sein eigenes System sehr zu würdigen und die Hochschätzung und Verehrung, die er für seinen philosophischen Kollegen in Kiel empfindet, bringt er u. a. auch in einem Briefe vom 21. März 1797 zum Ausdruck: „Ich hielt Sie gewiß für einen der besten Menschen unter unseren Gelehrten, aber die Unbefangenheit, die nicht willkürliche, sondern einen innigen Bestandteil des schon erworbenen Charakters ausmachende Wahrheitsliebe, die dazu gehört, um sich aus einem Irrtum, in welchen man sich mit seltener Energie hineingearbeitet hat, herauszufinden, erwartete ich nicht — erhalten Sie jetzt dafür das Geständnis meiner wärmsten Hochachtung und Bewunderung."

Doch machten sich sehr bald andere Einflüsse geltend, welche in unserm Philosophen eine allmähliche Umwandlung seiner Anschauungen bewirkten. Diese innere Wandlung vollzog sich wesentlich durch die Einwirkung zweier Denker in ihm: Christoph Gottlieb Bardili und Friedrich Heinrich Jacobi.

Im Jahre 1799 hatte Bardili, der damals Professor am Gymnasium zu Stuttgart war, seinen „Grundriß der Logik" erscheinen

lassen. Das Buch hatte, obgleich in sehr abstrusem Stil geschrieben, doch Aufsehen erregt. Schon die ungewöhnliche Energie des logischen Denkens, die sich darin bekundete, erregte Aufmerksamkeit, mehr aber noch der Versuch, der hier gemacht wurde, eine Art Identitätslehre zwischen dem das Weltall durchdringenden „Denken“ und dem subjektiven „Denken“ des Menschen zu konstatieren. Bardili nennt sein System einen rationalen Realismus. Offenbar sind aber hier schon die Keime der spätern Schelling-Hegelschen Spekulation enthalten. Auf Reinhold machte die kleine Schrift Bardilis einen tiefen Eindruck. „Eine völlig neue Grundidee zu einer neuen Revolution und Reformation aller Philosophie“ findet er in derselben. Dann fährt er fort (in einem Briefe an Baggeser vom 3. Dezember 1799): „Ich habe mich noch lange nicht des Ganzen bemächtigt, sehe aber schon so viel, daß wie es auch mit dem Lehrgebäude des Verfassers beschaffen sein möge, wenigstens durch die Anstalten, die er dafür trifft, dem Kantischen und Fichteschen wo nicht gänzlicher Umsturz, doch unvermeidliche wesentliche Einschränkungen bevorstehen.“

Wie nun einmal Reinhold eine enthusiastische Natur war, die jeder neuen Bekanntschaft, die ihn innerlich interessierte, sich mit hingebender Wärme anschloß, so trat er auch bald Bardili näher und ein eifrig geführter Briefwechsel zwischen ihnen zeugt von der innigen Freundschaft, die beide Männer bald verband. Vieles müssen wir ja freilich auf Kosten des überschwenglichen Tones setzen, der zu jener Zeit jede persönliche Beziehung zweier Menschen sofort zur Glut hingebender Liebe steigerte. Aber in allen diesen Korrespondenzen Reinholds ist es dieser zuerst, der sich den neuen Freunden mit den überströmenden Empfindungen der Jugend anschließt. Zwischen Reinhold und Bardili hatte sich nun ein Briefwechsel entsponnen, in welchem dieselben allmählich über die wichtigsten Punkte der neuen Lehre eine Übereinstimmung zu erzielen suchten. („Bardilis und Reinholds Briefwechsel“ 1804). In einem dieser Briefe (vom 8. Juli 1801) gesteht Reinhold ein: „Nie ist wohl ein Mensch dem andern so sehr Wohlthäter gewesen, als Sie mir durch diese Briefe sind, ohne welche selbst das zwölfmal wiederholte Durchlesen des Grundrisses mich bei aller Überzeugung, daß Sie gegen die anderen Systeme Recht haben, und daß das Denken in seiner Anwendung die reale Erkenntnis und Gottes Offenbarung in der Natur sei, gleichwohl noch über das Detail dieser Einsicht in peinigenden Dunkelheiten gelassen haben würde.“ In einem andern Briefe an Bardili macht der gereifte und berühmte Mann ein Geständnis, das sehr charakteristisch ist für seine bisherige innere

Entwickelung: „Auch die Revolution in der deutschen Philosophie ist anders ausgefallen, als ihre Urheber und Freunde hofften und ihre Gegner fürchteten, anders als ich in den Briefen über die Kantische Philosophie, anders als ich durch meine Theorie des Vorstellungsvermögens ihren Fortgang zu befördern versuchte und anders als ich ihr Ziel durch die Wissenschaftslehre erreicht glaubte. Sie hat ganz anders geendet, als ich die ganze Zeit hindurch vorhersehen konnte, da ich von ihrem Entstehen her jede ihrer bedeutenden Wendungen nicht als ruhiger Zuschauer beobachtete, sondern als teilnehmender Begleiter selbst mitmachte. Wäre ich bei einer ihrer Wendungen stehen geblieben, so würde ich noch immer, wie mir in den letzten fünfzehn Jahren dreimal begegnet ist, den Anfangspunkt einer neuen krummen Wendung für den Anfangspunkt der gerade fortschreitenden Richtung, für den Eingang in den sicheren Pfad der Philosophie als Wissenschaft ansehen. Ob ich mich aber nicht auch das vierte Mal täusche? Ob nicht auch dieses wahre und eigentliche Ende, das ich jetzt ankündige und beschreibe, etwa wieder nur der Anfang einer neuen krummen Wendung sein dürfte?"

Reinhold hat sich in dieser Prophezeiung nicht getäuscht. Er selbst hat noch diese „neue krumme Wendung", die die spätere deutsche Spekulation machte, miterlebt, wenn er sie auch nicht mitgemacht hat. Der Schelling-Hegelschen Identitätslehre stand er ganz fern. Sein eigenes letztes philosophisches Entwickelungsstadium, das er durchmachte, war ohne jede innere Beziehung zu den genannten großen Systemen der deutschen Philosophie. Diesem letzten Stadium gehören die Schriften an: „Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften" (1812), ferner „Menschliches Erkenntnisvermögen aus dem Gesichtspunkt des durch die Wortsprache vermittelten Zusammenhangs zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen" (1816) und die letzte seiner Arbeiten: „Die alte Frage, was ist Wahrheit?" (1820).

Der Einfluß Friedrich Heinrich Jacobis, mit dem er seit dem Aufenthalt des letzteren in Eutin in inniger Freundschaft verbunden war, ist auf die letzten Schriften Reinholds unverkennbar. Insbesondere tritt dieses in der letztgenannten ganz unverkennbar hervor. An Stelle der alten philosophischen Siegesgewißheit war allmählich ein frommes, gottergebenes Resignieren getreten: das Erkennen der Wahrheit hat der Glaubensphilosophie Platz gemacht.

Neunundzwanzig Jahre hindurch (noch im Wintersemester 1822/23 hatte er seine Vorlesungen gehalten) hatte Reinhold seiner akademischen

Lehrthätigkeit in Kiel obgelegen, verehrt von seinen Schülern, geliebt von seinen Freunden. Er starb nach kurzer Krankheit im 65. Lebensjahre am 10. April 1823 am Lungenschlag.

Als Quelle für die Kenntnis des Lebensganges dieses interessanten Mannes dient die von seinem Sohne Ernst Reinhold, (später Professor der Philosophie in Jena) verfaßte Biographie, ferner der zahlreiche oben zitierte Briefwechsel desselben.

Das Wesen und die Entstehung der Vorstellungen.

(Aus dem „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens".)

§ 6.

Das Wort Vorstellungsvermögen faßt in seiner weiteren Bedeutung alles zusammen, was zunächst zu den Bedingungen der Vorstellung gehört.

Dieser Paragraph soll nichts als die weitere Bedeutung des Wortes Vorstellungsvermögen ausdrücken, d. i. diejenige, über welche alle philosophischen Parteien nur darum und insofern einig sind, weil und inwiefern dieselbe, alle, jeder Partei und jedem Anhänger derselben eigentümlichen Bedeutungen umfaßt, und auf jede besondere Meinung vom Vorstellungsvermögen paßt. Ich lege hier nicht den bestimmten, sondern nur den bestimmbaren Begriff vor, und ziehe die äußerste Grenzlinie um das mir und allen denen, die etwas bei dem Worte Vorstellungsvermögen denken, gemeinschaftliche Feld der Untersuchung. Dieses Feld schließt also denjenigen ein, der unter Vorstellungsvermögen die Seele selbst, oder die vorstellende Kraft, oder auch nur das Vermögen dieser Kraft denkt; denjenigen, der das Vorstellungsvermögen für ein Resultat von dem Vermögen der Organisation, und einer einfachen geistigen Substanz hält, oder aber für ein Vermögen der Organisation allein; oder eines unkörperlichen Wesens allein; denjenigen, der sich die Vorstellung nicht ohne physische Einwirkung der Dinge außer der Seele auf die Seele denken kann, und der folglich das Vermögen der Außendinge auf die Seele zu wirken, in seinen Begriff vom Vorstellungsvermögen mit aufnimmt; mit einem Worte jeden, der sich den Inbegriff desjenigen (sei es was immer) denkt, wodurch die Vorstellung zunächst möglich wird.

So ausgemacht es auch den meisten meiner Leser scheinen wird, daß zum Vorstellungsvermögen, wenigstens in dieser weitern Bedeu-

tung, der organische Körper und die sogenannten äußeren und inneren sinnlichen Werkzeuge gezählt werden müssen — welche dem Zeugnisse der Erfahrung gemäß die Kanäle sind, durch die von den Gegenständen außer uns der Stoff zu den Vorstellungen dieser Gegenstände geliefert wird — so wenig ist man in der philosophischen Welt hierüber einig.

Es giebt nämlich Idealisten, welche jenes Zeugnis der Erfahrung geradezu für eine Täuschung, und Skeptiker, welche dasselbe für unzuverlässig erklären. Die einen glauben zu wissen, daß es keine Körper geben könne, und daß unsere Organisation selbst nur eine bloße Vorstellung sei; die anderen aber — daß man sich durchaus nicht überzeugen könne, woher unsere Vorstellungen kommen, indem sogar die Übereinstimmung derselben mit ihren Gegenständen unausgemacht sei, und unausgemacht bleiben müsse.

Die Materialisten, welche allen Unterschied zwischen dem vorstellenden Subjekte und der Organisation leugnen, sind freilich über die Unentbehrlichkeit der letzteren zur Vorstellung unter sich einig: denn sie halten das Vorstellungsvermögen für nichts als eine Beschaffenheit, Eigenschaft, Kraft gewisser Organisationen.

Wenn im Gegenteile die Dualisten einen wesentlichen Unterschied zwischen dem vorstellenden Subjekte, das sie Seele, und der Organisation, die sie Leib nennen, annehmen, und den Leib für ein bloßes Instrument der Seele gelten lassen; so sind sie doch hierüber unter sich uneinig, ob sie dieses Instrument zu allen, oder nur zu einer gewissen Art von Vorstellungen, nämlich den sogenannten sinnlichen allein für unentbehrlich halten; und folglich ob sie die Organisation in den Begriff des Vorstellungsvermögens überhaupt, oder nur in den Begriff des sinnlichen Vorstellungsvermögens allein aufnehmen sollen.

Diejenigen, welche die Unsterblichkeit der Seele aus der Natur derselben zu beweisen unternehmen, sehen sich durch die Hinfälligkeit des organischen Körpers genötigt, entweder die Unentbehrlichkeit der Organisation überhaupt zu leugnen, oder der Seele einen feinern nach dem Tode fortdauernden Körper beizulegen. Zu einem von beiden müssen sich die Spiritualisten bekennen, welche das Vorstellungsvermögen für eine Kraft eines unkörperlichen einfachen Wesens halten, die nach einigen alle, nach andern aber nur die übersinnlichen Vorstellungen nicht durch Eindruck von außen erhält, sondern aus ihren eigenen Anlagen entwickelt; und nach einigen des Körpers, von dem sie bloße Einschränkung in ihren Handlungen erfährt, gar nicht bedarf, nach anderen aber durch ihn nur für die Zeit dieses Lebens den Stoff erhält, den sie zu ihren Vorstellungen verarbeitet.

Da es also in der philosophischen Welt noch keineswegs ausgemacht ist, ob, und inwiefern die Organisation zu den Bedingungen der Vorstellung überhaupt gehöre; die Theorie des Vorstellungsververmögens aber keine andere als allgemeingeltende Prämissen zuläßt so darf hier die Unentbehrlichkeit der Organisation zur Vorstellung weder behauptet noch geleugnet werden; sie muß einstweilen dahingestellt bleiben, und darf so wenig als ihr Gegenteil, schlechterdings nicht in denjenigen Begriff des Vorstellungsvermögens hineingezogen werden, der die Grundlage unserer Theorie ausmachen soll, und der in dieser Eigenschaft durchaus nichts enthalten darf, worüber nicht alle denkende Köpfe einig unter sich sind, sobald sie daran erinnert werden.

Daß es einen solchen Begriff vom Vorstellungsvermögen wirklich gebe, beweist selbst die Streitfrage: ob die Organisation zum Vorstellungsvermögen gehöre oder nicht? Sie wäre an sich unmöglich, wenn die Organisation ein so wesentlicher Bestandteil des bloßen Begriffes vom Vorstellnngsvermögen wäre, daß dieser ohne jenes Merkmal gar nicht gedacht werden könnte. Aller Streit würde hier unmöglich sein, wenn nicht die Parteien, wäre es auch nur durch eine stillschweigende Übereinkunft, auch ohne es selbst bestimmt zu wissen, über etwas einig wären, das sie Vorstellungsvermögen nennen, und das sie von dem andern etwas, worüber sie nicht einig sind, nämlich der Organisation unterscheiden. Sie mögen das Vorstellungsvermögen in der bloßen Organisation allein, oder in einer von der Organisation verschiedenen einfachen Substanz allein, oder in beiden zusammengenommen aufsuchen; so ist es doch nur immer ein und eben dasselbe Vermögen, das sie aus verschiedenen Quellen ableiten; ein und eben dasselbe bestimmte logische Subjekt, das sie, weil kein Subjekt anders als durch ein Prädikat bestimmbar ist, durch ein gemeinschaftliches Prädikat denken müssen, wenn sie unter sich ausmachen wollen, ob ein anderes Prädikat (die Unentbehrlichkeit der Organisation) damit verknüpft werden müsse oder nicht. Um dieses gemeinschaftliche Prädikat, oder den Inbegriff solcher Prädikate, ausfindig zu machen, müssen wir den oben aufgestellten ziemlich unbestimmten und in seinen Merkmalen vieldeutigen Begriff näher zu bestimmen suchen.

Es giebt äußere und innere Bedingungen der Vorstellung. Äußere, die außer der Vorstellung selbst vorkommen, von ihr notwendig unterschieden werden müssen, aber gleichwohl als notwendige Bedingungen mit ihr verknüpft sind. Innere, die in der Vorstellung selbst vorkommen müssen, wesentliche Bestandteile derselben ausmachen, und nicht

von ihr unterschieden werden können, ohne sie selbst aufzuheben. So sind z. B. die Eltern äußere, Gemüt und Körper aber innere Bedingungen eines Menschen. Doch was bedarf es hier eines erläuternden Beispiels; da die Unterscheidung zwischen äußeren und inneren Bedingungen der Vorstellung, wie man bald sehen wird, unter die äußerst wenigen Punkte gehört, worüber alle denkenden Köpfe einverstanden sind. Das Merkmal des Begriffes der Vorstellung, das die Grundlage meiner Theorie abgeben soll, liefert der folgende Paragraph.

§ 7.

Man ist, durch das Bewußtsein genötigt, darüber einig, daß zu jeder Vorstellung ein vorstellendes Subjekt und ein vorgestelltes Objekt gehöre, welche beide von der Vorstellung, zu der sie gehören, unterschieden werden müssen.

Ungeachtet beinahe buchstäblich wahr ist, was Cicero von den Liebhabern der Weisheit irgendwo sagt: „Kein Kranker habe etwas so tolles geträumt, das nicht irgend ein Philosoph wachend behauptet hätte;" so zweifle ich doch, ob es irgend einem Sophisten älterer und neuerer Zeiten je eingefallen ist, eine Vorstellung ohne Subjekt und Objekt anzunehmen, und sich der Unterscheidung zwischen diesen drei wesentlich verschiedenen, und innigst verknüpften Dingen erwehren zu wollen. Er hätte das Bewußtsein leugnen oder vielmehr verloren haben müssen. Man ist sich seiner selbst, seines Ichs, nur durch die die Vorstellung bewußt, die man von seinem Selbst, dem Subjekte unterscheidet, das man so wenig als die Vorstellung selbst leugnen kann, und man ist sich seiner Vorstellung nur durch dasjenige bewußt, was durch sie vorgestellt wird, und was man von ihr selbst unterscheidet, gleichwohl aber so wenig als sie selbst leugnen kann.

Sollte es ja im Ernste Egoisten, d. h. Philosophen gegeben haben, die das Dasein aller Gegenstände außer ihrem Ich geleugnet haben; so wären doch auch diese durch das unleugbare, unwidersprechliche, allen Sophistereien Trotz bietende Bewußtsein gedrungen gewesen, nicht nur ihr vorstellendes Ich von den Vorstellungen desselben, sondern auch von jeder dieser Vorstellungen ein gewisses Etwas, das durch dieselben vorgestellt wird, zu unterscheiden, ein Etwas, das sie mit uns anderen Gegenstand nennen, oder mit dem Prädikate des Vorgestellten bezeichnen müssen, wenn sie von uns anderen verstanden werden wollen. Sei es, daß der Egoist dieses Etwas selbst wieder für eine Vorstellung halte; so muß er doch diese vorgestellte Vorstellung von der, in welcher sie vorgestellt wird, unterscheiden, und sich selbst eingestehen, daß er

zwei sehr verschiedene Vorstellungen habe, wenn er sich den Gegenstand einer Vorstellung, und die bloße Vorstellung dieses Gegenstandes denkt, und daß es keineswegs auf ihn ankmme, diesen Unterschied aufzuheben.

Da hier nicht behauptet wird, daß und wie die Gegenstände außer dem Gemüte vorhanden sind, sondern nur, daß sie von den bloßen Vorstellungen unterschieden wer〈de〉n müssen: so habe ichs hier eben so wenig mit den Idealisten und Skeptikern aufzunehmen; und da ich bloß den im Bewußtsein selbst vorkommenden Unterschied zugegeben wissen will, ohne mich auf den außer dem Bewußtsein gelegenen Grund derselben einzulassen: so komme ich mit keiner Partei, was sie auch immer für einen Namen haben mag, ins Gedränge. Keine behauptet, daß das, was vorstellt, und das, was vorgestellt wird, Nichts sei; und daß das Etwas, welches vorstellt, und das Etwas, welches vorgestellt wird, von der bloßen Vorstellung nicht zu unterscheiden sei.

Da nun das vorstellende Subjekt und das vorgestellte Objekt von der Vorstellung, zu welcher sie gehören, nicht nur unterschieden werden können, sondern auch müssen: so machen sie keine Bestandteile der Vorstellung selbst aus, und gehören bloß zu den äußeren Bedingungen der Vorstellung und müssen aus dem Begriffe der inneren, zur bloßen Vorstellung allein gehörigen, und dieselbe ausmachenden Bedingungen sorgfältig weggelassen werden.

Und so hätten wir denn durch die bloße Hinwegräumung desjenigen, was nicht hineingehört, den Begriff des Vorstellungsvermögens näher bestimmt, und dadurch den Begriff des Vorstellungsvermögens im engern Sinne oder des bloßen Vorstellungsvermögens überhaupt erhalten.

§ 8.

Das Wort Vorstellungsvermögen faßt in seiner engern Bedeutung nur dasjenige zusammen, was zu den inneren Bedingungen der Vorstellung allein gehört, und schließt folglich sowohl die vorgestellten Objekte als das vorstellende Subjekt, als äußere Bedingungen, aus.

„Zur bloßen Vorstellung gehört die vorstellende Kraft der einfachen denkenden Substanz," höre ich hier den Spiritualisten — „die vorstellende Kraft einer gewissen Organisation" — den Materialisten, „die vorstellende Kraft ist das bloße Resultat der Kräfte den einfachen Substanz und der Organisation" — den Dualisten mir in die Rede fallen. Meine Herren! auch in diesem Paragraph begehre ich keineswegs zu leugnen, was sie behaupten. Ich ersuche Sie nur, mit dem Bestehen auf Ihren besonderen Meinungen über die Natur der

vorstellenden Kraft so lange inne zu halten, bis wir den Versuch miteinander gemacht haben, über den Begriff des bloßen Vorstellungsvermögens einig zu werden. Ich habe meine Gründe, warum ich mich des Ausdrucks vorstellender Kraft nicht gerne bediene. Ich untersuche hier den Begriff des Vorstellungsvermögens; und weiß, daß man sich unter Kraft, wenigstens gemeiniglich, das Vermögen mit dem Subjekte desselben zusammen genommen, die vorstellende Substanz denkt. Man hat ja lange genug, und allgemein genug versucht, das Vorstellungsvermögen durch die vorstellende Kraft kennen zu lernen; warum soll mir nicht einmal der Versuch vergönnt sein, die Kraft, durch das Vermögen zu bestimmen; wo ich dann, ohne einen Zirkel zu machen, die Kraft keineswegs in den Begriff des Vermögens aufnehmen darf. Jede Kraft äußert ihr thätiges und leidendes Vermögen nur an ihren Wirkungen; und es ist kein anderer Weg, eine Kraft kennen zu lernen, als daß man an den Wirkungen dasjenige ausfindig zu machen sucht, wodurch sie zunächst möglich wurden, das heißt, das Vermögen der Kraft. Die vorstellende Kraft ist nur durch ihre Wirkung, die Vorstellung erkennbar. Wir wollen also fürs erste nicht sie selbst, sondern nur dasjenige von ihr untersuchen, was in ihrer Wirkung, der bloßen Vorstellung selbst vorkommt. Nicht sie selbst, das wirkende Subjekt sondern nur ihr Vermögen, oder vielmehr Merkmale ihres Vermögens, können in ihrer Wirkung, der Vorstellung, vorkommen. Gelingt es uns, dieses bloße Vermögen aus der Vorstellung zu entwickeln, so haben wir auch die Kraft, inwieweit sie erkennbar ist, kennen gelernt.

Durch diese Bestimmung des Begriffes vom Vorstellungsvermögen im engern Sinne des Wortes, werden aus unserer Untersuchung, die nunmehr das bloße Vorstellungsvermögen allein betrifft, die Fragen über die Natur des vorstellenden Subjektes oder der Seele, und der vorgestellten Objekte, oder der Dinge außer uns, ausgeschlossen, welche sich bisher immer in jene Untersuchung eingeschlichen, und das Ziel derselben verrückt haben. So nahe auch den Philosophen die Unterscheidung zwischen den äußeren und inneren Bedingungen der Vorstellung durch das Bewußtsein gelegt wurde, so allgemein wurde sie von ihnen bisher vernachlässigt, und es ist ihnen nie eingefallen, (den meisten unter ihnen sogar ist es noch unbegreiflich) daß bei der Untersuchung des bloßen Vorstellungsvermögens, weder von dem vorstellenden Subjekte, noch von den vorgestellten Objekten die Rede sein dürfe. Die Frage: Worin besteht das Vorstellungsvermögen, wurde daher mit den von ihr so ganz verschiedenen Fragen: Worin besteht das Vorstellende in uns? und, wie wirkt die vorstellende Kraft? verwechselt,

oder vielmehr über dem fruchtlosen Bestreben, die letztere zu beantworten, ganz übergangen. Vorstellen, behauptete der eine Philosoph, ist das Resultat von der Zusammenwirkung einer einfachen Substanz (der Seele) mit einem organischen Körper; die Seele ist also so wenig ohne Leib, als dieser ohne jene der Vorstellung fähig. Denken, sagt der andere, kann nur die Wirkung eines unkörperlichen Wesens sein, und da bei allen Vorstellungen mehr oder weniger gedacht wird, so ist das Vorstellungsvermögen ein Vermögen eines Geistes. Empfinden, erwiderte ein dritter, ist nur einem organischen Körper möglich; und da sich alle Vorstellungen auf Empfindungen zurückführen lassen, so ist das Vorstellungsvermögen ein Vermögen einer gewissen Organisation. Hierdurch wurden alle Untersuchungen über das Vorstellungsvermögen mehr oder weniger polemisch, und die im Tumulte des Kampfes erregten Staubwolken entzogen den Gegenstand, von dem eigentlich die Frage sein sollte, gewöhnlich aus den Augen der Kämpfer Man hatte noch nicht unter sich ausgemacht, was man unter „vorstellen, empfinden, denken" verstehe, und wollte dafür die Ursache des Vorstellens, Empfindens, Denkens erforschen. Man erwartete von der Untersuchung der vorstellenden Kraft den Aufschluß darüber, was man sich unter einer Vorstellung zu denken hätte, und suchte von dem vorstellenden Subjekte, und zuweilen auch von dem vorgestellten Objekte, zu lernen, was die bloße Vorstellung sei.

Es bedarf keiner tiefsinnigen Betrachtungen, um die Wichtigkeit der von uns festgesetzten Unterscheidung zwischen dem Vorstellungsvermögen in weiterer und engerer Bedeutung, oder welches ebensoviel heißt, der Unterscheidung zwischen dem Vorstellungsvermögen, wobei die Seele selbst und die auf sie einwirkende Kraft der Außendinge gedacht wird; und dem bloßen Vorstellungsvermögen, wo beides ausgeschlossen bleibt, in einem auffallenden Lichte gewahr zu werden. Wir kennen die Objekte außer uns, und selbst das Vorstellende in uns, nur durch die Vorstellungen, die wir von ihnen haben und die wir von ihnen selbst unterscheiden müssen. Die vorgestellten Dinge außer uns. und unsere Seele sind nicht die Vorstellungen selbst, die wir von ihnen haben, und unser Bewußtsein muß allen Versuch, das Vorgestellte für die bloße Vorstellung, und diese für das Vorstellende zu substituieren ganz unmöglich machen. So lange wir also nicht bestimmt wissen, was zur Vorstellung, inwiefern sie bloße Vorstellung ist, gehört: so lange müssen wir dasjenige, was nur der bloßen Vorstellung zukommt, teils auf die vorgestellten Gegenstände, teils auf das vorstellende Subjekt übertragen, die Prädikate, die so verschiedenen Dingen als da sind

die Vorstellung, das Vorstellende und das Vorgestellte zukommen, untereinander verwirren, und folglich Sachen mit Vorstellungen und diese mit jenen verwechseln, woraus notwendig Mißverständnis, Mangel allgemeingültiger Grundsätze und unauflösliche Verwirrung aller philosophischen Nationen entspringen muß. Es wird sich in der Folge immer augenscheinlicher zeigen, wie sehr dies bisher der Fall war. Man mischte in die Untersuchung des Vorstellungsvermögens, die denselben fremden Probleme von dem vorstellenden Wesen oder der Seele, und den Gegenständen außer der Seele ein, ungeachtet man durch sein Bewußtsein gedrungen war, einzugestehen, daß sich von allen diesen Dingen nur durch die Vorstellungen etwas wissen ließe, die man von ihnen habe, aber von ihnen selbst unterscheiden müsse. Man vergaß dieses Unterschiedes gerade in demjenigen Momente, wo man ihn am meisten vor Augen haben sollte; indem er allein bei der Untersuchung des Vorstellungsvermögens die Frage hätte veranlassen können und müssen: Was gehört denn zur Vorstellung, inwiefern dieselbe nichts als bloße Vorstellung ist; und in dieser Eigenschaft sowohl von den vorgestellten Objekten, als dem vorstellenden Subjekte unterschieden werden muß? d. h.: Worin besteht das bloße Vorstellungsvermögen, das Vorstellungsvermögen im engern Sinne? — Das vorstellende Subjekt, und seine Kraft, und die Mitwirkung der vorgestellten Objekte, welche alle ich nur durch Vorstellungen zu kennen vermag, d. h. das Vorstellungsvermögen im weitern Sinne, und was zu ihm gehört, mag bestehen, worin es wolle; die vorstellende Kraft mag ein Geist, oder ein Körper, oder ein Resultat von beiden sein; dies alles bleibt einstweilen dahingestellt, indem ich die Frage beantworte: was ist unter dem bloßen Vorstellungsvermögen, durch welches allein Vorstellung von der Seele und von Außendingen möglich ist, zu verstehen?

Ich erinnere hier den Idealisten und den dogmatischen Skeptiker, daß ich bei meiner Unterscheidung zwischen Vorstellung, dem Vorstellenden und dem Vorgestellten, die sie mir in Kraft ihres Bewußtseins einräumen müssen, keineswegs den Unterschied zwischen Seele und Körper, ja auch sogar den Unterschied zwischen den vorstellenden Subjekte und allen sogenannten Gegenständen außer uns, weder behaupte noch leugne, und daß ich hier folglich nichts aufstelle, was mir diese Sekten ihren Systemen zufolge nicht eingestehen könnten.

„Aber wie? höre ich hier einen unserer Empiriker mir einwenden, heißt dies nicht den Vorstellungen diejenige Wirklichkeit einräumen, die man von den Sachen dahingestellt sein läßt?“ Nicht doch! Mein dahingestellt sein lassen ist kein dogmatischer Zweifel, und nimmt keines-

wegs den Unterschied zwischen Seele und Körper oder auch die Wirklichkeit der Dinge außer uns in Anspruch. — Ich enthalte mich nur so lange alles Behauptens, bis ich mit meinen Lesern über Prinzipien einig geworden bin, wo sich dann zeigen wird, daß ich den sogenannten Sachen ebensowenig bloß ideale, als den Vorstellungen reale Wirklichkeit beilege, wie man den mißverstandenen Verfasser der Kritik der Vernunft so oft beschuldigt hat.

Spinoza hebt den Unterschied zwischen dem vorstellenden und den vorgestellten Dingen insofern auf, als er nur eine einzige Substanz zuläßt; Leibniz und die Dualisten glaubten diesen Unterschied zu erkennen. Der Erste versuchte ihn durch die Annehmung verschiedener Arten, einer einzigen Gattung von Substanzen (der Einfachen nämlich) — die letztern zwei versuchten ihn durch zwei verschiedene Gattungen von Substanzen (einfache und zusammengesetzte) zu erklären. Der Streit dieser drei verschiedenen Parteien sowohl untereinander als mit den dogmatischen Skeptikern, welche die Behauptungen einer jeden derselben in Anspruch nehmen, ist nichts weniger als entschieden. Es wird sich aber in der Folge ergeben, wie dieser ganze Streit auf immer wegfallen müsse, wenn man die Streitfrage selbst bei der Untersuchung des bloßen Vorstellungsvermögens auf eine Zeitlang bei seite setzt; und man wird dann vielleicht völlig einsehen, warum man vorher über den Begriff der bloßen Vorstellung einig sein müsse, wenn man von Sachen, über die sich durch Erfahrung nichts ausmachen läßt, nicht — deräsonnieren will.

Indem wir nun gegenwärtig das Vorstellungsvermögen im engern Sinne zu untersuchen haben, müssen wir angeben: worin denn eigentlich die inneren Bedingungen der Vorstellung überhaupt bestehen? was denn dasjenige sei, welches in jeder Vorstellung, wenn sie Vorstellung sein soll, vorkommen muß? was denn zur bloßen Vorstellung wesentlich gehöre? Hierzu ist vor allen Dingen unumgänglich notwendig, daß der Begriff einer bloßen Vorstellung aufs genauste bestimmt werde Auch das Wort bloße Vorstellung kann mehr als eine Bedeutung haben.

§ 9.

Das Wort Vorstellung faßt in seiner weitern Bedeutung die Empfindung, den Gedanken, die Anschauung, den Begriff, die Idee, mit einem Worte alles zusammen, was in unserm Bewußtsein als unmittelbare Wirkung des Empfindens, Denkens, Anschauens, Begreifens vorkommt.

1.

Bei der bisherigen leidigen Unbestimmtheit, in welcher die Philosophen den wichtigen Begriff der Vorstellung gelassen haben, wurde das Wort Vorstellung ohne Unterschied für alles was im Gemüte vorgeht, für jedes Wirken und Leiden desselben gebraucht; ja, von vielen wurde die Vorstellung sogar als eine bloße Veränderung des Gemütes definiert. Gleichwohl ist die Vorstellung von dem Vorstellen, wie Wirkung von der Handlung, wie Folge vom Grunde unterschieden: so, daß Vorstellung, nie das beim Vorstellen vorgehende Wirken und Leiden des Gemütes, sondern nur das, was aus diesem Wirken und Leiden entstanden ist, das unmittelbare Produkt des Vorstellens, heißen kann. Da man die Worte Gedanken, Begriff, Idee, nie für Handlungen, sondern immer für Wirkungen des Vorstellens gebraucht; so ist auch die Bedeutung, in welcher man den Gedanken, den Begriff und die Idee unter dem gemeinschaftlichen Namen der Vorstellung zusammenfaßt nie zweideutig. Hingegen ist dieses bei der Empfindung und der Anschauung der Fall. Empfindung heißt bald das Afficiertwerden des Gemütes, die Veränderung, welche ein Eindruck bewirkt, das leidende Verhalten des Gemütes bei demselben, und bald die dadurch entstandene Vorstellung; und so heißt Anschauung bald soviel als das Anschauen, bald aber die durchs Anschauen unmittelbar bewirkte Vorstellung. Dieser in ihren Folgen höchst wichtigen Zweideutigkeit der weitern Bedeutung des Wortes Vorstellung wird dadurch vorgebeugt, daß dasselbe nie für irgend ein Wirken oder Leiden des Vorstellungsvermögens, sondern immer für die Wirkung, das Produkt derjenigen Veränderung, die vorstellen heißt, gebraucht werde; wie ich denn auch dasselbe in der Folge immer nur in der letztern Bedeutung gebrauchen werde.

2.

Jede Empfindung, jeder Gedanke, jede Anschauung, jeder Begriff, jede Idee ist eine Vorstellung; aber nicht jede Vorstellung ist Empfindung, nicht jede ist Gedanke u. s. w.; oder dies alles zusammengenommen. Ungeachtet das Wort Vorstellung, welches die Gattung bezeichnet, für jede dieser Arten gebraucht werden kann, so kann doch keine Benennung einer bloßen Art die Gattung ausdrücken. Aber freilich muß man, um diese Regel befolgen zu können, die Arten sowohl von der Gattung als untereinander selbst zu unterscheiden wissen, welches leider! in Rücksicht auf die Vorstellungen bis jetzt keineswegs der Fall war. Unsere bisherige Philosophie war in den meisten Fällen weit entfernt, von den Unterschieden, z. B. zwischen Empfindung, Be-

griff und Idee, auf welche schon die Sprache durch die bloße Verschiedenheit dieser Worte hätte aufmerksam machen sollen, Gebrauch zu machen. Sie verwirrte gewöhnlich*) die (wie sich in der Folge zeigen wird) sehr verschiedenen Bedeutungen dieser Worte durcheinander, während sie durch ihre Sachwalter die Schuld von der Langsamkeit ihrer Fortschritte, und den ewigen Streitigkeiten auf ihrem Gebiete, so oft auf die Armut der Sprache wälzen ließ. Ungeachtet man es aber bisher mit den Benennungen der verschiedenen Vorstellungen nicht so genau nahm, daß man die Vorstellungen, welche der Sinnlichkeit angehören, Empfindungen, — die aber, welche man dem Verstande und der Vernunft zueignet, Begriffe und Ideeen ausschließend genannt hatte: so war man gleichwohl wenigstens darüber einig, daß nicht alle Vorstellungen ohne Unterschied Empfindungen, Begriffe, Ideeen; wohl aber, daß alle Empfindungen, Begriffe und Ideeen ohne Unterschied Vorstellungen heißen können. Ich habe also insofern gegen dasjenige, was in § 9 festgesetzt wird, keine Einwendung zu besorgen.

§ 10.

Inwiefern Empfindungen, Gedanken, Anschauungen, Begriffe, Ideeen Vorstellungen sind, die durch Empfinden, Denken, Begreifen u. s. w. erhalten werden, insofern gehört das Vermögen zu empfinden, denken, begreifen u. s. w. zum Vorstellungsvermögen im engern Sinne; oder, welches ebensoviel heißt, das Wort Vorstellungsvermögen faßt in seiner engern Bedeutung Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft zusammen.

Hier sollte man denken, wäre ich gegen Mißverständnis und Widerspruch genugsam durch den Sprachgebrauch gesichert, welcher Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft als wesentliche Bestandteile in dem Begriffe des menschlichen Vorstellungsvermögens oder Gemütes zusammenfaßt. Allein die so gewöhnliche Verwechselung des vorstellenden Subjekts mit dem Vorstellungsvermögen, der Seele mit dem Gemüte, dürfte mir bei manchem Leser, der das Vorstellungsvermögen für die Kraft eines Geistes hält, und diesem Geiste entweder geradezu alle Sinnlichkeit abspricht, oder nur insofern einräumt, als derselbe mit einem organischen Körper verbunden ist, harten Widerspruch zuziehen. Es ist also wohl nicht überflüssig zu erinnern, daß hier schlechterdings nicht von der Seele, über deren Natur ich durchaus wenigstens für jetzt nichts auszumachen begehre, sondern nur vom Vorstellungsver-

*) Confused Ideas are such as render the use of words incertain, and take away the benefit of distinct names. Locke.

mögen die Rede sei, dasselbe mag herkommen, wo es wolle, und angehören, wem es wolle. Inwiefern nun zu diesem Vorstellungsvermögen das Vermögen zu empfinden gehört, welches dem Sprachgebrauch zufolge Sinnlichkeit heißt, insofern macht Sinnlichkeit einen wesentlichen Bestandteil des Begriffes des Vorstellungsvermögens in der engeren Bedeutung dieses Wortes aus.

Unsere empirische Psychologie hat sich bisher mit der Sinnlichkeit, und unsere Logik mit dem Verstande und der Vernunft so glücklich beschäftigt, daß es manchem Philosophen von Profession, der das Wort Vorstellungsvermögen nur allein in der bisher angegebenen engern Bedeutung nimmt und sich unter demselben nichts weiter als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft denkt, wohl eine lächerliche Anmaßung scheinen dürfte, über das Vorstellungsvermögen etwas Neues, Merkwürdiges, oder gar eine Reformation der Philosophie Veranlassendes sagen zu wollen. Gleichwohl, wenn die Männer, die das Nil Novi sub Sole so oft zur Unzeit im Munde führen, bedenken wollten, daß durch alle bisherigen Versuche die Wissenschaft des Vorstellungsvermögens noch nicht soweit vorwärts gerückt ist, daß man darüber einig wäre: was denn durch unser Gemüt erkannt werden könne, ob z. B. nur sinnliche, oder auch übersinnliche Gegenstände? so dürften sie doch die Vermutung nicht sogar unwahrscheinlich finden, daß die Kenntnis des menschlichen Vorstellungsvermögens, durch alle Bekanntschaft mit den psychologischen Gesetzen der Sinnlichkeit, und den logischen des Verstandes und der Vernunft noch lange nicht erschöpft sei. Wirklich giebt es eine Bedeutung der Worte Vorstellung und Vorstellungsvermögen, an welche man weder in der Psychologie, noch in der Logik bisher gedacht, die man wenigstens in beiden ganz unbestimmt gelassen hat, und die der allgemeinen Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt aufbehalten war.

§ 11.

Das Wort Vorstellung faßt in seiner engsten Bedeutung nur dasjenige zusammen, was die Empfindung, der Gedanke, die Anschauung, der Begriff und die Idee untereinander gemeinschaftliches haben.

Die Vorstellungen der Sinnlichkeit haben mit den Vorstellungen des Verstandes und der Vernunft bei aller ihrer anerkannten Verschiedenheit das Gemeinschaftliche, daß in ihnen etwas vorgestellt wird. Ich nenne den Begriff, den ich dadurch erhalte, wenn ich dieses Gemeinschaftliche aushebe, und für sich allein denke, den Begriff der Vorstellung im strengsten Sinne, in der engsten Bedeutung des Wortes.

Das Wort Vorstellung in dieser Bedeutung bezeichnet nur den Inhalt des Begriffes der Vorstellung überhaupt, den man von dem Umfange desselben wohl unterscheiden muß. Dieser Umfang ist sehr groß; denn er befaßt alles, was Vorstellung in weiterer Bedeutung heißt, Empfindung, Gedanken u. s. w. Jener Inhalt hingegen ist sehr klein; denn er schließt alles aus, was nicht in den Begriff der Vorstellung überhaupt gehört, und folglich die Merkmale der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Vernunft, wodurch sich die Vorstellungen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft von einander unterscheiden. Das Wort Vorstellung im strengsten Sinne, bezeichnet also hier lediglich den Gattungsbegriff der Vorstellung, der, wie jeder andere Gattungsbegriff, alle Arten unter sich begreift, ohne eine einzige in sich zu fassen, in seinen Inhalt aufzunehmen, unter seinen wesentlichen Merkmalen zu enthalten. Er ist ein Merkmal, das allen besonderen Arten von Vorstellungen zukommt, aber keine besondere Art von Vorstellung ist ein Merkmal, das ihm eigentümlich wäre.

Man wende hier ja nicht ein, daß es keine Vorstellung in diesem strengen Sinne geben könne, weil doch jede wirkliche Vorstellung entweder eine Empfindung, oder ein Gedanke, oder u. s. w. sein müsse. Dies würde ebensoviel sagen, als die bestimmteste Bedeutung des Wortes Mensch, in welcher dasselbe weder irgend einen einzelnen Menschen, noch eine Menschenart oder Klasse, sondern nur die Gattung — das vernünftige Tier, allein bezeichnet, verwerfen wollen, weil die Gattung nicht außer den Arten und die Art nur in den Individuen existieren kann. Wenn die Gattungen unmöglich, ohne die größte Verwirrung in unseren Begriffen anzurichten und allem unsern Philosophieren ein Ende zu machen, mit den Arten und Individuen verwechselt werden können, und dürfen: so muß auch die Vorstellung überhaupt als Gattung aufs genaueste von den besonderen Vorstellungen als Arten unterschieden, und der Inbegriff der ihr in jener Eigenschaft zukommenden Merkmale mit der größten Bestimmtheit besonders aufgestellt werden. Ich habe für den Gattungsbegriff der Vorstellung darum den Ausdruck Vorstellung in engster Bedeutung gewählt, weil der Gattungsbegriff den Namen Vorstellung mit keinem andern Begriffe teilt, während der Namen Vorstellung, wenn er Arten bezeichnet, mehreren nämlich der Empfindung, dem Gedanken, dem Begriffe u. s. w. zukommt; und folglich als gemeinschaftliche Benennung der Arten weitere Bedeutung hat, d. i. mehr als einen Begriff zu bezeichnen gebraucht wird.

§ 12.

Das Wort Vorstellungsvermögen faßt in seiner engsten Bedeutung nur dasjenige zusammen, was zu den inneren Bedingungen der bloßen Vorstellung im strengsten Sinne gehört, und bedeutet folglich weder Sinnlichkeit, noch Verstand, noch Vernunft.

Das Vorstellungsvermögen bloß in engerer (nicht in engster) Bedeutung faßt Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft zusammen; und besteht daher weder aus der Sinnlichkeit, noch aus dem Verstande, noch aus der Vernunft allein, sondern aus allen diesen Vermögen zusammengenommen. Ließe sich also das Vorstellungsvermögen nur engerer Bedeutung denken, so müßte jede besondere Vorstellung notwendig das Produkt der Sinnlichkeit des Verstandes und der Vernunft zusammengenommen sein; das Vorstellungsvermögen könnte sich bei gewissen Vorstellungen z. B. den Empfindungen nicht als Sinnlichkeit ohne Mitwirkung der Vernunft äußern, und das Vermögen zu schließen müßte auch zur sinnlichsten Vorstellung als unentbehrlich angenommen werden. Nicht so hingegen, wenn das Vorstellungsvermögen in engster Bedeutung gedacht, und darunter Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft weder zusammengenommen, noch eines dieser Vermögen mit Ausschluß der übrigen verstanden, sondern bloß dasjenige begriffen wird, was allen diesen Vermögen gemeinschaftlich ist. Es wird dann ein Vorstellungsvermögen gedacht, das zwar in den besonderen Vorstellungen sich entweder als Sinnlichkeit oder als Verstand, oder als Vernunft, oder auch in allen dreien Vermögen zugleich äußert, aber durch seine Natur ebensowenig zu Vorstellungen, die das Resultat von allen drei Vermögen sind, als zu bloßen Empfindungen, zu bloßen Verstandesbegriffen, zu bloßen Vernunftideeen ausschließend bestimmt, sondern aller dieser Arten von Vorstellungen fähig sind.

Um die Übersicht der bisher vorgenommenen Bestimmungen des Begriffs des Vorstellungsvermögens zu erleichtern, wollen wir die gefundenen Unterschiede zwischen den drei Bedeutungen des Wortes Vorstellungsvermögens hier nebeneinander aufstellen.

Weitere Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff alles desjenigen denkt, was zunächst und unmittelbar zu den Bedingungen der Vorstellung gehört, so ist in diesem Inbegriffe das vorstellende Subjekt, und sind in demselben die vorgestellten Objekte, inwiefern sie zur Vorstellung beitragen, mit enthalten.

Anmerkung. In dieser weitern Bedeutung allein wurde das Vorstellungsvermögen bisher von denjenigen genommen, welche dasselbe entweder für die Kraft einer einfachen Substanz, oder eines organischen Körpers, oder für das Resultat einer Verbindung von beiden angesehen haben.

Engere Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff desjenigen denkt, was nur zu den inneren Bedingungen der Vorstellung (was nur zur bloßen Vorstellung) in weiterer Bedeutung gehört; so ist:

1) Aus diesem Inbegriffe, welcher nur das bloße Vorstellungsvermögen enthält, das vorstellende Subjekt und das vorgestellte Objekt ausgeschlossen, weil beide nur zu den äußeren, d. h. denjenigen Bedingungen gehören, die von der bloßen Vorstellung durch das Bewußtsein unterschieden werden. Es sind aber

2) In diesem Inbegriffe Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft enthalten, weil diese zu den inneren Bedingungen der Empfindung, des Begriffes, und der Idee gehören, welche durch das Wort Vorstellung in weiterer Bedeutung zusammengefaßt werden.

Engste Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff desjenigen denkt, was nur zu den inneren Bedingungen der Vorstellung in engster Bedeutung gehört: so muß aus diesem Inbegriffe nicht nur das vorstellende Subjekt und das vorgestellte Objekt (wie aus dem vorigen), sondern auch noch Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft ausgeschlossen werden; und er enthält nur dasjenige, was weder ausschließend zur Vorstellung der Sinnlichkeit noch der Vorstellung des Verstandes, noch der Vorstellung der Vernunft, sondern was zur Vorstellung überhaupt, zur Vorstellung κατ᾽ εξοχην gehört.

Und so hätten wir dann den bestimmten Umriß für den Begriff des Vorstellungsvermögens κατ᾽ εξοχην und im strengsten Sinne des Wortes. Ich sage den bloßen Umriß, die bloße Grenzbestimmung des Begriffes, wodurch eigentlich nichts gewonnen ist, als daß man bestimmt wisse, was nicht in diesen Begriff hineingehört. Wie viel aber auch schon dadurch für die Philosophie gewonnen sei, wenn eine solche Grenzbestimmung die Probe der Allgemeingültigkeit hält (welches ich von der meinigen nicht behaupten will), und wie sehr diese Grenzbestimmung die Mühe einer trockenen Zergliederung verlohne, muß jedem einleuchten, der die Mißverständnisse und das von denselben

unzertrennliche Unheil zu berechnen versteht, welche in der Philosophie dadurch entstehen und unterhalten werden müssen, wenn in einem so äußerst wichtigen, allen übrigen Begriffen entweder zu Grunde liegenden, oder doch mit allen verknüpften Begriff, wie der der Vorstellung ist, fremde, überflüssige, widersprechende Merkmale aufgenommen werden.

Allein dieser leere Umriß muß auch noch ausgefüllt werden, zu den bloß negativen Bestimmungen des Begriffs des Vorstellungsvermögens müssen auch noch positive hinzukommen, und da wir nun wissen, was von diesem Begriffe ausgeschlossen wird, muß nun auch angegeben werden, was denn eigentlich in ihm enthalten ist. Wir wissen, daß sein Inhalt nur aus den inneren Bedingungen der bloßen Vorstellung überhaupt bestehen könne; aber wir wissen nicht, welche denn eigentlich diese inneren Bedingungen sind. Haben wir diese gefunden, so haben wir uns in den Besitz des positiven Begriffes gesetzt, der durch das Wort Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne bezeichnet wird. Dieser Begriff muß schlechterdings allgemeingültig bestimmt und festgesetzt werden, wenn die Begriffe der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Vernunft, des Erkenntnisvermögens, und der Grenzen desselben genauer wie bisher bestimmt, d. h. gegen alle Vieldeutigkeit gesichert werden sollen. Denn, wie soll man mit Gewißheit angeben können, wie sich die Vorstellung der Sinnlichkeit von der Vorstellung des Verstandes und der Vernunft unterscheidet, und was zu jeder Art von Vorstellung gehöre, wenn man nicht weiß, was zur Vorstellung überhaupt, zur Gattung, gehört, und was unter Vorstellungsvermögen überhaupt gedacht werden muß? Wie soll sich befriedigend bestimmen lassen, was durch Sinnlichkeit, durch Verstand, durch Vernunft vorgestellt werden könne, so lange nicht ausgemacht ist, was sich überhaupt vorstellen lasse? und wie soll sich dies letztere wissen, allgemeingültig festsetzen lassen, so lange man nicht mit sich selbst und anderen über die Bedingungen einig ist, die zu jeder Vorstellung überhaupt als Vorstellung, zur bloßen Vorstellung, gehören?

§ 13.

Der Inbegriff desjenigen, was nur zu den inneren Bedingungen der Vorstellung überhaupt gehört; oder das Vorstellungsvermögen in engster Bedeutnng, läßt sich seiner Beschaffenheit nach weder von den vorstellenden Subjekte, oder der Seele, noch von den vorgestellten Objekten, sondern nur allein aus dem richtigen Begriffe der bloßen Vorstellung ableiten.

Wenn das Vorstellungsvermögen aus der Natur der Seele abgeleitet werden sollte, so müßte man unter Seele nicht das Vorstellungs-

vermögen, sondern das Subjekt desselben, die vorstellende Substanz verstehen, inwiefern dieselbe unter die möglichen Gegenstände unserer Vorstellungen gehört, vorgestellt werden kann. Dies gilt auch in Rücksicht auf die außer unserm Gemüte befindlichen Gegenstände. Die Ableitung des ganzen Vorstellungsvermögens, oder auch nur eines Teils desselben, könnte nur insofern von diesen Gegenständen vorgenommen werden, als dieselben vorgestellt werden können. Es müßten also entweder aus einer besondern Vorstellung, nämlich der Seele, oder aus mehreren besonderen Vorstellungen, nämlich der Gegenstände außer uns, die Bedingungen abgeleitet werden, die, nicht zu diesen besonderen Vorstellungen, (denn von denen ist hier nicht die Frage) sondern zur Vorstellung überhaupt gehören. Es kann aber wohl keinem Zweifel unterworfen sein, daß nicht alles, was Bedingung gewisser besonderer Vorstellung ist, auch Bedingung jeder Vorstellung, d. h. der Vorstellung überhaupt sei. Es müssen also diese beiden verschiedenen Arten von Bedingungen von einander unterschieden werden; welches schlechterdings unmöglich ist, ohne nicht den Unterschied zwischen den besonderen Vorstellungen und der Vorstellung überhaupt angegeben zu haben. Der bestimmte Begriff der Vorstellung überhaupt ist also die einzig mögliche Quelle, aus welcher sich die Bedingungen, die den Begriff des Vorstellungsvermögens ausmachen, schöpfen lassen.

„Aber die Vorstellung hängt ja selbst wieder von dem vorstellenden Subjekte, und den vorgestellten Objekten ab." — Freilich, aber nur als von äußeren Bedingungen, die zum Vorstellungsvermögen gehören, aber nicht dasselbe selbst sind. Es ist hier nicht die Frage: woraus das Vorstellungsvermögen entstehe; sondern worin es bestehe, nicht um den Ursprung, sondern lediglich um die Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens; nicht woher das Vorstellungsvermögen seine Bestandteile erhalte, sondern was es für Bestandteile habe; nicht wie sich das Vorstellungsvermögen genetisch erklären lasse, sondern was man denn unter Vorstellungsvermögen zu verstehen habe. Der Unterschied zwischen diesen beiden Fragen ist so allgemein verkannt worden, daß er nicht oft genug eingeschärft werden kann. Man vernachlässigte immer diejenige, über deren Beantwortung man durchaus vorher hätte einig sein müssen, wenn über die andere, welche alle Köpfe beschäftigte, eine befriedigende Auskunft möglich sein sollte.

Das Vorstellungsvermögen kann unmöglich von seiner Ursache (diese liege nun in dem Subjekte, in den Objekten, oder in beiden) abgeleitet werden, bevor man noch nicht weiß, was man darunter verstehe, d. h. bevor man dasselbe nicht aus seiner Wirkung der bloßen

Vorstellung kennt. Es muß also gegenwärtig die Frage beantwortet werden: worin besteht die Vorstellung selbst? oder was kann und muß in dem Begriffe der Vorstellung gedacht werden?

Indem wir nun zu dieser wichtigen Frage hinübergehen, scheint sich unseren weiteren Fortschritten ein ganz unübersteigliches Hindernis entgegen zu türmen, welches in nichts geringerm besteht, als daß es schlechterdings unmöglich ist, von der Vorstellung im strengsten Sinne des Wortes eine eigentliche Definition oder sogenannte Sacherklärung zu geben. Eine solche Erklärung versuchen, würde ebensoviel sein, als einen Begriff von der Vorstellung aufstellen zu wollen, der nicht selbst wieder eine Vorstellung wäre. Man prüfe sorgfältig alle Erklärungen, welche von der Vorstellung in was immer für einer Bedeutung des Wortes, von was immer für Philosophen gegeben sind; und man wird finden, daß sie den Begriff der bloßen Vorstellung nicht erklären, sondern als bekannt voraussetzen.*)

Allein diese völlig ausgemachte Unmöglichkeit einer Definition der Vorstellung kann nur so lange ein Hindernis unserer weiteren Untersuchungen scheinen, als man nicht von der ebenso ausgemachten Entbehrlichkeit einer solchen Definition überzeugt ist. Da die Vorstellung dasjenige ist, worauf sich alles, was Objekt des Bewußtseins ist und sein kann, beziehen muß: so ist sie aus allem, was im Bewußtsein vorkommen kann, das Bekannteste aber auch das Unerklärbarste. Sie geht allem Bewußtsein vorher, das nur durch sie möglich ist**), und ist, da sie bei jeder Erklärung vorausgesetzt werden muß, einer Erklärung ebensowenig bedürftig als fähig. Ihr Begriff hingegen hat zwar auch keinen höhern über sich, von dem er abgeleitet werden könnte; denn er wird selbst bei dem Begriffe eines Dinges in weitester Bedeutung, (d. h. des Vorstellbaren oder wie man es gewöhnlich ausdrückt des Denkbaren) vorausgesetzt. Aber eben darum bedarf dieser Begriff um so mehr der Erörterung, je weniger sein Gegenstand eine Erklärung zuläßt. Da die Vorstellung selbst bei jeder Erklärung vorausgesetzt werden muß: so kann nur durch den völlig erörterten, und durchgängig bestimmten Begriff der unerklärbaren Vorstellung verhindert werden,

*) Wer versteht z. B. die alte auch in einer anderen oben angegebenen Rücksicht fehlerhafte Definition: Vorstellung ist eine Veränderung des Gemüts; wenn er sich nicht unter Gemüt das Vermögen der Vorstellung denkt?

**) Und das daher seiner Möglichkeit nach nicht in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt, die sich mit der bloßen Vorstellung beschäftigt, sondern erst nach derselben untersucht, in derselben aber seiner unbezweifelten Wirklichkeit nach angenommen werden muß.

daß nicht mehr und nicht weniger von der Vorstellung vorausgesetzt werde, als schlechterdings vorausgesetzt werden muß, wenn die Voraussetzung, die allen möglichen Erklärungen zur Prämisse dient, nicht verfälscht werden soll. Da endlich der Begriff der Vorstellung bei dem Begriff eines Dinges vorausgesetzt wird, so ist es offenbar, daß dieser letztere wichtige Begriff, der aller Metaphysik zum Grunde liegt, so lange vieldeutig und schwankend bleiben mußte, so lange der erstere nicht durchgängig bestimmt und festgesetzt war; daß die Philosophie ihre Untersuchungen keineswegs, wie man bis jetzt dafür hielt, entweder mit dem Individuellsten der uns vorstellbaren Dinge, unserem vorstellenden Ich, oder mit dem allgemeinsten, dem Dinge überhaupt, sondern mit der Vorstellung beginnen müsse; und daß daher der ganze Gang, den alles Philosophieren bisher genommen hat, gleich von dem ersten Punkte, wovon er ausging, eine schiefe Richtung hatte.

In beiden, sowohl in der Klarheit, als in der Unerklärbarkeit des Begriffes der Vorstellung liegt der Grund, warum man diesen Begriff bisher nicht nur, wie man wohl wußte, undefiniert, sondern auch, wie man nicht sollte, unerörtert gelassen hat. Wir haben ganz vortreffliche Versuche über das Denken und Empfinden, aber meines Wissens keinen einzigen, der das Vorstellen im strengsten Sinne, das, was dem Denken und Empfinden gemeinschaftlich ist, untersucht hätte. Ob jene Versuche nicht noch ungleich mehr geleistet hätten, als sie wirklich geleistet haben; wenn diese Untersuchung vorhergeschickt worden wäre, wird sich in der Folge bestimmter zeigen lassen. Jetzt nur ein paar Worte hierüber, die, so sehr sie uns dem ersten Anblick nach von unserem Pfade zu entfernen scheinen, gleichwohl in der Sache selbst uns um eine gute Strecke auf demselben weiter bringen dürften.

Man hat zwar das Denken in weiterer Bedeutung, in welcher es für ebensoviel als vorstellen galt, vom Denken in engerer Bedeutung, in welcher es soviel als urteilen und schließen heißt, unterschieden, obgleich nicht immer von diesem Unterschiede Gebrauch gemacht.*) Aber jene weitere Bedeutung des Wortes denken war gewöhnlich ein leidiges Spiel der Gedankenlosigkeit und des Zufalls. Bald sollte sie dasjenige angeben, was man dem Empfinden entgegensetzte, bald etwas, worunter man das Empfinden zugleich mitbegriffen wissen wollte. Im ersten Sinne sollte denken so viel heißen, als Vorstellungen hervorbringen,

*) Gerade dort nicht, wo man am meisten gesollt hätte, in der Logik, die man nicht etwa auf die Gesetze des Denkens im strengsten Sinne eingeschränkt, sondern auf die psychologischen Gesetze der Vorstellungen überhaupt ausgedehnt hat.

die Handlung der vorstellenden Kraft, wobei sich das Gemüt bloß thätig verhalten sollte. Im zweiten sollte es ebensoviel heißen als Vorstellungen haben, wobei das Empfinden, das sich leidend Verhalten des Gemütes keineswegs ausgeschlossen sein sollte. Denken im weitesten Sinne des Wortes wurde daher ohne Unterschied bald für Vorstellungen haben, bald für hervorbringen, bald für empfangen, bald für dies alles zusammengenommen gebraucht. So wie dieser unphilosophische Gebrauch des Wortes denken die Untersuchung des Vorstellungsvermögens einerseits erschwerte, so wurde er selbst auf der andern Seite durch die Unterlassung dieser Untersuchung erleichtert. Ob und inwiefern zu eben derselben Veränderung des Gemütes, die man Vorstellungen empfangen nannte, auch ein Hervorbringen; ob zu dem, was man Vorstellungen hervorbringen nannte, auch ein Empfangen gehörte, bekümmerte die meisten Philosophen sehr wenig, welche die unbestimmten Bedeutungen der Ausdrücke Vorstellungen empfangen, und Vorstellungen hervorbringen, in dem unbestimmten Ausdrucke Vorstellen zusammenfaßten, den sie, wenn es die Not oder die Bequemlichkeit heischte, bald mit dem Worte denken, bald mit empfinden, nahe genug bestimmt zu haben glaubten.

§ 14.

Ungeachtet sich in keiner Definition angeben läßt, was die Vorstellung an sich sei; so können und müssen sich doch die Merkmale angeben lassen, durch welche sie gedacht wird, und welche, inwiefern sich ohne dieselben die Vorstellung nicht denken läßt, unter die inneren Bedingungen der Vorstellung gehören.

Daß die Unmöglichkeit einer Definition keineswegs die Unmöglichkeit einer befriedigenden Erörterung nach sich ziehe, wissen die Logiker und wird in der Naturwissenschaft durch tausend auffallende Beispiele bestätigt. Man weiß nicht, was ein Körper, was die Bewegung u. s. w. an sich sei, aber man weiß doch, was man sich bei diesen Worten zu denken habe, was den Begriff dieser Gegenstände ausmache, was in demselben wesentlich weggelassen werden müsse. Uns ist es hier gar nicht darum zu thun, was die Vorstellung sei, sondern nur darum, was in dem uns möglichen und notwendigen Begriffe der Vorstellung gedacht werden müsse. Wir untersuchen die Vorstellung nicht um ihrer selbst willen, sondern um über den Begriff des Vorstellungsvermögens, d. h. desjenigen, was zu den inneren Bedingungen der bloßen Vorstellung gehört, endlich einmal einig zu werden. Nun gehört aber (nicht die unerklärbare Vorstellung selbst, sondern) dasjenige, ohne welches sich die bloße Vorstellung nicht denken läßt, und welches daher

auch im Begriffe der bloßen Vorstellung wirklich gedacht wird, zu den inneren Bedingungen der Vorstellung, und macht diese inneren Bedingungen, inwiefern sie denkbar sind, aus. Bei aller Unmöglichkeit einer Definition der Vorstellung ist also gleichwohl eine Erörterung des Begriffs der Vorstellung möglich, die vollkommen hinreicht, um uns den gesuchten Aufschluß über das Vorstellungsvermögen zu geben.

„Aber ist denn nicht jeder Begriff von Vorstellung selbst wieder eine Vorstellung, und wird uns also die versprochene Erörterung nicht gleichwohl im Zirkel herumtreiben?“ Der Begriff der Vorstellung (man muß hier hinzusetzen der Vorstellung im strengsten Sinne, κατ᾽ εξοχην) ist freilich Vorstellung, aber er ist nicht selbst die Vorstellung im strengsten Sinne, κατ᾽ εξοχην.; er ist Vorstellung, aber nicht die Vorstellung, er ist Vorstellung, die ein Begriff ist, und gehört folglich unter eine Art von Vorstellung, während sein Gegenstand, die Vorstellung im strengsten Sinne, Gattung ist. Die Vorstellung im letzteren Sinne kommt Menschen und Tieren gemeinschaftlich zu; aber der Begriff von Vorstellung ist ein ausschließendes Vorrecht der Vernunft. Wie wenig hier Gefahr des Zirkels sein könne, wird in der Folge noch mehr einleuchten.

Wenn die Erörterung dieses Begriffes allem Mißverständnisse vorbeugen und selbst gegen alles Mißverständnis gesichert sein, und wenn sie, wie von der allgemeinen Theorie des Vorstellungsvermögens, die dieses Namens wert sein soll, gefordert wird, den Grund zu allgemeingeltenden Prinzipien der Philosophie legen soll: so muß durch sie der Begriff der Vorstellung völlig erschöpft, das heißt, es muß alles, was in diesem Begriffe vorstellbar ist, und so weit als es vorstellbar ist, angegeben sein. Die Zergliederung des in ihm Vorstellbaren muß bis an die eigentliche Grenze der Vorstellbarkeit vorgenommen, und diese Grenze selbst deutlich bestimmt, allgemeingültig gezeigt werden. Man kann mit Grund behaupten, daß die Philosophie bisher noch keinen einzigen Begriff im eigentlichen Verstande erschöpft habe, und erschöpfen konnte; da bei jedem der bisher unentwickelte Begriff der Vorstellung vorausgesetzt werden mußte. Gleichwohl wird man die Erschöpfung des von mir im vorhergehenden bestimmten Begriffs der bloßen Vorstellung überhaupt nicht nur nicht unmöglich, sondern nicht einmal von besonderer Schwierigkeit finden, wenn man bedenkt: 1) Daß dieser Begriff seiner Allgemeinheit wegen nur sehr wenige Merkmale in sich fassen könne. Man weiß aus der Logik, daß der Inhalt eines Begriffs in eben dem Verhältnisse kleiner als sein Umfang größer ist. Der Begriff der Vorstellung aber wird selbst bei dem allgemeinsten,

nämlich dem des Vorstellbaren oder des Dinges vorausgesetzt, und hat mit demselben wenigstens gleichen Umfang. 2) Daß beim Erschöpfen dieses Begriffes nur von wesentlichen Merkmalen, mit Ausschluß alles zufälligen, die Rede sein könne und dürfe. 3) Daß diese wenigen wesentlichen Merkmale, so bald man sie gefunden hat, das Kriterium der Vorstellbarkeit abgeben, indem dasjenige, was ihnen widerspricht, nicht vorstellbar sein kann; ein Kriterium, durch welches sich sogleich bestimmt angeben läßt, was denn eigentlich an der Vorstellung selbst vorstellbar ist, und was an ihr als unvorstellbar vorausgesetzt werden muß.

§ 15.

Zu jeder Vorstellung gehört als innere Bedingung (als wesentlicher Bestandteil der bloßen Vorstellung) etwas, welches dem Vorgestellten (dem von der Vorstellung durchs Bewußtsein unterschiedenen Gegenstande) entspricht; und dieses nenne ich den Stoff der Vorstellung.

Indem man bisher alles, was vorgestellt wird, und vorgestellt werden kann, Stoff einer Vorstellung nannte, lief dabei eine in ihren Folgen äußerst wichtige Zweideutigkeit mit unter, welche durch die Vieldeutigkeit des Wortes Vorstellung veranlaßt wurde, und die hier aus der eigentlichen Bedeutung des Ausdruckes Stoff der Vorstellung hinweggeschafft werden muß. Stoff einer Vorstellung sein, kann zweierlei heißen, entweder in der bloßen Vorstellung, als dem von ihr unterschiedenen Gegenstande entsprechend vorkommen, oder der von der bloßen Vorstellung selbst verschiedene Gegenstand einer Vorstellung sein. Eben dadurch, daß ich durch mein Bewußtsein genötigt bin, den Baum, den ich mir vorstelle, von der bloßen Vorstellung desselben zu unterscheiden: bin ich genötigt dasjenige, was in der bloßen Vorstellung dem Baume entspricht, und wodurch sich die Vorstellung des Baumes von anderen Vorstellungen unterscheidet, von dem Baume selbst, von dem Gegenstande, der nicht bloße Vorstellung ist, zu unterscheiden. Nur das erstere ist der eigentliche Stoff der Vorstellung; das letztere kann nur uneigentlich, nur in weiterer Bedeutung Stoff heißen, und soll um der Verwirrung wesentlich verschiedener Begriffe vorzubeugen, von mir immer bei seinem eigentlichen Namen Gegenstand genannt werden. Wer sich den Unterschied zwischen Stoff und Gegenstand einer Vorstellung recht anschaulich machen will, denke sich einen Baum in einer Entfernung, die es ihm unmöglich macht die Gattung, Art, eigentliche Größe und nähere Beschaffenheit desselben gewahr zu werden. Er nähere sich dann allmählich dem Baume, so wird seine Vorstellung in

eben dem Verhältnisse mehreren Stoff erhalten; der Stoff seiner Vorstellung wird sich verändern, zunehmen, während der Gegenstand an sich immer derselbe bleibt.

Die notwendige Folge der bisherigen Verwechselung des Stoffes einer Vorstellung mit dem Gegenstande war, daß man die jedem eigentümlichen Prädikate verwechselte; daß man dasjenige, was dem Stoffe in der Vorstellung, und inwiefern derselbe ein Bestandteil der Vorstellung ist, (der Vorstellung selbst zukommt), dem Gegenstande außer der Vorstellung; und was diesem eigentümlich ist, jenen zueignete, und insofern den Unterschied zwischen Vorstellung und Gegenstand aufhob. Der Stoff oder dasjenige, was in der Vorstellung dem von der Vorstellung verschiedenen Gegenstande entspricht, wird zwar durch den letztern, dessen Stelle er in der Vorstellung vertritt, (den er repräsentiert) bestimmt; aber er muß auch in der Vorstellung gewisse Modifikationen annehmen, durch die er aufhört, bloßer Stoff einer Vorstellung zu sein, und wirkliche Vorstellung und insofern Eigentum des Vorstellenden wird; Modifikationen, die er durch das Vorstellungsvermögen erhält, und die keineswegs auf den Gegenstand, der von der bloßen Vorstellung verschieden ist, und dem sie nicht angehören, übertragen werden dürfen; wenn der Philosoph nicht in einen weit ungereimtern und bedenklicheren Irrtum geraten soll, als der Gelbsüchtige, der allen Gegenständen die Farbe seines Gesichtswerkzeuges beilegt. Es wird in der Folge sichtbar genug werden, welchen Einfluß dieser Irrtum auf das Mißverständnis des Erkenntnisvermögens, das die philosophische Welt in streitende Parteien trennte und getrennt erhielt, gehabt habe.

Jede Vorstellung ohne Ausnahme muß einen Stoff in der bisher bestimmten Bedeutung des Wortes haben; und die Vorstellung überhaupt läßt sich schon so wenig ohne einen solchen Stoff denken, als was immer für eine Form eines wirklichen Dinges ohne Stoff. Eine Vorstellung ohne Stoff wäre eine Vorstellung, in der nichts vorgestellt wird, ein Zirkel, der nicht rund ist. Der Stoff ist derjenige Bestandteil der Vorstellung, von dem sich ihr Name (repräsentatio) eigentlich herschreibt, durch den die Sprache etwas im Bewußtsein vorkommendes, bezeichnet, wodurch ein anderes außer dem Bewußtsein, vertreten, repräsentiert, dem Bewußtsein vorgehalten wird.

„Aber giebt es nicht leere Vorstellungen?“ O ja, wenn darunter Vorstellungen verstanden werden, deren Stoff durch einen Gegenstand bestimmt ist, dem das Prädikat der Wirklichkeit mit Unrecht beigelegt ist, weil er entweder nirgends vorhanden ist, oder weil er gar einen

Widerspruch in sich faßt. Aber auch diese Vorstellungen, welche mit Recht leer heißen, haben inwiefern sie wirkliche Vorstellungen sind, auch wirklich einen Stoff, etwas das in ihnen ihrem, für wirklich gehaltenen, Gegenstande entspricht, und ohne welches sie gar keine Vorstellungen sein würden. Leere Vorstellung kann also nie Vorstellung ohne allen Stoff bedeuten; welches freilich in der bisherigen Philosophie nicht immer der Fall gewesen ist.

Eine weit bedenklichere Zweideutigkeit liegt im Ausdrucke bloße Vorstellung, welche wohl manchen meiner Leser zu folgendem Einwurfe gegen die Behauptung: daß jede Vorstellung einen Stoff haben müsse, verleiten konnte. „Es giebt bloße Vorstellungen, das heißt, solche die keine Gegenstände haben. In Vorstellungen aber, die keine Gegenstände haben, kann nichts vorhanden sein, was einem außer der Vorstellung befindlichen Gegenstande entspräche, also giebt es auch Vorstellungen ohne Stoff." Die Behauptung: „Es giebt Vorstellungen, die keine Gegenstände haben" kann ebensoviel heißen als: Es giebt Vorstellungen, deren Gegenstände nichts wirkliches sind, oder deren Gegenständen das Prädikat der Wirklichkeit nur durch einen Irrtum beigelegt werden kann; — und dann ist freilich nichts gegen diese Behauptung einzuwenden. Sie würde aber offenbaren Unsinn enthalten, wenn sie ebensoviel heißen sollte, als: es giebt Vorstellungen, die überhaupt gar keinen im Bewußtsein vorkommenden Gegenstand haben: denn dies hieße ebensoviel als: es giebt Vorstellungen, in denen nichts vorgestellt wird, Vorstellungen, die keine Vorstellungen sind. Diese Undinge können dann aber auch nicht bloße Vorstellungen heißen, so wenig ein Zirkel, der nicht rund sein soll, ein bloßer Zirkel heißen kann. Wirkliche Vorstellungen hingegen, denen (folglich auch wirklich ein Gegenstand aber) kein wirklicher Gegenstand entspricht, und die man sehr oft mit dem Namen bloßer Vorstellungen, (Vorstellungen, deren Wirklichkeit bloß im Vorstellenden allein gegründet ist) belegt, würden weit eigentlicher mit dem Ausdrucke leerer Vorstellungen bezeichnet werden, damit der Ausdruck bloße Vorstellung, der durch das Bewußtsein von ihrem Gegenstande unterschiedenen, und für sich allein gedachten Vorstellung, für die er weit eigentlicher paßt, aufbehalten werden könne.

Eine Vorstellung hat Realität, (ist nicht leer) wenn ihrem Gegenstande das Prädikat der Wirklichkeit zukommt, welches nur in der Theorie des Erkenntnisvermögens untersucht werden kann. Die Theorie des bloßen Vorstellungsvermögens überhaupt würde ihre Grenzen überschreiten und ihren Zweck verfehlen, wenn sie etwas, das zu den äußeren Bedingungen der Vorstellung gehört, zu ihrem Objekte machte.

Sie hat ihr Amt verrichtet, wenn sie gezeigt hat, daß eine Vorstellung nicht ohne Stoff, das heißt, ohne etwas in ihr enthaltenes sein könne, dem ein von der Vorstellung unterschiedenes Etwas, welches Gegenstand heißt, (er sei außer dem Bewußtsein wirklich oder nicht) entspricht. Es steht also folgender Grundsatz als Axiom fest:

Dasjenige, dem kein Stoff in einer Vorstellung entsprechen kann, ist schlechterdings nicht vorstellbar.

§ 16.

Zur Vorstellung überhaupt gehört als innere Bedingung (als wesentlicher Bestandteil der bloßen Vorstellung) etwas, wodurch der bloße Stoff zur Vorstellung wird, und dieses Etwas nenne ich die Form der Vorstellung.

Dasjenige an der Bildsäule, durch welches die Materie derselben nicht mehr bloße Materie, sondern Bildsäule ist, heißt die Form der Bildsäule; und so nenne ich dasjenige, was in der Vorstellung überhaupt und folglich auch in jeder Vorstellung ohne Ausnahme vorhanden sein muß, und wodurch der Stoff derselben Vorstellung ist, die Form der Vorstellung, ohne zu befürchten, daß ich meinen Lesern etwas unverständliches sage. Beides Stoff und Form machen zwar nur durch ihre Vereinigung die Vorstellung aus, und lassen sich nicht voneinander trennen, ohne daß die Vorstellung selbst dadurch aufgehoben würde. Gleichwohl sind sie wesentliche Bestandteile der Vorstellung und können nicht miteinander verwechselt werden, ohne ein Mißverständnis zu verursachen, das in der Philosophie von äußerst wichtigen Folgen sein muß, und bisher wirklich gewesen ist. Die logische Grundregel: Alles was einem wesentlichen Merkmale eines Dinges zukommt, kommt dem Dinge selbst zu, kann nur dann nicht irre führen, wenn der Begriff des Dinges, von dem die Rede ist, durch Unterscheidung seiner Merkmale bestimmt ist. So kann ich von einer Statue, deren Stoff weißer salzburger Marmor ist, ohne Gefahr mißverstanden zu werden, behaupten; die Statue ist marmorn, und sie ist weiß; weil ich von jedem, der mich hört, voraussetzen kann, daß er das Prädikat marmorn und weiß der Statue nur in Rücksicht des Stoffes beilegen werde. Aber ich kann nicht behaupten: die Statue ist aus Salzburg, wenn nur der Marmor (der Stoff) nicht die Statue (die Form) aus Salzburg ist; sondern, wenn ich nicht mißverstanden werden will, muß ich in meiner Behauptung den Unterschied zwischen Stoff und Form ausdrücklich angeben, und sagen: der Stoff der Statue ist aus Salzburg, oder auch: die Statue ist salzburgischer Marmor; gleichwie ich nicht sagen kann: die Statue ist durch den Steinmetz von dem Felsen

durch Pulver losgesprengt, u. s. w. Ebenso darf ich von der Vorstellung überhaupt keineswegs etwas behaupten, was von ihr nur in Rücksicht auf die Form, oder nur in Rücksicht auf den Stoff gilt, wenn ich nicht voraussetzen kann, daß meine Leser oder Zuhörer über den Unterschied zwischen Stoff und Form mit mir einig sind. Es läßt sich leicht begreifen, und es wird sich in der Folge deutlich genug zeigen, daß gewisse Prädikate der Vorstellung nur in Rücksicht ihres Stoffes, andere nur in Rücksicht ihrer Form zukommen, und daß die Verwechselung derselben auf alle spekulativen Streitigkeiten der Philosophie großen Einfluß hatte. Folgende Betrachtungen werden dazu dienen, dem Begriffe der Form einer Vorstellung das Fremde und Unbestimmte zu benehmen, das er für meine Leser haben muß.

1) Man ist hoffentlich mit mir darüber einig, daß jede Vorstellung (1) aus etwas bestehen müsse, was sich auf das von ihr im Bewußtsein unterschiedene Objekt bezieht. Dies habe ich den Stoff genannt; und es ist dasjenige, wodurch das Vorgestellte (der Gegenstand) der Vorstellung angehört, und welches in der Vorstellung dem Gegenstande angehört; (2) aus etwas, was sich auf das von der Vorstellung im Bewußtsein ebenfalls unterschiedene, Subjekt (das Vorstellende) bezieht. Es ist dieses dasjenige, wodurch die Vorstellung dem Gemüt angehört; und was an der Vorstellung dem Gemüte angehört; und kann nichts anderes sein als dasjenige, wodurch der sonst bloße Stoff einer Vorstellung, wirkliche Vorstellung ist; das heißt, die Form der Vorstellung, welche der Stoff nur im Gemüte und nur durch das Vorstellungsvermögen erhalten konnte. So lange noch nicht ausgemacht ist, worin diese Form bestehe; muß bald dasjenige, was in der Vorstellung dem Gemüte eigentümlich ist, den Gegenständen; bald dasjenige, was in der Vorstellung den Gegenständen gehört, dem Gemüte beigemessen werden.

„Was den Stoff einer Vorstellung zur Vorstellung macht, ist die Seele, oder das Gemüt selbst, und kann also nicht Form der Vorstellung heißen.“ *) Zur Vorstellung machen kann zweierlei heißen;

*) So sophistisch und seicht in den Ohren mancher Leser dieser und andere in der Folge vorkommenden Einwürfe klingen werden: so natürlich müssen sie in der Vorstellungsart der Meisten aus dem bisherigen allgemeinen Mißverständnisse des Vorstellungsvermögens erfolgen. Aber auch schärferen und konsequenteren Denkern, die sich selbst solche Einwürfe zu ersparen, oder zu beantworten wissen, dürfte die Auflösung wenigstens dazu dienen, um ihnen eine neue Vorstellungsart geläufiger zu machen. In zwanzig Jahren wird sich eine kürzere Theorie des Vorstellungsvermögens schreiben lassen.

entweder, die von der Vorstellung selbst unterschiedene Ursache der Vorstellung sein; oder, der in der Vorstellung selbst vorkommende konstitutive Bestandteil, die innere Bedingung der Vorstellung selbst sein, durch welche der bloße Stoff Vorstellung ist. Das erste ist die (worin immer bestehende) vorstellende Kraft, deren Untersuchung nicht hierher gehört, — das zweite aber ist die Form der Vorstellung überhaupt, von der hier die Rede ist, und die zwar auch dem Gemüte angehört, aber nicht als Accidenz der Substanz, sondern als Wirkung der Ursache.

2) Die gegenwärtige Untersuchung betrifft die Form der Vorstellung überhaupt, die allgemeine Form aller Vorstellungen, der Gattung Vorstellung. Die Arten der Vorstellungen, z. B. die Empfindung, der Begriff, die Idee unterscheiden sich untereinander durch ihre eigentümlichen Formen, die in den Theorieen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft betrachtet werden müssen. Da sie in allen diesen Theorieen als Vorstellungen angenommen und vorausgesetzt werden müssen, so wird auch die glücklichste Entwickelung, die von hren Eigentümlichkeiten gegeben werden kann, z. B. die Kantische so lange mißverstanden werden müssen, bis man nicht über dasjenige, was ihnen in der gemeinschaftlichen Eigenschaft, als Vorstellungen überhaupt zukommt, einig geworden ist.

3) Die Form der Vorstellung muß genau von der Form des Vorgestellten, oder des Gegenstandes, unterschieden werden; und ungeachtet vom letztern eigentlich nur in der Theorie des Erkenntnisvermögens die Rede sein darf, so muß hier doch eine Zweideutigkeit in dem Ausdrucke Form des Vorgestellten angemerkt werden, welche dem richtigen Begriffe von der Form der Vorstellung nachteilig sein könnte. „Da jede Vorstellung," könnte mir sonst eingewendet werden, „mit ihrem (wirklichen oder nicht wirklichen) Gegenstand, dem Vorgestellten, übereinstimmen muß; so muß ja die Form der Vorstellung von der Form des Vorgestellten abhängen, und von derselben bestimmt werden." — Ich antworte: In den besonderen einzelnen Vorstellungen (nicht in der Vorstellung überhaupt, die keinen bestimmten Gegenstand hat) muß zwar die besondere Beschaffenheit, oder wenn man es so nennen will, die eigentümliche Form des bloßen Stoffes von dem Gegenstande, den er in der Vorstellung repräsentiert, bestimmt sein, und in diesem Sinne wäre gegen die Behauptung, daß die Form jeder einzelnen Vorstellung von der Form des Vorgestellten abhänge, nichts anderes einzuwenden, als daß es, anstatt Form der Vorstellung, Form des Stoffes von jeder einzelnen Vorstellung heißen sollte. Die Form

der Vorstellung aber kann dem vom Gegenstande bestimmten Stoffe nicht durch das Vorgestellte, sondern nur durchs Vorstellende, nicht durch das Objekt, sondern nur durch das Subjekt erteilt werden. Die eigentümliche Form des bloßen Stoffes, die man die objektive nennen könnte, um sie von der Form der Vorstellung, die der durch den Gegenstand bestimmte Stoff im Gemüte annehmen muß, und welche füglich die subjektive heißen kann, zu unterscheiden, kann durchaus nicht von der letztern getrennt, d. h. ohne die Form der Vorstellung, im Bewußtsein vorkommen. Der Gegenstand einer Vorstellung gelangt nur durch die Vorstellung, das heißt, nur dadurch ins Bewußtsein, daß der ihm entsprechende Stoff aufhört, bloßer Stoff zu sein, und die Form der Vorstellung annimmt. Daher kann kein Vorgestelltes, kein Gegenstand, in seiner von der Form der Vorstellung unabhängigen Form, wie er an sich ist, sondern nur durch die Form der Vorstellung modifiziert im Bewußtsein vorkommen, vorgestellt werden. Es verdient aber diese Bemerkung eine bestimmtere Ausführung; da sie eines der ältesten, allgemeinsten, und am tiefsten eingewurzelten Vorurteile betrifft, welche die Prinzipien aller spekulativen Philosophie bis auf diesen Augenblick verwirrt haben; das sich auch demjenigen, der sich noch so sorgfältig davon loszumachen sucht, immer unvermerkt aufdringt, und welches an dem bisherigen Schicksale der Kritik der Vernunft, beinahe allgemein mißverstanden zu sein, einen äußerst beträchtlichen Anteil hat. Ich spreche hier von dem Vorurteile, daß die Vorstellungen Bilder der Dinge wären, daß zwischen den Vorstellungen und den Dingen an sich Ähnlichkeit stattfinden müsse, und daß die Wahrheit, oder die Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Gegenständen in dieser Ähnlichkeit bestehen müsse. Man sieht, daß dieses Vorurteil, wenn es wirklich Vorurteil ist, selbst den Begriff von Wahrheit verfälschen, und auf die Anwendung der logischen Gesetze den entschiedensten Einfluß habe müsse.

Schon in seinem Entstehungsgrunde zeigt es sich als Vorurteil. Dieser liegt in der freilich unverkennbaren Analogie, die zwischen der Beschaffenheit der in unseren Organen hervorgebrachten Eindrücke und der Beschaffenheit der Gegenstände außer uns, durch welche die Eindrücke hervorgebracht werden, wahrgenommen wird; eine Analogie, die bei dem vornehmsten Organe, dem wir den Stoff unserer meisten und klarsten sinnlichen Vorstellungen verdanken, nämlich dem Auge, in der wirklichen Ähnlichkeit des Bildes auf der Netzhaut mit dem sichtbaren Gegenstande besteht. Es war schon sehr frühzeitig unter Philosophen eine unbestimmte Analogie zwischen Sehen und Vor-

stellen angenommen, die immer weiter getrieben wurde, je mehr man bei zunehmender Kultur der empirischen Psychologie für die neuentdeckten Unterschiede unter den Verrichtungen des Vorstellungsvermögens mehrere Ausdrücke von den Verrichtungen des Auges zu entlehnen genötigt war. Der innere Sinn wurde immer mehr als ein Auge des Geistes und die sogenannte vorstellende Kraft als die Sehkraft desselben gedacht; und so wurde vieles, was nur vom Auge und vom Sehen gelten konnte, auf das Gemüt und das Vorstellen übertragen, und in den, bisher unbestimmt gebliebenen, Begriff der Vorstellung aufgenommen.

Die Unbestimmtheit dieses wichtigen Begriffes machte allein die Verwechselung des sinnlichen Eindrucks mit der sinnlichen Vorstellung möglich; welche eine zweite Verwechselung der zwischen Eindruck und Gegenstand unstreitigen Ähnlichkeit mit einer offenbar unmöglichen Ähnlichkeit zwischen Vorstellung und Gegenstand zur Folge haben mußte.

Der Eindruck auf das sinnliche Werkzeug ist keine Vorstellung, und seine Form keine Form der Vorstellung. Er kann, als bloßer Eindruck, so wenig die Vorstellung selbst sein, als der durch ihn gelieferte Stoff ohne die Form der Vorstellung Vorstellung sein kann. Der Eindruck kann nichts weiter als der Empfänglichkeit des Gemütes (das Subjekt desselben mag Geist oder Körper sein) den Stoff liefern, der dann erst im Gemüte die Form der Vorstellung erhält, und durch dieselbe Vorstellung wird. Diese Vorstellung hält dem Subjekte des Bewußtseins den Gegenstand vor, auf den sie bezogen wird, aber nur unter der Form, die der dem Gegenstande entsprechende Stoff im Gemüte erhalten hat, und die sich von ihm nicht trennen läßt, ohne die Vorstellung und mit ihr das Bewußtsein des Gegenstandes aufzuheben.

Man kann hieraus beurteilen, mit welchem Rechte man bisher die in den Organen vorhandenen Eindrücke materielle Vorstellungen genannt hat.

Keine unserer Vorstellungen kann in irgend einem Verstande Bild ihres Gegenstandes heißen. Jedes Bild setzt Ähnlichkeit mit seinem Originale voraus, und ist nur insofern Bild, als diese Ähnlichkeit stattfindet. Es muß also, wenn wir berechtigt sein sollen, unsre Vorstellungen für Bilder der Dinge zu halten, irgend eine Ähnlichkeit zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande erweislich sein. Allein dies ist schlechterdings unmöglich. Ich kann die Vorstellung der Rose als Bild, mit der Rose selbst als Original nie vergleichen. Denn wenn ich die Rose als einen von meiner Vorstellung derselben ver-

schiedenen Gegenstand denke, so kann ich dies nur dadurch, daß ich die bloße Vorstellung der Rose auf etwas außer mir beziehe, welches ich nur durch dieses Beziehen kenne; und das unabhängig von der Vorstellung, in welcher alle seine Prädikate vorkommen, für mich ein bloßes Subjekt = X ist. Ich kann also nicht von dem angeblichen Bilde zum Original übergehen, ohne daß ich eben dasselbe Bild zum Original mache, das heißt: das Bild hat kein Original für mich; es ist also kein Bild, sondern selbst Original.

„Man gibt zu, daß die Vorstellung, inwiefern sie Wirkung des Gemüts ist, und durch das bloße Vorstellungsvermögen bestimmt wird, keine Ähnlichkeit mit Dingen außer dem Gemüte habe. Aber sie kann und muß diese Ähnlichkeit ihrem Inhalte nach haben, inwiefern derselbe von einem außer dem Gemüte befindlichen Gegenstande abhängt und durch denselben bestimmt wird.“ — Wenn dieser Inhalt (Stoff der Vorstellung) nicht mit dem Gegenstande selbst (das in der Vorstellung vorkommende und sie ausmachende, nicht mit dem von ihr unterschiedenen) verwechselt werden soll; so muß bei aller vorausgesetzten Ähnlichkeit zwischen dem bloßen Stoff und dem Gegenstande doch zugegeben werden, daß dieser Stoff nicht der Gegenstand selbst sei; und daß nur der Stoff, nicht der Gegenstand an sich die Form der Vorstellung erhalte. Der Stoff verliert also insofern seine Ähnlichkeit mit dem Gegenstande an sich, als er die Form der Vorstellung annimmt. Und da sich bei der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand, durch welche dieser allein vorgestellt werden kann, der bloße Stoff von der Form der Vorstellung nicht trennen läßt; da nicht der bloße Stoff, sondern die Vorstellung (Stoff und Form) in Rücksicht des Stoffes die vorstellbaren Prädikate, die dem Gegenstande beigelegt werden, dem Bewußtsein vorhält; so mag der Inhalt einer Vorstellung dem Gegenstande noch so ähnlich sein, und derselbe wird gleichwohl dem Bewußtsein kein Bild des Gegenstandes vorhalten. Die Vorstellung wird kein Bild sein, weil dasjenige in ihr, was allenfalls Bild heißen könnte, dem Subjekte des Bewußtseins nicht in seiner eigentümlichen Form vorgehalten wird.

§ 17.

Dem Begriffe einer Vorstellung überhaupt widerspricht die Vorstellung eines Gegenstandes in seiner eigentümlichen von der Form der Vorstellung unabhängigen Form, oder des sogenannten Dinges an sich; d. h. kein Ding an sich ist vorstellbar.

Keine Vorstellung ist ohne Stoff und Form denkbar, welche beide in der Vorstellung unzertrennlich sind, weil sie nur durch ihre Ver-

einigung die Vorstellung ausmachen. Nur durch diese unzertrennliche Vereinigung bei einem wesentlichen Unterschiede ist die Natur einer Vorstellung, d. h. die notwendige Beziehung derselben auf ein von ihr unterschiedenes Subjekt und Objekt möglich. Dasjenige in der Vorstellung, wodurch sie sich auf den von ihr unterschiedenen Gegenstand bezieht (der Stoff), kann unmöglich ebendasselbe sein, wodurch sie sich auf das von ihr unterschiedene Subjekt bezieht, die Form. Sie bezieht sich auf beide dadurch, daß sie von beiden etwas in sich aufzuweisen hat, welches unmöglich eben dasselbe sein kann, wenn nicht alle Möglichkeit aufhören soll, das vorstellende Subjekt und vorgestellte Objekt von der Vorstellung zu unterscheiden. Da der Stoff in ihr dem Gegenstande angehört, so würde sie ganz allein auf den Gegenstand bezogen werden müssen, und nicht von demselben unterschieden werden können, wenn sie nicht die Form der Vorstellung erhalten hätte, die dem Gegenstande mangelt, wodurch sie sich vom Gegenstande auszeichnet, und die sie nicht dem Vorgestellten, sondern dem Vorstellenden verdankt. Ungeachtet aber einerseits nur durch diesen wesentlichen Unterschied zwischen Stoff und Form das Bewußtsein und die Vorstellung selbst möglich ist, so ist andererseits nur durch die Unzertrennlichkeit vom Stoff und Form eben dieses Bewußtsein, und die Vorstellung möglich; die sich nur dadurch denken läßt, daß der Stoff aufhöre, bloßer Stoff zu sein, und die Form der Vorstellung erhalten habe, welche von ihm nicht abgesondert werden kann, ohne die Vorstellung und mit ihr das Bewußtsein und selbst die Unscheidung zwischen Subjekt und Objekt aufzuheben. Daher läßt sich weder der bloße Stoff, abgesondert von der Form, noch die bloße Form abgesondert von allem Stoff vors Bewußtsein bringen, sondern nur beides zusammengenommen in seiner unzertrennlichen Vereinigung; und bei der Unterscheidung zwischen Objekt und Subjekt im Bewußtsein, wird nicht die Form der Vorstellung abgetrennt vom Stoffe, sondern die ganze Vorstellung durch ihre Form auf das Subjekt, und nicht der Stoff abgetrennt von der Form, sondern die ganze Vorstellung durch ihren Stoff auf den Gegenstand bezogen. Der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand kann daher nur unter der Form der Vorstellung, die der ihm entsprechende Stoff im Gemüte annehmen mußte, im Bewußtsein vorkommen, d. h. vorgestellt werden; und folglich keineswegs als Ding an sich, d. h. unter derjenigen Form, die ihm außer aller Vorstellung zukäme, durch den bloßen Stoff der Vorstellung bezeichnet würde, und von der Form der Vorstellung verschieden sein müßte.

„Aber ist denn der Begriff, der hier von dem Dinge an sich aufgestellt wird, nicht willkürlich; indem darunter ein Ding verstanden wird, dessen Form von der Form der Vorstellung verschieden ist. Warum soll nicht dem Dinge an sich eben dieselbe Form zukommen, die dasselbe in der bloßen Vorstellung hat?" Nichts ist leichter als den von uns aufgestellten Begriff des Dinges an sich zu rechtfertigen. Die Form der Vorstellung ist dasjenige, wodurch sich die Vorstellung von allem, was nicht Vorstellung ist, auszeichnet. Wenn also die Verteidiger der Vorstellbarkeit des Dinges an sich zugeben, daß das Ding an sich, keine Vorstellung ist, so müssen sie auch zugeben, daß ihm die Form der Vorstellung nicht zukomme. — „Aber so kömmt ihm doch dieselbe Form zu, die es in der Vorstellung hat?" — Ob auch diejenigen, die diese Sprache führen, sich selbst recht verstehen? Ihr vorstellbares Ding an sich ist doch der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand, der also weder selbst Vorstellung, noch ein Bestandteil der bloßen Vorstellung ist, und also nicht selbst, sondern nur durch seinen Repräsentanten, den Stoff der Vorstellung, in der Vorstellung vorkommt. Sei es, daß dieser Stoff, inwiefern er bloßer Stoff ist, das heißt, inwiefern er bloß den Gegenstand vertritt, eben dieselbe Form habe, die dem Gegenstande zukommt, so kann er ja eben darum in dieser Eigenschaft nicht die Form der bloßen Vorstellung haben; ja! diese seine objektive Form muß von der subjektiven der Vorstellung wesentlich verschieden sein, weil er sonst zugleich Stoff und nicht Stoff wäre. Er muß aber die von ihm als bloßer Stoff unterschiedene, und dem Gegenstand nicht zukommende Form der Vorstellung annehmen, wenn er Vorstellung werden, und der Gegenstand durch ihn vorgestellt werden soll. Die Form, unter welcher der Gegenstand durch den ihm entsprechenden Stoff im Bewußtsein vorkommt, ist also wesentlich von der Form verschieden, die ihm außer dem Gemüte (an sich) zukommen muß; und diese letztere Form, durch welche er als Ding an sich gedacht wird, ist schlechterdings nicht anders vorstellbar, als daß man von ihr die Form der Vorstellung leugnet.

Und hieraus ergiebt sich die Antwort auf den sophistischen Einwurf: „Es müsse gleichwohl eine Vorstellung des Dinges an sich möglich sein, da doch der hier von mir bestimmte Begriff des Dinges an sich eine Vorstellung sei, die das Ding an sich zum Gegenstand hätte." Dieser Einwurf spielt mit Vorstellung des Dinges an sich durch eine Zweideutigkeit dieses Ausdruckes. Er nennt den Begriff des Dinges an sich überhaupt mit Unrecht Vorstellung des Dinges an

sich (eines bestimmten Dinges). Jener Begriff ist freilich auch eine Vorstellung; aber eine Vorstellung, deren Gegenstand das Ding an sich nicht als Sache, sondern als der bloße Verstandesbegriff eines Gegenstandes überhaupt ist. Diese Vorstellung eines bloß logischen Wesens wird in jenem Einwurfe mit der Vorstellung einer Sache verwechselt. Denn die Verteidiger der Vorstellbarkeit der Dinge an sich glauben dadurch allein unserm Verstande Sachkenntnis einzuräumen, und zu retten, daß sie unter Vorstellung des Dinges an sich, Vorstellung der Sache, Vorstellung desjenigen außer dem Gemüte befindlichen Dinges, dem der Stoff und die Form der Vorstellung zukomme, verstehen. Das was ich Begriff des Dinges an sich nenne, und dessen Möglichkeit und Ursprung in der Theorie des Erkenntnisvermögens entwickelt wird, ist die Vorstellung eines Dinges überhaupt, das keine Vorstellung ist; keines bestimmten, individuellen, existierenden Dinges. Das aber, was ich Vorstellung des Dinges an sich nenne, und dessen Unmöglichkeit ich hier gezeigt habe, ist Vorstellung eines bestimmten, individuellen, existierenden Dinges, das keine Vorstellung ist, aber gleichwohl die Form der Vorstellung hat, dem außer dem Gemüte eben dieselbe Form zukommt, die es durch den Stoff der Vorstellung im Gemüte angenommen hat, und das folglich dem Subjekte des Bewußtseins nicht unter einer dem Gemüte eigentümlichen Form erscheint, sondern sich demselben in seiner eigenen von der Beschaffenheit des Gemütes unabhängigen Gestalt darstellt.

Die Dinge an sich können so wenig geleugnet werden, als die vorstellbaren Gegenstände selbst. Sie sind diese Gegenstände selbst, inwiefern dieselben nicht vorstellbar sind. Sie sind dasjenige Etwas, welches dem bloßen Stoffe einer Vorstellung außer der Vorstellung zum Grunde liegen muß, von dem aber, weil sein Repräsentant, der Stoff, die Form der Vorstellung annehmen muß, nichts was ihm von dieser Form unabhängig zukommt, vorstellbar ist, als die Negation der Form der Vorstellung, d. h. dem kein anderes Prädikat beigelegt werden kann, als daß es keine Vorstellung ist. Alle seine positiven Prädikate müssen, inwiefern sie vorstellbar sein sollen, durch den ihnen in der Vorstellung entsprechenden Stoff die Form der Vorstellung, die ihnen an sich nicht zukommen kann, angenommen haben. Das Ding an sich und seine von der Form der Vorstellung verschiedenen Beschaffenheiten, sind nicht nur nichts unmögliches, sondern sogar etwas zur bloßen Vorstellung unentbehrliches, weil keine bloße Vorstellung ohne Stoff und kein Stoff ohne etwas außer der Vorstellung, das nicht die Form der Vorstellung hat, d. h. ohne das Ding an sich

denkbar ist. Aber in dieser Eigenschaft ist das Ding an sich selbst keineswegs als eine Sache, sondern nur als Begriff von einem Etwas, das nicht vorstellbar ist, vorstellbar*); und die Vorstellung davon ist nicht Vorstellung des wirklichen Dinges wie es an sich ist, sondern Vorstellung eines von allen seinen Prädikaten entblößten Subjektes, das doch wohl keine Sache, sondern der abgezogenste unter allen Begriffen ist. Der notwendige und richtige Begriff des Dinges an sich ist also Vorstellung eines Begriffes, während die unmögliche und unrichtige Vorstellung des Dinges an sich, Vorstellung einer Sache sein würde, der aber alle vorstellbaren Prädikate vorher abgesprochen werden müßten, ehe man ihr den Namen eines Dinges an sich beilegen könnte. Denn wird das angeblich vorstellbare Ding an sich nicht als ein von allen vorstellbaren Prädikaten entblößtes Subjekt gedacht, wird ihm ein einziges in der Vorstellung vorkommendes Prädikat, außer dem leeren Titel eines Subjekts, zugeteilt, so hört es auf, Ding an sich zu sein, so wird es nicht mehr als Ding an sich gedacht, sondern durch einen Stoff der Vorstellung, der die Form der Vorstellung angenommen, und folglich aufgehört hat, dem Dinge an sich allein eigentümlich zu sein, vorgestellt. Es steht also folgender Grundsatz als Axiom fest.

Dasjenige, was sich nicht unter der Form der Vorstellung vorstellen läßt, ist schlechterdings nicht vorstellbar.

Und hier zeigte sich ein neuer höchst wichtiger Grund, warum ich die Untersuchung des vorstellenden Subjektes, und der vorgestellten Objekte so sorgfältig von der Untersuchung des Vorstellungsvermögens ausgeschlossen habe. Von dem was sie an sich selbst sind, ist alle Vorstellung unmöglich, und von dem was sie in der von ihnen möglichen Vorstellung sind, ist nur dann ein völlig bestimmter Begriff möglich, wenn man sie von der bloßen Vorstellung zu unterscheiden weiß, welches wieder unmöglich ist, wenn nicht allgemeingültig ausgemacht ist, was der bloßen Vorstellung, inwiefern sie nichts als bloße Vorstellung ist, zukommt.

Das vorstellende Subjekt an sich, unabhängig von der Form der von ihm selbst unterschiedenen Vorstellung, unter welcher es in seinem eigenen Bewußtsein vorkommt, ist also für sich selbst = X, (welches von = o wohl zu unterscheiden ist) ist sich nur als ein unbekanntes Etwas, als ein Subjekt ohne alle Prädikate vorstellbar. Nur das

*) Ich sage nicht: In dieser Eigenschaft ist (existiert) das Ding an sich ein bloßer Begriff; sondern ist es nur als bloßer Begriff vorstellbar.

große Prädikat dieses an sich nicht vorstellbaren Subjektes, durch welches es wirklich vorstellbar ist, d. h. das Vorstellungsvermögen ist der Gegenstand unserer Untersuchung.

Der Unterschied zwischen dem vorstellenden Subjekte, und den vorgestellten Objekten wurde auch von denjenigen, die ihn bisher zu erkennen glaubten, nur durch gewisse, beiden zukommende verschiedene Prädikate für erkennbar gehalten. Die Subjekte an sich galten allen Selbstdenkern immer für natürliche Geheimnisse. Ich behaupte eben dasselbe, nur mit dem Unterschiede, daß ich die Vorstellbarkeit überhaupt, und durch sie die Erkennbarkeit, nur auf solche Prädikate einschränke, die der Seele und den Dingen außer uns, nicht an sich d. h. unabhängig von der bloßen Vorstellung, sondern nur insofern zukommen, als diese Prädikate die Form der Vorstellung, die den Dingen an sich nicht zukommen kann, annehmen können, d. h. inwiefern diese Prädikate vorstellbar sind. Dadurch werden diese Prädikate keineswegs bloße Vorstellungen, denn der Stoff, der ihnen in der Vorstellung entspricht, gehört allerdings den Dingen an sich an, aber da dieser Stoff Vorstellung werden, die Form der Vorstellung im Gemüte erhalten muß, wenn er zu unserem Bewußtsein gelangen soll, und diese Form von ihm nur durch die Vernichtung der Vorstellung trennbar wäre, so kann er jene Prädikate, nicht wie sie an sich selbst sind, sondern nur inwiefern sie die Form der Vorstellung angenommen haben, dem Bewußtsein vorhalten. Die vorstellbaren Prädikate sind also nicht Prädikate der Dinge an sich, sondern Prädikate der Dinge, welche die den Dingen an sich nicht angehörige Form der Vorstellung angenommen haben. Übrigens ist die unmögliche Vorstellbarkeit der Seele und der Dinge außer uns als Dinge an sich, ganz entbehrlich, um die vorstellbaren Prädikate von beiden in unserem Bewußtsein von einander zu unterscheiden. Denn die Unterscheidung zwischen dem Subjekte und den Objekten unserer Vorstellungen geschieht durch die zweifache (objektive und subjektive) Beziehung der ganzen Vorstellung, durch ihre wesentlich verschiedenen, aber auch wesentlich vereinigten Bestandteile, welche die Natur der Vorstellung ausmachen. Durch diesen im Bewußtsein gegründeten, und durch dasselbe jedem denkenden Kopfe einleuchtenden Unterschied, ist es, wie sich in der Folge zeigen wird, eben nicht schwer, den Inbegriff vorstellbarer Prädikate, die auf's vorstellende Subjekt bezogen werden müssen, und zusammengenommen, das Vorstellungsvermögen ausmachen, von dem Inbegriffe der vorstellbaren Prädikate, die auf Gegenstände außer uns bezogen werden müssen, und welche zusammengenommen das Gebiet der Erfahrung ausmachen, zu unterscheiden.

Der unrichtig aufgefaßte Begriff des Dinges an sich, der eine natürliche Folge des unentwickelten Begriffes vom Vorstellungsvermögen ist, kann als der Hauptsitz der Krankheit der bisherigen Philosophie angesehen werden. Von ihm geht aller Dogmatismus und aller dogmatische Skeptizismus aus. Beide setzen die Unentbehrlichkeit einer Vorstellung des Dinges an sich zur eigentlichen Erkenntnis voraus; dies ist ihr gemeinschaftlicher nur durch einen unrichtigen Begriff von dem Dinge an sich möglicher Irrtum. Die einen glauben sich im wirklichen Besitze von Vorstellungen der Dinge an sich, und bauen auf dieselben ihre einander widersprechenden Lehrgebäude über die Natur der Dinge, die anderen sehen die Unmöglichkeit der Vorstellung vom Ding an sich ein, aber da sie sich den Grund dieser Unmöglichkeit aus der Natur des Vorstellungsvermögens und dem richtigen Begriffe des Dinges nicht zu erklären wissen, schließen sie aus derselben auf die Unmöglichkeit jeder eigentlichen Erkenntnis. Ich kann hier nur durch Winke anzeigen, was ich in der Folge deutlich entwickeln werde, wie jedes System der Dogmatiker durch die Übertragung der Merkmale der bloßen Vorstellung auf das Ding an sich, und durch Verwechselung der innern Bedingung der bloßen Vorstellung mit der innern Bedingung der Dinge an sich, (der Natur der Dinge) entstanden ist. Da es nämlich zwei verschiedene innere Bedingungen der bloßen Vorstellung giebt, wovon die eine zur Materie, die andere zur Form der Vorstellung gehört: so mußten notwendig drei verschiedene Meinungen über das Wesen der Dinge entstehen, je nachdem der Dogmatiker die eine oder die andere oder beide, dem Dinge an sich beigelegte (realisierte) Bedingungen der bloßen Vorstellung, seinen Untersuchungen zum Grunde legte. Es wird sich in der Theorie der Sinnlichkeit ohne Mühe begreifen lassen, wie der Materialist sein Lehrgebäude auf ein der bloßen sinnlichen Vorstellung eigentümliches, aber von ihm auf das Ding an sich übertragenes Merkmal; und in der Theorie des Verstandes, — wie der Spiritualist das seinige auf ein dem bloßen Verstandesbegriffe eigentümliches, aber von ihm auf das Ding an sich übertragenes Merkmal gründete; und aus beiden Theorieen zusammengenommen, — wie das konsequenteste aus allen dogmatischen Systemen, das Spinozistische, nur dadurch zustande kommen mußte, daß der große Urheber desselben die Hauptmerkmale der sinnlichen Vorstellung und des Verstandesbegriffs zusammengenommen auf das Ding an sich übertrug, und aus dem Raum und der objektiven Einheit, seine einzige ausgedehnte Substanz erschuf.

Kant hat in der Kritik der Vernunft die Unmöglichkeit der Erkenntnis der Dinge an sich mit unerreichbarem Tiefsinne und höchster

Evidenz erwiesen, und gezeigt, daß nur Dinge unter der Form sinnlicher Vorstellungen, oder wie er es nennt, Erscheinungen erkennbar wären. Allein noch sind weder seine Nachbeter, noch seine Widerleger unter sich einig, was der große Denker damit gewollt haben mochte. Indessen wird er gemeiniglich von den dogmatischen Kennern der Dinge an sich für einen dogmatischen Skeptiker, und von den dogmatisch-skeptischen Nichtkennern der Dinge an sich für einen Idealisten erklärt. Wenn ich hoffen dürfte, von meinen Lesern verstanden zu werden (eine Hoffnung, die ich auf nichts als auf den Umstand gründen kann, daß mein Problem leichter aufzulösen ist, als das Kantische), so wird man die von Kant erwiesene Unmöglichkeit der Erkenntnis des Dinges an sich auf einem kürzern Wege zu begreifen anfangen. Das Ding an sich ist nicht Vorstellung; wie sollte es erkennbar sein?

Der ganze Beweis von der Unmöglichkeit einer Vorstellung des Dinges an sich würde zu nichts nützen als etwa den dogmatischen Skeptizismus zu begründen; wenn es mir nicht gelänge, die inneren Bedingungen der bloßen Vorstellung noch näher zu bestimmen, als es in dieser Theorie bis jetzt geschehen ist. Es müssen die der bloßen Vorstellung eigentümlichen und dieselbe von dem, was nicht Vorstellung ist, auszeichnenden Merkmale bestimmt angegeben werden; wenn die Warnung, die Prädikate der Vorstellung nicht auf Dinge an sich zu übertragen, nicht ganz vergeblich sein soll. Bisher wissen wir aber von den der Vorstellung eigentümlichen Merkmalen nur so viel: daß sie im Stoffe und in der Form bestehen, und daß die Form der Vorstellung den Dingen an sich nicht beigelegt werden dürfe. Sie wird aber, wie bisher, den Dingen an sich beigelegt werden müssen, so lange wir nicht wissen, wodurch sie sich von demjenigen, was in der Vorstellung den Dingen an sich angehört, d. h. dem bloßen Stoffe der Vorstellung unterscheide. Wir haben also hier das allgemeinste Merkmal anzugeben, wodurch sich der Stoff der Vorstellung von der Form derselben auszeichnet. Dies geschieht im

§ 18.

In jeder Vorstellung muß der bloße Stoff gegeben sein, und die bloße Form an demselben hervorgebracht werden.

Die Vorstellung entsteht in und mit dem Bewußtsein. Das Bewußtsein ist nur durch Vorstellung möglich; inwiefern eine Vorstellung vorhanden sein muß, wenn sie auf ein von ihr unterschiedenes Objekt und Subjekt bezogen werden soll. Aber die Vorstellung ist ebenfalls nicht ohne Bewußtsein möglich, weil die Natur der Vorstellung eigent-

lich in jener Beziehung des Subjekts und Objekts auf einander vermittelst des in der Vorstellung vereinigten Stoffes und der Form besteht. Eine Vorstellung ohne alles Bewußtsein müßte eine Vorstellung sein, die nichts, und die nicht vorstellt — weder auf einen Gegenstand noch auf ein Subjekt bezogen wird — d. h. keine Vorstellung; wie in der nach der Theorie des Vorstellungsvermögens vorkommenden Erörterung des Bewußtseins ausführlicher gezeigt werden soll. Hier verlange ich nichts weiter zugegeben, als daß jede menschliche Vorstellung entstanden, nicht immer da gewesen, nicht immer in unserem Bewußtsein vorgekommen sei.

Die Vorstellung ist nur dadurch im Bewußtsein möglich, daß in demselben ein Stoff unter der Form der Vorstellung, das heißt, daß zwei verschiedene Etwas vereinigt vorkommen, wovon das eine dem von dem vereinigten selbst unterschiedenen Subjekte, und das andere dem von ihm unterschiedenen Objekte angehört. Die Vorstellung kann daher in Rücksicht auf diese zwei wesentlich verschiedenen Bestandteile keineswegs auf eben dieselbe Art entstanden sein, und diese Bestandteile können unmöglich einerlei Ursprung haben. Nur die bloße Form, d. h. dasjenige, wodurch sich die Vorstellung auf das Subjekt bezieht, was an ihr dem Subjekte angehört, kann durch das Vermögen des Subjektes entstanden sein; der Stoff hingegen, dasjenige, wodurch sich die Vorstellung auf das Objekt bezieht, was an ihr dem Objekte eigentümlich ist, kann nicht durch das Vermögen des Subjekts entstanden, muß demselben gegeben sein. Wäre an der Vorstellung nicht nur die Form, sondern auch der Stoff durch das Gemüt hervorgebracht; so würde alles Bewußtsein, alle Unterscheidung der bloßen Vorstellung vom Subjekte und Objekte unmöglich sein, die sich nur dadurch denken läßt, daß in der bloßen Vorstellung etwas enthalten ist, das nicht durch die Handlung des Gemütes entstanden, d. i. keine bloße Wirkung seiner Handlung ist, sondern etwas, das bei der Handlung des Subjekts vorausgesetzt wird und dem Objekte eigen ist. Die Vorstellung kann nur dadurch nicht ganz auf das Subjekt allein bezogen werden, weil und inwiefern etwas in ihr vorkommt, das nicht durch eine Handlung des Gemütes entstanden, das gegeben ist; und das Gegebensein des Stoffes, und das Hervorbringen der Form an dem gegebenen Stoffe müssen zusammengenommen die eigentliche Erzeugungsgeschichte jeder Vorstellung ausmachen.

„Aber wie? wenn das vorstellende Subjekt sich selbst vorstellt, und folglich zugleich Subjekt und Objekt seiner Vorstellung ist?" — Auch diese Vorstellung ist nur dadurch möglich, daß das vorstellende

Subjekt sich, inwiefern es Subjekt dieser Vorstellung ist, von sich selbst als Objekt unterscheidet; und in der einen Rücksicht sich als vorstellend, in der andern aber als vorgestellt, in beider Rücksicht aber als von der bloßen Vorstellung unterschieden denkt. Als vorstellend kann es sich nur durch dasjenige denken, was in der Vorstellung Wirkung seiner Handlung, — als vorgestellt aber, nur durch dasjenige, was in der Vorstellung nicht Wirkung seiner Handlung, sondern gegeben ist — denn sonst müßte es sich in seiner Vorstellung und durch seine Vorstellung selbst hervorgebracht haben.

Nachdem ich meinen Satz aus der in der Theorie des Vorstellungsvermögens einzig gültigen Prämisse, nämlich dem Bewußtsein, erwiesen habe, mag folgendes zur Bestätigung und Erläuterung desselben gelten.

Jede endliche Vorstellung, jede Vorstellung, die in und mit dem Bewußtsein entsteht, muß erzeugt werden. Zu jeder Erzeugung gehört zweierlei; etwas, das durch sie erst zur Wirklichkeit kommt, hervorgebracht wird; und etwas, das in der Erzeugung nicht hervorgebracht wird, sondern als gegeben vorhanden sein muß. Dieses ist der Stoff, jenes die Form des Erzeugten. Das Gemüt müßte seine Vorstellungen erschaffen, d. h. aus Nichts hervorbringen, wenn es den Stoff derselben hervorzubringen hätte. Es würde ihm aber nicht blos der Stoff, sondern auch die Form, und folglich die Vorstellung selbst gegeben werden müssen; wenn die Hervorbringung der Form an dem Gegebenen nicht sein eigentümliches Geschäft wäre. Im letztern Falle würden die Vorstellungen außer dem Gemüte vorhanden sein müssen, bevor sie dem Gemüte gegeben würden, Vorstellungen sein, bevor durch sie etwas vorgestellt wird; das Gemüt würde nicht das Vorstellende sein, mit einem Wort: wäre die Form der Vorstellung an dem gegebenen Stoffe nicht durch das Gemüt hervorgebracht: so müßte dasselbe als Gemüt Nichts sein; so wie es unendlich sein müßte, wenn es auch den Stoff seiner Vorstellung hervorbringen sollte.

„Allein in wie vielen Vorstellungen ist nicht der Stoff offenbar etwas vom Gemüte Hervorgebrachtes? Z. B. gleich in der Vorstellung eines von uns gefällten Urteils; einer jeden Wirkung unseres Gemütes überhaupt? In solchen Vorstellungen wenigstens, ist doch Stoff und Form vom Gemüte hervorgebracht?" — Keineswegs! denn fürs erste ist eine solche vorgestellte Wirkung des Gemütes in der Vorstellung, zu der sie den Stoff oder vielmehr den Gegenstand abgiebt, nicht hervorgebracht, sondern muß vor der Vorstellung vorhanden sein, und der ihr entsprechende Stoff, aus welchem die Vorstellung entsteht, ist

folglich in derselben Vorstellung gegeben. Zweitens mußte die Wirkung selbst, wie sie im Gemüte hervorgebracht war, etwas gegebenes enthalten, woran sich die Handlung des Gemütes äußerte. So kommt z. B. in der Vorstellung ein gefälltes Urteil nicht als bloße Wirkung des Gemütes, sondern als Wirkung des Gemütes an dem Stoffe eines Urteils, der gegeben sein muß, vor. Drittens ist die Weise zu handeln, wie sich in der Folge zeigen wird, keineswegs vom Gemüte hervorgebracht, sondern demselben gegeben, und nur in dieser Eigenschaft möglicher Stoff von besonderen Vorstellungen.

Wir wüßten also nun, was wir von den unter den Philosophen so gewöhnlichen Redensarten, dem Gemüte Vorstellungen geben, Vorstellungen empfangen, und Vorstellungen hervorbringen zu denken haben; wiewohl der letztere Ausdruck viel weniger auffallend klingt, da er die Unentbehrlichkeit eines gegebenen Stoffes beim Erzeugen der Vorstellung nicht so offenbar ausschließt, als der Ausdruck Vorstellung geben das Hervorbringen der Form, durch welche eigentlich aus dem bloßen Stoff, der allein sich geben läßt, Vorstellung wird. Vorstellung kann weder gegeben, noch empfangen, noch hervorgebracht, sie muß erzeugt werden.

Sowohl der Lockischen als der Leibnitzischen Lehre vom Ursprung der Vorstellungen liegt der verworrene Begriff der Vorstellung, in welchem der wesentliche Unterschied zwischen Stoff und Form verkannt ist, zum Grunde; und das Wahre, was die beiden großen Männer bei ihren einander entgegengesetzten Systemen vor Augen gehabt haben, kommt erst durch die Entwicklung jenes Begriffes im vollen Lichte zum Vorschein und fließt in ein einziges System zusammen. Locke hatte die unstreitige Unentbehrlichkeit des Gegebenseins beim Vorstellen überhaupt vor Augen; aber da er in seinem unbestimmten Begriffe von der Vorstellung überhaupt, den Stoff teils mit der Vorstellung selbst, teils mit den von der Vorstellung verschiedenen Gegenständen verwechselte: so hieß er seine einfachen Vorstellungen, unter denen er die letzten Bestandteile, aus welchen alle übrigen (die zusammengesetzten) Vorstellungen entständen, verstand, dem Gemüte von den Gegenständen gegeben werden, und erklärte sich bei jeder Gelegenheit, daß sich das Gemüt in Rücksicht auf diese einfachen Vorstellungen schlechterdings leidend verhielte*). Leibnitz hingegen hatte die ebenso unstreitige Unentbehrlichkrit des Hervorbringens beim Vorstellen überhaupt vor

*) The mind is wholly passive in respect of tis simple Ideas. Essay. B. II. C. 30.

Augen, und da er ebenfalls den Stoff teils mit der Vorstellung selbst, teils mit den Gegenständen verwechselte; so ließ er die Vorstellung überhaupt durch die vorstellende Kraft hervorbringen. Da er es aber ebenso ungereimt finden mußte, daß eine endliche Kraft ihre Vorstellungen aus nichts hervorbringen, als daß sie ihr von außen und durch die von ihr verschiedenen Gegenstände gegeben sein sollten, so suchte er sich durch die sinnreiche Hypothese der präſtabilierten Harmonie zwischen diesen beiden Klippen durchzuhelfen.

Wir haben nun das Wesen der bloßen Vorstellung insoweit näher kennen gelernt, daß wir nicht nur überhaupt wissen, daß dasselbe aus zwei wesentlich verschiedenen Bestandteilen, nämlich Stoff und Form bestehe, sondern daß wir sogar die eigentümlichen Merkmale, wodurch sich diese beiden Bestandteile voneinander unterscheiden, angeben können; und wir verstehen nunmehr unter der Vorstellung einen gegebenen Stoff, an dem die Form der Vorstellung hervorgebracht wird. Hieraus muß nun das Vermögen der Ursache der Vorstellung als aus einer bekannten Wirkung angegeben, d. h., der oben angegebene Begriff des Vorstellungsvermögens bestimmt werden.

„So bestünde also das Vorstellungsvermögen zum Teil aus demjenigen, was zum Gegebensein des Stoffes gehört; und folglich wo nicht gar aus dem Schöpfer des Stoffes (der Gottheit) doch wenigstens aus dem Vermögen der Objekte durch ihre Einwirkung auf das Subjekt demselben Stoff zu Vorstellungen zu geben?“ Keineswegs! wenn man anders nicht die dem Begriffe des bloßen Vorstellungsvermögens vorgezeichneten, und als richtig anerkannten Grenzlinien überschreiten, und durch unphilosophische Inkonsequenz von den inneren Bedingungen der Vorstellung zu den äußeren, von der Frage: worin besteht das Vorstellungsvermögen? zur Frage: woraus entsteht dasselbe? hinübergehen will; eben da man im Begriffe ist, die erstere zu beantworten. Nur dasjenige kann hier zum Vorstellungsvermögen gezählt werden, was zum Gegebensein des Stoffes, inwiefern dasselbe bloß innere Bedingung der bloßen Vorstellung ist, gehört. Es ist nicht meine Schuld, wenn die folgende kurze Erörterung subtil ausfällt; aber es würde meine Schuld sein, wenn sie aufmerksamen des Denkens gewohnten Lesern unverständlich bliebe.

Der Stoff ist nur insofern Bestandteil der bloßen Vorstellung, inwiefern er gegeben ist, nicht inwiefern er gegeben wird; inwiefern er in der Vorstellung vorkommt, nicht inwiefern er in etwas von der bloßen Vorstellung verschiedenen, sei es was immer, gegründet ist. Das Gegebenwerden, und das Geben des Stoffes, muß also von dem

Gegebensein in der wirklichen bloßen Vorstellung unterschieden, und aus dem Begriffe derselben als etwas, das nicht innere Bedingung der Vorstellung ist, weggelassen werden. Das Gegebenwerden, und Geben des Stoffes ist also (ob zwar eine ganz unumgängliche aber doch nur) äußere Bedingung, und alles, was zu demselben gehört, kann nur zum Vorstellungsvermögen in weiterer Bedeutung gezählt werden. Selbst das Gegebensein des Stoffes in der Vorstellung, muß in Rücksicht auf seine Wirklichkeit, die vom Gegebenwerden und Geben abhängt, aus dem Inbegriffe desjenigen, was bloß allein innere Bedingung der Vorstellung ist, ausgeschlossen werden*). Hingegen ist dies Gegebensein in der Vorstellung seiner Möglichkeit nach eine innere Bedingung der Vorstellung: denn die bloße Vorstellung ist nur dadurch möglich (denkbar), daß der gegebene Stoff in der Vorstellung vorkommen kann. Dasjenige, wodurch sich diese Möglichkeit des Gegebenseins in der Vorstellung denken läßt, der Grund, durch welchen das Gegebensein in der Vorstellung möglich wird, ist nun dasjenige, was zum Stoff der Vorstellung, inwiefern derselbe blos innere Bedingung der Vorstellung ist, gehört; ist insofern Bestandteil des Vorstellungsvermögens; und heißt in dieser Eigenschaft Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorstellung, und mit einem einzigen Worte ausgedrückt: Receptivität.

Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Stoffes an sich, und die Gründe von beiden, gehören durchaus nicht in den Begriff des Vorstellungsvermögens. Desto wesentlicher aber ist diesem Begriffe der Grund, aus welchem sich die Möglichkeit des gegebenen Stoffes in der Vorstellung begreifen läßt; die Receptivität, die sich zum Vorstellungsvermögen wie das Empfangen des Stoffes zum Vorstellen verhält. Diese Receptivität gehört zum Stoffe der Vorstellung, inwiefern derselbe, innere Bedingung allein, bloßer Bestandteil der Vorstellung ist, nicht inwiefern derselbe von einer äußern Bedingung abhängt; sie gehört zum Stoffe, der nur der Vorstellung angehört, inwiefern er empfangen, nicht inwiefern er durch etwas außer der Vorstellung und dem Vorstellungsvermögen gegeben wird. Das Gebende kann nie das Vorstellungsvermögen selbst sein; weil in der Wirkung des Vorstellungsvermögens, in der Vorstellung, der Stoff nie als her-

*) Inwiefern keine endliche Kraft völlig unabhängig von äußeren Bedingungen handeln, keine sich den Stoff ihrer Wirksamkeit erschaffen kann, insofern hängt die Wirklichkeit ihrer Produkte keineswegs von ihr selbst ab. So ist auch die Wirklichkeit der Vorstellung, inwiefern zu derselben Stoff gehört, der dem Gemüte gegeben sein muß, und den es sich nicht geben kann, ganz vom Vorstellungsvermögen unabhängig.

vorgebracht, sondern immer als gegeben allein vorkommen kann. Vorstellen heißt daher einen Stoff zur Vorstellung empfangen (nicht geben) und ihm die Form der Vorstellung erteilen.

§ 19.

Das Vorstellungsvermögen besteht erstens aus der Receptivität, oder der Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorstellung, worunter ein bloß sich leidend verhaltendes Vermögen verstanden wird.

Es sollte wohl kaum einer besondern Erinnerung bedürfen, daß unter Receptivität nur ein sich leidend verhaltendes Vermögen des Gemütes verstanden werde. Denn der kurz vorher bestimmten Bedeutung dieses Wortes zufolge, bezeichnet dasselbe nichts als den im Vorstellungsvermögen vorhandenen, und einen Bestandteil desselben ausmachenden Grund des bloßen Gegebensein-könnens in der Vorstellung; oder welches ebensoviel heißt, das Vorstellungsvermögen selbst, inwiefern dasselbe bei der Vorstellung nicht selbst thätig ist, ein Gegegensein, fremdes Wirken auf dasselbe voraussetzt, und folglich inwiefern es sich beim wirklichen Vorstellen bloß leidend verhält. Allein da man bei der bisherigen unbestimmten Vorstellungsart vom Gemüte, wenn ja von einer Empfänglichkeit der sogenannten Seele die Rede war, alles ohne Unterschied in diesem Ausdruck zusammenfaßte, was zur Vorstellung, die man Empfindung nannte, oder zum sogenannten Empfangen der Vorstellung gehört, und folglich auch das zur Vorstellung überhaupt unentbehrliche Hervorbringen in den verworrenen Begriff der Empfänglichkeit mit aufnahm; so ist es keineswegs überflüssig, hier auf die reine Bedeutung des Wortes Receptivität aufmerksam zu machen, und gegen die Einmischung alles Merkmals von Thätigkeit in dem Begriff von Rezeptivität zu warnen.

Diese Einmischung war bisher um so unvermeidlicher, da man sich noch über kein bestimmtes, der Empfänglichkeit des Vorstellungsvermögens eigentümliches, und das leidende Vermögen von dem thätigen auszeichnendes Merkmal vereinigen konnte. Man gab wohl bei Gelegenheiten, wo man durchaus dazu genötigt war, zu, daß dem Gemüte Empfänglichkeit zukommen müsse, und selbst Spiritualisten konnten sich nicht ganz erwehren, ihrer thätigen Kraft ein leidendes Vermögen beizugesellen; so wenig sie auch in ihren Theorieen über die Natur der Seele darauf Rücksicht nahmen; nur ließen sie die Frage unbeantwortet: worin denn dieses leidende Vermögen bestehe? Es blieb ihnen durch diese Unbekanntschaft mit einem wesentlichen Grundvermögen des Gemütes unmöglich, die Materialisten, welche das leidende Ver-

mögen des Gemütes im organischen Körper entdeckt haben wollten, und dadurch den Körper zum Subjekt des Vorstellungsvermögens erheben zu müssen glaubten, zurecht zu weisen.

Materialisten und Spiritualisten bekümmerten sich bisher immer nur um den Sitz und die Quelle der Empfänglichkeit des Gemütes; ohne sichs einfallen zu lassen, daß vor allem untersucht werden müsse. was unter dieser Empfänglichkeit zu verstehen wäre, und worin sie, inwiefern sie zu einer der inneren Bedingungen (dem Stoffe) der bloßen Vorstellung unentbehrlich ist, bestehe, mit einem Worte, was das Vermögen, welches Empfänglichkeit heißt, beim bloßen Vorstellen für eine eigentümliche Rolle habe. Durch die Beantwortung dieser Frage wäre, wie sichs in der Folge zeigen wird, das ganze Mißverständnis, welches die Materialisten und Spiritualisten entzweit, sowie der Materialismus und der Spiritualismus selbst auf immer aufgehoben gewesen, ohne daß die gewesenen Anhänger dieser beiden Sekten, wie bisher, in die leidige Notwendigkeit versetzt worden wären, entweder den Supernaturalismus oder den dogmatischen Skeptizismus zu ergreifen, wenn sie ihr voriges System gegen ein besseres vertauschen wollten.

§ 20.

Das Vorstellungsvermögen besteht zweitens aus der Spontaneität, oder dem thätigen Vermögen, welches an dem gegebenen Stoffe die Form der Vorstellung hervorbringt.

Die Vorstellung ist nur dadurch im Bewußtsein möglich, daß der Stoff gegeben, die Form hervorgebracht werde, (§ 18) und das Hervorbringen gehört schlechterdings zur innern Bedingung (der Form) der bloßen Vorstellung. Ich sage das Hervorbringen. Der Stoff muß in der Vorstellung durchs Gegebensein, wobei sich das Gemüt leidend, die Form durchs Hervorbringen, wobei sich das Gemüt thätig verhält, entstehen. Gleichwie die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand nur dadurch möglich ist, daß der Stoff in der Vorstellung durch ein Gegebensein entsteht, wobei sich das Vorstellende leidend verhält; so ist die Beziehung der Vorstellung auf das Vorstellende nur dadurch möglich, daß sich das Vorstellende bei der Entstehung der Form thätig verhält; daß es die Form hervorbringe, die dadurch, daß sie das Werk des Vorstellenden ist, ebenso ausschließend demselben angehört, als der Stoff dem Gegenstande, von dem er gegeben ist.

„Aber das vorstellende Subjekt gehört ja ebenso wie das vorgestellte Objekt nur zu den äußeren Bedingungen der Vorstellung, zu welchen sogar die Wirklichkeit des Stoffes in der bloßen Vorstellung

gezählt wurde, inwiefern sie von einer äußern Bedingung abhängt. Nun hängt ja die Thätigkeit, das Hervorbringen der Form, vom Subjekte und folglich ebenfalls von einer äußern Bedingung ab und gehört folglich auch zu den äußeren Bedingungen." Die Thätigkeit des Gemüts muß aus zwei sehr verschiedenen Gesichtspunkten angesehen werden. Einmal wiefern sie im Vorstellenden gegründet ist, und das andere Mal inwiefern die Vorstellung durch sie gegründet wird. Freilich muß auch die Thätigkeit zu den äußeren Bedingungen der Vorstellung gezählt werden; inwiefern sie in dem von der bloßen Vorstellung verschiedenen Subjekte vorhanden ist, und entweder allein oder mit anderen Eigenschaften verbunden, seine Natur ausmacht, mit einem Worte, inwiefern sie dasjenige ist, was insgemein durch vorstellende Kraft ausgedrückt wird. In dieser Eigenschaft liegt die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens freilich außer dem Inbegriffe desjenigen, was bloß zu den inneren Bedingungen der bloßen Vorstellung gehört; und es kann von ihr in dieser Rücksicht ohne Verwirrung wesentlich verschiedener Begriffe gar nicht die Rede sein, wenn um das Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne gefragt wird. Allein gleichwie diese Thätigkeit, inwiefern sie Eigenschaft des Subjekts ist, bloß unter dem Vorstellungsvermögen in weiterer Bedeutung begriffen sein kann, so macht sie hingegen einen Bestandteil des Vorstellungsvermögens im strengsten Sinne aus, inwiefern sie Ursache der bloßen Vorstellung, oder vielmehr der Form derselben ist. In diesem Sinne wird sie nicht als Kraft, sondern als bloßes Vermögen betrachtet, inwiefern sich dasselbe zunächst an einem Bestandteile der bloßen Vorstellung als an seiner Wirkung äußert. Sie gehört allein zur innern Bedingung, inwiefern sie zur Form der vom vorstellenden Subjekte unterschiedenen bloßen Vorstellung gehört. In dieser Rücksicht ist nicht die Frage: woher, und wie entsteht dieses Vermögen, durch welches die Form der Vorstellung entsteht, sondern worin besteht es, welches ist sein eigentümliches Merkmal? Die Antwort auf diese letztere Frage kann daher nie heißen, dieses Vermögen ist einfach, oder zusammengesetzt; sondern sie muß heißen — dieses Vermögen ist hervorbringend — ist Thätigkeit; es unterscheidet sich von dem Vermögen des Stoffes in der Vorstellung, dem sich leidend verhaltenden, dadurch, daß es sich nicht anders als thätig verhalten kann. Dasjenige also was zur Einen innern Bedingung der bloßen Vorstellung gehört, ist Thätigkeit, sowie das was zur Andern gehört, Empfänglichkeit ist; beide zusammengenommen machen das bloße Vorstellungsvermögen aus; in dessen Begriffe das Vermögen, den Stoff zu empfangen, und an ihm die

Form der Vorstellung hervorzubringen, ebenso wesentlich enthalten ist, als das Vermögen, den Stoff zu geben, aus demselben ausgeschlossen bleiben muß.

Jedes thätige Vermögen hat Spontaneität, inwiefern dasselbe den Grund seiner Thätigkeit in sich selbst hat, und derselbe nicht wieder in einem andern Vermögen aufgesucht werden muß. So kommt sogar einer gespannten Uhrfeder Spontaneität zu, wiefern der Grund, warum sie der Spannung entgegenwirkt, in ihr selbst liegt. Das Vorstellungsvermögen besitzt insofern Spontaneität im strengsten Sinne, inwiefern der Grund des bei der bloßen Vorstellung vorkommenden Wirkens nicht außer dem Vorstellungsvermögen anfgesucht werden darf. Das Hervorbringen der Form muß ebenso notwendig seinen Grund im Vorstellungsvermögen haben, als das Geben des Stoffes außer demselben; das eine muß ebenso notwendig Wirkung der bloßen Spontaneität im Gemüte, als das andere eines Wirkenden außer dem Gemüte sein. Diese Spontaneität gehört dem Subjekte nur mittelbar, d. h. nur insofern an, inwiefern dasselbe ein Vorstellungsvermögen hat. Sie gehört unmittelbar dem Vorstellungsvermögen, und vermittelst desselben, dem Subjekte an, dessen Prädikat das ganze Vorstellungsvermögen ist.

Ich bedarf wohl nach allem, was bisher über das Vorstellungsvermögen von mir gesagt wurde, keiner Rechtfertigung, warum ich die Thätigkeit, inwiefern sie zum Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne gehört, durchaus nicht Kraft genannt wissen will. Das Merkmal des Substanziellen, des für sich bestehenden Subjekts, das in der eigentlichen Bedeutung des Wortes Kraft enthalten ist, würde uns auf einmal, auf den alten Kampfplatz der Demonstrationen, und der Zänkereien über die Natur der Seele zurücksetzen, dem wir bisher so sorgfältig ausgewichen sind. Man kann (zumal geübtere Metaphysiker) nicht zu oft, und nicht unter zu mancherlei Gesichtspunkten vor der leidigen Verwechselung des vorstellenden Subjektes mit dem bloßen Vorstellungsvermögen warnen. So fuhr z. B. Herr Plattner in der der neuen Ausgabe seiner Aphorismen noch immer fort, die Einfachheit der vorstellenden Substanz zu beweisen, und fand es sogar für nötig, dieselbe gegen die von ihm mißverstandene Kritik der Vernunft zu rechtfertigen. Gewarnt die Kraft ja nicht mit dem Vermögen zu verwechseln, widerlegte er diese Warnung dadurch, daß er sich diese Verwechselung wirklich erlaubte; und glaubte die Einfachheit der Kraft erwiesen zu haben, da er nichts weiter als die zum Vorstellungsvermögen gehörige, und in demselben gegründete Einheit des Bewußtseins, wovon gar nicht die Rede sein konnte, erwiesen hatte.

Der Begriff der Spontaneität des Vorstellungsvermögens hat bisher mit dem Begriffe der Rezeptivität völlig einerlei Schicksal gehabt. Bald wurde er demselben entgegengesetzt, wo er mit ihm zusammengenommen; bald wurde er mit demselben zusammengenommen, wo er von ihm hätte getrennt werden sollen. So wurde das Erzeugen der Vorstellung, dieses Produktes der Rezeptivität und Spontaneität zusammengenommen, von den Spiritualisten gewöhnlich ganz auf Rechnung der Thätigkeit des Vorstellungsvermögens, oder wie sie es nannten, der Kraft, gesetzt; während diese Philosophen auf der andern Seite die Einheit in, und den Zusammenhang unter den Vorstellungen, das bloße Produkt der Spontaneität, (wie sich in der Folge ergeben wird) durch den Stoff gegeben sein ließen, und folglich hier Rezeptivität und Spontaneität zur Unzeit zusammennahmen. Von den Materialisten hingegen wurde die Spontaneität gänzlich verkannt, und das Vorstellungsvermögen für eine bloße Rezeptivität angesehen.

Worin besteht denn nun aber diese Rezeptivität und Spontaneität, welche das bloße Vorstellungsvermögen ausmachen? Wer die Antwort auf diese Frage in dem vorstellenden Subjekte aufsuchen wollte, würde abermal den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung, das bloße Vorstellungsvermögen, aus den Augen verloren haben, und sich außer der Grenzlinie desjenigen, was allein zur bloßen Vorstellung gehört, und was allein sich aus dem Bewußtsein allgemeingültig entwickeln läßt, auf dem alten Tummelplatz der Metaphysik befinden. Er würde aber durch den Versuch einer solchen Antwort nicht nur beweisen, daß er den Sinn unserer Frage gänzlich verfehlt habe, sondern er würde sich auch der unphilosophischen Arbeit unterziehen müssen, eine Vorstellung des Nichtvorstellbaren zu erkünsteln; denn

§ 21.

Inwiefern die Rezeptivität und Spontaneität des Vorstellungsvermögens im vorstellenden Subjekte an sich gegründet sind, insofern sind sie schlechterdings nicht vorstellbar.

Die in der bisherigen Philosophie teils verkannte, teils vernachlässigte Grenze der Vorstellbarkeit*), darf wohl nie weniger aus dem Auge verloren werden, als wenn man sich derselben so nahe befindet,

*) Der bisher für diese Grenzbestimmung angesehene Satz des Widerspruchs setzt, wenn er nicht mißverstanden und mißbraucht werden soll, den völlig bestimmten Begriff des Denkens und der Vorstellung überhaupt voraus. Man wird in der Folge einsehen, daß dieser logische, für metaphysisch gehaltene Satz ganz verkannt wurde.

als wir bei der gegenwärtigen Untersuchung; und man folglich alle Augenblicke Gefahr läuft, sich in den leeren Raum des Nichtvorstellbaren zu verirren, und in demselben mit zwecklosen Spitzfindigkeiten herumzutreiben. Diese Grenzen müssen vor allen Dingen für das Vorstellungsvermögen selbst bestimmt, d. h. es muß angegeben werden, was denn vom Vorstellungsvermögen selbst diesseits, und jenseits der Grenze der Vorstellbarkeit liegt; wenn sich aus dem Vorstellungsvermögen die Vorstellbarkeit anderer Dinge in der Folge ergeben soll.

Von dem vorstellenden Subjekte an sich, d. h. in seiner eigentümlichen, von der Form der bloßen Vorstellung verschiedenen Form ist alle Vorstellung unmöglich (§ 17). Die Vorstellung der Rezeptivität und Spontaneität, inwiefern sie im Subjekte an sich gegründet sind, setzt also etwas unmögliches voraus, und ist folglich selbst unmöglich.

Die Vorstellung der im Subjekte gegründeten Rezeptivität und Spontaneität ist nur in soweit möglich, als das Subjekt selbst vorstellbar ist. Inwiefern nun Rezeptivität und Spontaneität das Vorstellungsvermögen ausmachen, insofern sind sie der Grund aller Vorstellbarkeit und folglich auch der Vorstellbarkeit des Subjektes selbst. Inwiefern freilich auf der andern Seite jedes Subjekt der Grund des Prädikates ist, Rezeptivität und Spontaneität aber zusammengenommen als Vorstellungsvermögen, das Prädikat des vorstellenden Subjektes sind; insofern muß freilich das Subjekt als der Grund der Rezeptivität und Spontaneität angesehen werden. Allein vorstellbar bleibt es darum gleichwohl immer nur als logischer Grund des Vorstellungsvermögens; d. h. als ein Subjekt, das hier das bloße logische Substratum des Prädikates abgiebt; und das, wenn es von seinem Prädikate getrennt wird, nichts als den leeren Begriff eines Subjektes überhaupt übrig behält. Das Subjekt wird nur durch das Prädikat: Vorstellungsvermögen zum Vorstellenden, und nur durchs Vorstellungsvermögen vorstellbar. Es kann also das vom Vorstellungsvermögen unterschiedene Subjekt, nie als reeller Grund des Vorstellungsvermögens vorgestellt werden.

Rezeptivität und Spontaneität inwiefern sie in dem von der Vorstellung unterschiedenen Subjekte an sich vorhanden sind, müssen bei allem Hervorbringen des Stoffes und bei allem Hervorbringen der Form sich lediglich als das Empfangende und Hervorbringende verhalten; sie müssen bei jeder Vorstellung Subjekt sein, und können insofern nie Objekt werden. Das Vorstellende, inwiefern es das Subjekt alles Vorstellens ist, kann nie das Vorgestellte sein; so wenig als ein Auge sich selbst zu sehen vermag.

Und dies ist der eigentliche Grund der Vergeblichkeit aller bisherigen und künftigen Versuche die Natur der Seele, inwiefern unter derselben nicht das bloße Vorstellungsvermögen, sondern die Substanz verstanden wird, kennen zu lernen — einer Vergeblichkeit, die den Spiritualisten sowohl als den Materialisten unter meinen Lesern freilich noch so lange parador scheinen muß, bis ihnen durch eine aus der Natur des Bewußtseins geschöpfte Erörterung der Vorstellung des Ichs gezeigt sein wird, daß diese Vorstellung nichts weniger als die Vorstellung einer Substanz sein könne.

Die Frage: „Worin besteht die Rezeptivität und Spontaneität des Vorstellungsvermögens?“ auf welche uns der Gang unserer Untersuchung geführt hat, läßt sich also keineswegs durch was immer für eine Betrachtung des vorstellenden Subjekts beantworten. Wir müssen daher wiederum zu der bloßen Vorstellung zurückgehen, an der als an ihrer Wirkung sich das dabei beschäftigte Vermögen der Ursache, welches wir allein hier kennen lernen wollen, äußern muß.

Wir müssen also gegenwärtig an dem bisher bestimmten Begriffe der bloßen Vorstellung, diejenigen Merkmale der Rezeptivität und Spontaneität ausfindig machen; wodurch sich diese beiden Vermögen voneinander unterscheiden, worin ihre eigentliche Beschaffenheit bestehen muß, und welche daher im strengsten Sinne des Wortes die Formen dieser Vermögen heißen können. Ich verstehe also in der Folge jedesmal unter Form der Rezeptivität die im Vorstellungsvermögen bestimmte Beschaffenheit der Empfänglichkeit für den Stoff, und unter Form der Spontaneität die im Vorstellungsvermögen bestimmte Beschaffenheit derjenigen Thätigkeit, durch welche die bloße Form an dem Stoffe hervorgebracht wird.

Indem wir nun diese Formen, in welchen die gesuchte Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens besteht, und an welchen dasjenige, was bei jeder Vorstellung dem Gemüt allein angehört, sich ergeben muß, aus den Merkmalen des Begriffes der bloßen Vorstellung zu entwickeln haben; scheinen uns diese Merkmale selbst ein unüberstelg-steigliches Hindernis entgegenzusetzen: denn

§ 22.

Der bloße Stoff und die bloße Form der Vorstellung überhaupt sind schlechterdings nicht vorstellbar.

1.

Dasjenige, was nicht unter der Form der Vorstellung vorgestellt werden kann (das Ding an sich), kann auch kein Gegenstand einer mög-

lichen Vorstellung sein; nun kann aber der bloße Stoff an sich und als bloßer Stoff nicht unter der Form der Vorstellung vorgestellt werden: denn sonst würde er zugleich Stoff an sich, und Stoff unter der Form der Vorstellung sein müssen.

2.

Dasjenige, dem kein von der bloßen Form verschiedener Stoff in einer Vorstellung entsprechen kann, ist auch kein Gegenstand einer möglichen Vorstellung; nun kann aber der bloßen Form der Vorstellung in jeder möglichen Vorstellung nichts anderes entsprechen, als die bloße Form; es kann ihr also in keiner Vorstellung ein Stoff entsprechen, d. h. sie kann nicht vorgestellt werden. Die Vorstellung überhaupt ist nur dadurch möglich, daß in ihr das Hervorgebrachte von dem Gegebenen, durch welches sich die Vorstellung allein auf einen Gegenstand beziehen kann, unterschieden ist. Inwiefern also unter der bloßen Form lediglich das Hervorgebrachte verstanden wird, insofern kann ihr in keiner möglichen Vorstellung ein Gegebenes, ein Stoff entsprechen.

Mit einem Worte, dasjenige, was in jeder möglichen Vorstellung bloßer Stoff und bloße Form ist, kann kein Gegenstand einer möglichen Vorstellung sein; weil es zugleich bloßer Stoff und nicht bloßer Stoff, bloße Form und nicht bloße Form sein müßte, wenn es zugleich bloßer Stoff und Gegenstand, bloße Form und Gegenstand sein sollte.

So viel ist also hier ausgemacht, daß sich die aufzusuchenden Formen der Rezeptivität und Spontaneität aus den in den Begriff der bloßen Vorstellung gehörigen Merkmalen des bloßen Stoffes und der bloßen Form an sich, von denen keine Vorstellung möglich ist, nicht ableiten lassen.

Allein wenn sich in dem Begriffe der bloßen Vorstellung andere verstellbare Merkmale befinden, aus welchen die Beschaffenheit jener Formen sich ableiten lassen; so haben wir durch die entdeckte Nichtvorstellbarkeit des bloßen Stoffes und der bloßen Form nicht nur nichts verloren, sondern vielmehr an der Grenzbestimmung der Vorstellbarkeit beträchtlich gewonnen.

Es ist uns hier nicht um Vorstellung von der bloßen Form und dem bloßen Stoff in Rücksicht ihrer selbst zu thun, sondern wir wollen nur wissen, wodurch die an sich nicht vorstellbaren Bestandteile der bloßen Vorstellung in dem Begriffe der Vorstellung unterschieden sein müssen, um aus diesem Unterschiede den Unterschied der Formen der Rezeptivität und Spontaneität, um den uns allein zu thun ist, bestimmen

zu können. Wirklich haben wir bereits Prädikate gefunden, wodurch sich Stoff und Form in Begriffe der Vorstellung wesentlich auszeichnen müssen; für den Stoff nämlich das Prädikat des Gegebenen; oder vielmehr, da das Geben nicht in den Begriff der Vorstellung gehört, des Empfangenen; und für die Form das Prädikat des Hervorgebrachten. Sei das, was in der Vorstellung empfangen wird, das, was in derselben hervorgebracht wird, einzeln und für sich allein, immer nicht vorstellbar, so wissen wir doch wenigstens so viel von ihnen, daß beides zusammengenommen die bloße Vorstellung ausmacht; und wir wollen hier nur wissen: was wir unter demjenigen Empfangen und Hervorbringen, welches zur Vorstellung gehört, zu denken haben, worin beides beim Vorstellen bestehe, wie sich beides in der Vorstellung äußere, mit einem Worte, welche Formen der Rezeptivität und Spontaneität das Vorstellungsvermögen ausmachen.

Da der Rezeptivität aller Stoff gegeben werden muß, und sie ihn folglich nur empfangen kann, so entsteht keine Vorstellung durchs bloße Hervorbringen, sondern zu jeder gehörte in Rücksicht ihres Stoffes ein wirkliches Empfangen; so gehört zu jeder Vorstellung ein Wirken auf die Rezeptivität, wobei sich diese bloß leidend verhält, und wodurch ihr der Stoff der Vorstellung gegeben wird. Ich nenne die Veränderung, welche in der Rezeptivität durch dieses auf sie Gewirkt-werden entsteht, das Afficiertsein. Ohne dieses Afficiertsein läßt sich die Vorstellung überhaupt nicht denken; man müßte denn die unbegreifliche Vorstellung eines Wesens denken wollen, dem der Stoff seiner Vorstellungen nicht gegeben werden darf, weil es sich denselben erschafft. Aber dieses würde auch keine Vorstellung in eigentlicher Bedeutung des Wortes sein. Das wirkliche Afficiertwerden gehört freilich nur zur Wirklichkeit der Vorstellung; aber die im Vorstellungsvermögen gegründete, und von demselben unzertrennliche, bestimmte Möglichkeit des Afficiertwerdens gehört zur Vorstellung überhaupt, und ist wesentlicher Bestandteil des Vorstellungvermögens.

§ 23.

Unter der Rezeptivität des Vorstellungsvermögens muß das Vermögen afficiert zu werden verstanden werden.

Das Vermögen afficiert zu werden macht nur dann, und nur insofern einen wesentlichen Bestandteil des Vorstellungsvermögens aus, wenn und inwiefern dasselbe zur Vorstellung überhaupt unentbehrlich ist. So lange der unbestimmte Begriff der Vorstellung als spekulative Philosophie verwirren wird: so lange muß auch dieses wesentliche

Vermögen des Gemütes verkannt werden. Es wird von den Materialisten mit der Reizbarkeit der Organisation verwechselt, und von mehr als einer spiritualistischen Sekte dem mit der Seele verwechselten Vorstellungsvermögen nur in Rücksicht auf den von der vorstellenden Substanz verschiedenen, und mit derselben vereinigten Körper beigelegt werden; wodurch denn für die vorstellende Kraft nichts als das thätige Vermögen übrig bleibt, welches auch wirklich gewisse Vorstellungen (die intellektuellen) ganz allein, und ohne Beihilfe der auf die Organisation übertragenen Empfänglichkeit, hervorbringen soll. Nur das Vorurteil von der Entbehrlichkeit eines von der bloßen Form der Vorstellung verschiedenen und durchs Afficiertwerden gegebenen Stoffs zur Vorstellung überhaupt oder vielmehr nur der gänzliche Mangel eines bestimmten Begriffes von Vorstellung konnte eine so unphilosophische Vorstellungsart begünstigen, die nur dann Wahrheit haben könnte, wenn das Vorstellungsvermögen auch seinen Stoff hervorbringen, erschaffen sollte.

„Aber es kann ja im Vorstellungsvermögen selbst ein gegebener Stoff gelegen sein; wo dann wenigstens gewisse Vorstellungen lediglich dadurch entständen, daß die Spontaneität dem im Vorstellungsvermögen bereits vorhandenen Stoffe die Form gebe*).“ — Wenn man nicht wieder das Vorstellungsvermögen mit der vorstellenden Substanz vermengen will, sondern unter demselben das bloße Vermögen versteht, so kann in demselben nichts anderes gegeben gedacht werden, als dasjenige, worin das bloße Vorstellungsvermögen stehet, nämlich die Art und Weise seiner Empfänglichkeit und Thätigkeit, die Formen der Rezeptivität und Spontaneität. Diese können freilich, wie sich in der Folge ergeben wird, vorgestellt werden; d. h. Gegenstände besonderer Vorstellung abgeben, in denen ihnen ein Stoff entsprechen muß, der, wie ebenfalls gezeigt werden wird, dem Vorstellungsvermögen nicht von außen gegeben sein kann. Aber dieser Stoff ist als Stoff nur in den besonderen Vorstellungen, deren Gegenstände jene Formen sind, gegeben. Inwiefern aber diese Gegenstände im bloßen Vorstellungsvermögen vorhanden sind, sind sie in keiner wirklichen Vorstellung als Stoff derselben gegeben; aber nur als Beschaffenheiten dieses Vermögens, nicht als Stoff in einer wirklichen Vorstellung. Im Vermögen sind sie nur insofern gegeben, als sie in demselben vorhanden sind, ohne von dem Subjekte hervorgebracht zu sein. Wenn sie aber vorgestellt werden,

---

*) So müßten sich z. B. die Leibnizianer erklären, wenn sie ihren angebornen Vorstellungen eine einigermaßen scheinbare Bedeutung geben wollten.

so ist es nicht genug, daß sie im bloßen Vermögen gegeben sind, sondern es muß der ihnen entsprechende Stoff der Vorstellung durch dasjenige Wirken auf die Empfänglichkeit gegeben sein, welches derselben, die sich in Rücksicht auf jeden möglichen Stoff gleichgültig verhält, einen gewissen Stoff, den sie sich nicht selbst geben kann, bestimmt; durch das Affiziertwerden der Rezeptivität.

Wir haben also nun zu untersuchen, worin dieses Vermögen, durch Afficiertwerden einen Stoff zu Vorstellungen zu erhalten, bestehe, und wie es sich von dem thätigen Vermögen, wodurch der Stoff die bloße Form der Vorstellung erhält, unterscheidet. Wir müssen die eigentümlichen Formen dieser beiden Vermögen zu bestimmen suchen; wenn wir uns in Stand setzen wollen, das Vorstellungsvermögen von allem, was nur bloßer Gegenstand desselben sein kann, zu unterscheiden. — Wie muß also (denn wir müssen wieder in dem Begriffe bloßer Vorstellung unsere Antwort aufsuchen), wie muß der bloße Stoff, inwiefern er durch ein Afficiertwerden gegeben sein soll, in der Vorstellung beschaffen sein? Ich antworte: Er muß in der Vorstellung so beschaffen sein, daß durch ihn die Unterscheidung der bloßen Vorstellung von dem Subjekte möglich sei. Gleichwie nämlich die Vorstellung nur durch ihre Form auf das vorstellende Subjekt, und nur durch ihren Stoff auf das vorgestellte Objekt bezogen wird, gleichwie sie dem Subjekte nur durch dasjenige angehört, was dasselbe daran hervorgebracht hat, und dem Objekte durch das, was von demselben gegeben, und im Subjekte empfangen ist: so kann auch die Vorstellung von ihrem Subjekte, dem vorstellenden, nur durch dasjenige unterschieden werden, was in ihr dem Objekte, dem Vorgestellten, entspricht, d. h. durch ihren Stoff, von dessen Gegebensein selbst die Realität der Form in der Vorstellung, die nur an dem Gegebenen hervorgebracht werden kann, abhängt. In der von dem Subjekte zu unterscheidenden Vorstellung also muß sich etwas unterscheiden lassen, und dasjenige in ihr, woran sich etwas unterscheiden läßt, kann nur der Stoff sein, und alles was in der Vorstellung Stoff ist, muß sich unterscheiden lassen, d. h. mannigfaltig sein. Inwiefern aber der Stoff in der Vorstellung notwendig ein Mannigfaltiges sein muß, insofern kann die von allem Stoffe d. h. von allem Mannigfaltigen, unterschiedene Form der Vorstellung nichts anderes als Einheit sein. Mannigfaltigkeit ist also das wesentliche Merkmal, das dem Stoffe, und Einheit das wesentliche Merkmal, das der Form in jeder Vorstellung zukommen muß; sie müssen die Beschaffenheit des Stoffes und der Form ausmachen, wenn Bewußtsein

und Vorstellung möglich sein sollen; und es steht folgendes Naturgesetz der Vorstellung fest:

§ 24.

Wenn das wirkliche Bewußtsein möglich sein soll, so muß der Stoff, das Gegebene, in der Vorstellung ein Mannigfaltiges, und die Form, das Hervorgebrachte, Einheit sein.

Das Gegebene unterscheidet sich in der Vorstellung durch Mannigfaltigkeit, das Hervorgebrachte durch Einheit. Das gegebene Mannigfaltige wird dadurch Vorstellung, daß an ihm Einheit hervorgebracht wird; und die Einheit wird dadurch Form einer Vorstellung, daß ein Mannigfaltiges gegeben ist, an dem sie hervorgebracht wird. Das Gemüt, auf welches die Vorstellung nur in Rücksicht ihrer Form bezogen werden kann, unterscheidet die Vorstellung vom Gegenstande durch die Einheit, die es durch seine Handlung an dem gegebenen Mannigfaltigen hervorgebracht hat, und es unterscheidet die Vorstellung von sich selbst nur durch das, was es an derselben nicht hervorgebracht hat, was nicht Einheit ist, das gegebene Mannigfaltige.

Wir haben schon vor dieser nähern Bestimmung des Stoffes und der Form herausgebracht und erwiesen, daß der bloße Stoff und die bloße Form der Vorstellung nicht vorstellbar sind; und daß sie nur in ihrer Beziehung aufeinander, in der Vorstellung, die sie ausmachen, dem Subjekte des Bewußtseins vorgehalten werden können. Dies wird uns nun durch die gefundene Form, welche das Gegebene sowohl als das Hervorgebrachte in der Vorstellung haben müssen, noch einleuchtender. Die Einheit kann nur am Mannigfaltigen hervorgebracht werden; und das gegebene Mannigfaltige kann nur durch hervorgebrachte Einheit Vorstellung werden, und so wie Einheit ohne Bezug auf ein Mannigfaltiges, und Mannigfaltiges ohne Bezug auf Einheit nicht denkbar ist; so ist auch der bloße Stoff, das Mannigfaltige an sich und ohne Bezug auf Einheit, und die bloße Form, die Einheit an sich und ohne Bezug aufs Mannigfaltige, nicht vorstellbar.

Alle Erkenntnis läßt sich auf Unterscheidung der Gegenstände unserer Vorstellung zurückführen. Wir erkennen eine bestimmte Tulpe auf dem Blumenbeete nur insofern, als wir sie von den übrigen Arten von Blumen, und den übrigen Tulpen auf demselben Beete unterscheiden. Alle Unterschiede aber, die wir an den Gegenständen wahrnehmen, müssen auch in den Vorstellungen derselben vorkommen, und zwar als gegeben vorkommen, wenn sie ihren Grund in den Gegenständen haben, und nicht willkürlich sein sollen. Das Unterscheiden ist freilich Handlung des Gemütes; aber die Verschiedenheit an Objekten, die nicht unser

Werk sind, kann nicht Wirkung des Gemütes sein, sie kann nicht hervorgebracht, sie muß gefunden werden, und folglich gegeben sein. Das Mannigfaltige kann nur Stoff der Vorstellung sein.

Wir sind uns einer Vorstellung nur insofern bewußt, als durch sie etwas vorgestellt wird, d. h. als sie einen Gegenstand hat, und wir können also unsere Vorstellungen untereinander nur durch ihre Gegenstände, und folglich nur, inwiefern in ihnen etwas diesen Gegenständen entspricht, durch den Stoff, unterscheiden. Die Gegenstände sind nur insofern voneinander unterschieden, als jeder von ihnen mehrere Merkmale, ein Mannigfaltiges enthält, welchem in der Vorstellung Stoff entsprechen muß, wenn es an den Gegenständen wahrgenommen werden soll. Der Stoff muß also ein Mannigfaltiges sein.

„Aber werden nicht auch besondere Vorstellungen durch ihre Formen unterschieden? Z. B. die Empfindung von dem Begriff, und dieser von der Idee?" Ja! wenn sie selbst vorgestellt, d. h. Gegenstände werden, wo die Verschiedenheit ihrer Formen, die nicht von unserem Gemüt hervorgebracht, sondern demselben gegeben ist, nur durch den ihnen entsprechenden Stoff in besonderen Vorstellungen vorkommt. Inwiefern aber die Empfindung, der Begriff rc. nicht selbst wieder vorgestellt werden, sondern nichts als Vorstellungen sind, inwiefern sie dem Gemüt einen von ihnen verschiedenen Gegenstand vorhalten, können sie nur durch diesen Gegenstand, und das was ihm in ihnen entspricht, den Stoff, von einander unterschieden werden.

§ 25.

Die Form der Rezeptivität besteht in der Mannigfaltigkeit überhaupt, inwiefern dieselbe die im Vorstellungsvermögen gegründete und bestimmte Bedingung des Stoffes in der Vorstellung ist.

Bewußtsein und Vorstellung sind nur dadurch möglich, daß das in der Vorstellung Gegebene ein Mannigfaltiges sei. Die Rezeptivität oder das Vermögen, einen Stoff zu empfangen, muß also das Vermögen, ein Mannigfaltiges zu empfangen, sein; und ungeachtet die Wirklichkeit des Stoffes, und also des gegebenen Mannigfaltigen vom Geben desselben, und folglich von etwas außer dem Vorstellungsvermögen abhängt; so muß doch die Möglichkeit des Mannigfaltigen in der Vorstellung im Vorstellungsvermögen bestimmt vorhanden sein, weil sich die Rezeptivität ohne für das Mannigfaltige bestimmt zu sein, keineswegs als Vermögen, den Stoff einer Vorstellung empfangen, denken läßt, und nur dadurch, daß sie nicht Empfänglichkeit fürs Mannigfaltige ist, Bestandteil des Vorstellungsvermögens sein kann.

Die Mannigfaltigkeit des Stoffes in der Vorstellung hat ihren Grund in der bestimmten Möglichkeit der Vorstellung, und man kann sich kein Vorstellungsvermögen denken, ohne nicht unter demselben den Grund der Möglichkeit des Mannigfaltigen in der Vorstellung zu denken, welcher die Beschaffenheit der Empfänglichkeit desselben, die Form der Rezeptivität ausmacht.

Diese bestimmte Mannigfaltigkeit des in der Vorstellung möglichen Stoffes ist hier nur als Form der Rezeptivität erwiesen worden, und ist in der Theorie des Vorstellungsvermögens auch nur als solche erweislich. Wir erkennen sie nur als eine Beschaffenheit des bloßen Vorstellungsvermögens; keineswegs als Eigenschaft der vorstellenden Substanz an sich, und unabhängig vom bloßen Vorstellungsvermögen derselben. Die Seele, als Substanz gedacht, ist Gegenstand einer besondern Vorstellung, und folglich einer Vorstellung, die einen ihrem von ihr verschiedenen Gegenstand entsprechenden Stoff enthält, welcher in derselben gegeben sein muß, und daher eben dieselbe Empfänglichkeit und ihre bestimmte Form als im Vermögen vorhanden, voraussetzt, die erst durch und mit dem Stoff einer besondern Vorstellung gegeben sein müßte, wenn sie nicht dem bloßen Vorstellungsvermögen, sondern der vorgestellten, und vom bloßen Vorstellungsvermögen unterschiedenen Substanz der Seele, beigelegt werden sollte. Es kann also diese Form der Empfänglichkeit dem vorstellenden Subjekt nur insofern beigelegt werden, als demselben das bloße Vorstellungsvermögen beigelegt werden muß, zu dessen Beschaffenheit jene Form gehört. Der Materialist würde daher sehr voreilig urteilen, wenn er in der von uns aufgestellten Form der Empfänglichkeit einen Grund für die Körperlichkeit der Seele gefunden zu haben glaubte, indem er die bestimmte Mannigfaltigkeit des in der Vorstellung möglichen Stoffes in der Ausdehnung oder Zusammensetzung des vorstellenden Subjekts antreffen, oder auch nur mit manchem Spiritualisten behaupten wollte, das Vorstellungsvermögen wäre durch die Organisation auf bloße Mannigfaltigkeit seines Stoffes eingeschränkt. Er würde dabei die von uns sorgfältig unterschiedenen Fragen über die Natur des Gemüts und der Seele; die sorgfältig unterschiedenen Fragen: worin besteht das Vorstellungsvermögen und woraus entsteht dasselbe? wieder verwechseln. Jene bestimmte Mannigfaltigkeit kann nur Prädikat des bloßen Vorstellungsvermögens sein, und nur in der Form seiner Empfänglichkeit bestehen; denn wir haben ihre Unentbehrlichkeit nur im Begriffe der bloßen Vorstellung und in der Möglichkeit des Bewußtseins gefunden; und wir kennen sie nur als einen bloßen Bestandteil des bloßen Vorstel-

lungsvermögens. Die Fragen hingegen: wie sie außer dem bloßen Vorstellungsvermögen vorhanden sei? was sie sei, inwiefern in ihr noch etwas anderes als bloße Form der Empfänglichkeit gedacht werden müßte? in welcher Eigenschaft der vorstellenden Substanz sie gegründet sei, mit einem Worte: woraus sie entstehe? betreffen alle nicht das bloße Vorstellungsvermögen, sondern einen Gegenstand, der das Vorstellungsvermögen voraussetzt, wenn er selbst vorgestellt werden soll; betreffen nicht das bloße Vorstellungsvermögen, sondern von demselben verschiedene Gegenstände; um deren Eigenschaften dann erst gefragt werden kann, wenn man in der Theorie des Erkenntnisvermögens über den Begriff der Erkennbarkeit und die Grenzbestimmung des Erkenntnisvermögens einig geworden ist.

§ 26.

Die Form der Spontaneität besteht in der Verbindung (der Synthesis) des gegebenen Mannigfaltigen überhaupt.

Da die Form der Vorstellung, inwiefern sie das an dem Stoffe Hervorgebrachte ist, nichts anderes als Einheit sein kann; so muß das Hervorbringen dieser Form im Hervorbringen der Einheit am Mannigfaltigen, im Verbinden desselben, und die Handlungsweise der Thätigkeit des Vorstellungsvermögens, die Form der Spontaneität, in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Vorstellung überhaupt bestehen, die man, um sie mit einem einzigen Worte auszudrücken, Synthesis nennen kann.

Die Mannigfaltigkeit setzt den gegebenen Stoff nur instand, Stoff in einer Vorstellung zu sein, ohne ihn zur wirklichen Vorstellung zu erheben. Es muß zu dieser Mannigfaltigkeit etwas von ihr Verschiedenes hinzukommen, wenn aus dem bloßen Stoffe Vorstellung werden soll; dieses Hinzukommende muß von aller Mannigfaltigkeit verschieden, folglich Einheit sein, und durch die Thätigkeit des Gemüts hervorgebracht werden, die daher im Vermögen, dem Mannigfaltigen Einheit zu geben, bestehen muß. Die Einheit also gehört nur der Spontaneität des Gemüts allein an, durch welche sie in der Vorstellung allein möglich ist; sie kann nie dem Gemüte als Stoff gegeben werden, weil alles, was sich dem Gemüte als Stoff geben läßt, mannigfaltig sein muß. Sie wird aber auch von dem Gemüte nicht aus nichts, sondern aus einem Mannigfaltigen hervorgebracht, welches dem Gemüt immer nur gegeben sein muß, nie von demselben hervorgebracht werden kann.

Verbindung kann sowohl die Handlung des Verbindens als die Wirkung dieser Handlung heißen. In der letztern Bedeutung ist die

Verbindung des Mannigfaltigen soviel als Einheit des Mannigfaltigen, oder Form der Vorstellung selbst; in der ersten Bedeutung aber, wo sie soviel als verbinden sagen will, muß einer möglichen Zweideutigkeit des Wortsinnes durch eine nähere Bestimmung desselben zuvorgekommen werden. Im Begriffe des Verbindens wird erstens eine bloße Handlung überhaupt, (thätige Veränderung) und zweitens die Form dieser Handlung, dasjenige wodurch sich die Handlung des Verbindens von anderen Handlungen unterscheidet, und um dessen willen sie verbinden heißt, gedacht. Der Satz: die Form der Spontaneität besteht im Verbinden, heißt nicht: sie besteht in der thätigen Veränderung, welche beim Verbinden vorgeht, sondern: in der Form dieser thätigen Veränderung, in der Art und Weise der Handlung, nicht in der Handlung selbst. Man wird die Absicht dieser vielleicht zu subtil scheinenden Distinktion bald einsehen, wenn man bedenkt, daß das Verbinden als bloße Handlung überhaupt lediglich vom handelnden Subjekte, oder der Kraft, abhängt, welche dem Verbinden die Wirklichkeit der Handlung, aber auch nur die bloße Wirklichkeit der Handlung, nicht die Form derselben, wodurch die Handlung verbinden heißt, giebt. Diese Form kann nicht vom handelnden Subjekte hervorgebracht, sondern sie muß demselben selbst gegeben sein; und sie ist ihm in dem bloßen Vermögen, das sich das Subjekt nicht selbst beilegen oder erschaffen konnte, gegeben. Die bloße Form der Vorstellung, die Einheit des Mannigfaltigen ist, inwiefern sie hervorgebracht, zur Wirklichkeit gelangt ist, Wirkung des vorstellenden Subjekts; und folglich von der Kraft, dem Subjekte des thätigen Vermögens, hervorgebracht. Aber die Form der Spontaneität, die im Verbinden bestehende Handlungsweise der Spontaneität, inwiefern sie den Grund enthält, daß das in der Vorstellung Hervorgebrachte Einheit und nichts anderes als Einheit ist, ist nicht von der Spontaneität des Subjekts hervorgebracht, sondern mit und in derselben dem Subjekte gegeben.

Das Vorstellungsvermögen ist, seinen bloßen Formen nach, so wenig durch das Dasein des vorstellenden Subjekts an sich bestimmt, als das Dasein dieses Subjekts durch jene bloßen Formen bestimmt sein kann. Gleichwohl will ich hier ebensowenig leugnen als behaupten, daß sich von der gegebenen Form des bloßen Vorstellungsvermögens mit Recht auf die Form des vorstellenden Subjekts als Substanz schließen lasse; will hier nicht untersuchen, ob daraus daß die Spontaneität nichts als Einheit hervorbringen könne, gefolgert werden dürfe, daß sie nur als Einheit existieren, nichts als Einheit sein, und nicht bloß als ein einziges, sondern auch als ein einfaches,

Subjekt gedacht werden müsse. Ich begnüge mich nur, die Spiritualisten zu erinnern, daß in der Theorie des Vorstellungsvermögens nur von der Form des Vermögens der Thätigkeit, nicht von der Form der Kraft des handelnden Subjekts die Rede sei, von der Handlungsweise der Spontaneität, nicht von der Art zu sein ihres Subjekts, von der in der bloßen Form der Vorstellung vorkommenden, sich äußernden Beschaffenheit des Wirkens, nicht von der Beschaffenheit des von der Vorstellung unterschiedenen wirkenden Subjekts. Als Ding an sich läßt sich die Substanz der Seele schlechterdings nicht vorstellen; ob aber als Ding unter der Form der Vorstellung läßt sich erst dann ausmachen, wenn dasjenige, was zu den Bedingungen besonderer Vorstellungen gehört, entwickelt, und insbesondere die Vorstellung der Substanz aus der Natur des Erkenntnisvermögens bestimmt sein wird.

§ 27.

Die Formen der Rezeptivität und Spontaneität sind dem vorstellenden Subjekte in und mit dem Vorstellungsvermögen gegeben, und in demselben vor aller Vorstellung bestimmt vorhanden.

Die Formen der Rezeptivität und Spontaneität sind die wesentlichen Beschaffenheiten des bloßen Vorstellungsvermögens. Inwiefern also in dem vorstellenden Subjekte ein Vorstellungsvermögen vorhanden ist, insofern müssen in demselben auch die Formen der Rezeptivität und Spontaneität vorhanden sein. Nun muß das Vermögen der Vorstellung aller wirklichen Vorstellung, von der es vorausgesetzt wird, vorhergehen; also müssen auch die Formen der Rezeptivität und Spontaneität vor aller Vorstellung im vorstellenden Subjekte bestimmt sein. Diese Formen machen also die dem vorstellenden Subjekte eigentümliche, demselben vor aller Vorstellung zukommende Natur aus. Man ist in der philosophischen Welt bis auf diesen Augenblick über die Natur des vorstellenden Subjekts in wesentlich verschiedene Parteien geteilt; weil man unter dieser Natur mehr die Substanzialität des vorstellenden Subjekts als das Vorstellungsvermögen verstanden hat, welches man vor allen Dingen hätte untersuchen müssen, um sich endlich auch über die Substanzialität verstehen zu können. Allein man hat die Natur des vorstellenden Subjekts inwiefern dasselbe vorstellend ist, das bloße Vorstellungsvermögen, noch nie dort aufgesucht, wo sie allein anzutreffen war, in der bloßen Vorstellung, an der als der Wirkung sich die Ursache allein offenbaren kann; und so wurden auch die eigentümlichen Merkmale des bloßen Vorstellungsvermögens, welche die Natur des Vorstellenden ausmachen, bisher ganz verkannt.

Da sich aber alle Gegenstände unserer Vorstellungen, und folglich auch die Dinge außer uns nicht als Dinge an sich, sondern nur unter der Form der Vorstellung vorstellen lassen: so ist die im gemeinen Leben ganz gleichgültige, aber alle Philosophie verwirrende Täuschung, welche uns wähnen macht, daß wir uns an den Dingen außer uns unter der Form der Vorstellung, Dinge an sich vorstellen; und die uns nötigt, dasjenige, was in unseren Vorstellungen dem Vorstellungsvermögen eigentümlich ist, mit dem, was den Dingen außer uns angehört, zu verwechseln, so lange unvermeidlich, bis nicht durch die entdeckten Formen der Rezeptivität und Spontaneität die eigentümlichen Merkmale des bloßen Vorstellungsvermögens gefunden sind, welche uns instandsetzen, das dem vorstellenden Subjekte eigentümlich Angehörige von allem den Dingen außer uns Eigentümlichen zu unterscheiden.

„Diese Unterscheidung ist schlechterdings unmöglich; denn um das, was in unseren Vorstellungen den Dingen außer uns eigentümlich ist, zu entdecken, müßte Vorstellung dieses Eigentümlichen möglich sein. Allein der von den Außendingen gegebene Stoff ist in keinem Bewußtsein von der bloßen Form trennbar.“ — Zu dieser Unterscheidung wird freilich Vorstellung des den Dingen außer uns Eigentümlichen erfordert; aber keineswegs Vorstellung dieses Eigentümlichen an sich, sondern es reicht die Vorstellung desselben unter der Form der Vorstellung vollkommen hin, sobald einmal die bloßen Formen der Rezeptivität und Spontaneität bekannt sind. Sobald man von diesen Formen bestimmte Vorstellungen hat, so mag das den Außendingen Angehörige immer nur unter der Form der Vorstellung vorgestellt werden; so wird gleichwohl der wesentliche Unterschied zwischen dem, was Form der Receptivität und Spontaneität ist, und was sie nicht ist, in wirklichen Vorstellungen vorkommen. Denn die reine Vorstellung, diejenige, die keinen andern Gegenstand als die Formen der Rezeptivität und Spontaneität hat, wird sich von den nicht reinen, die sich auf andere Gegenstände beziehen, bestimmt genug unterscheiden lassen. Alles kommt hierbei darauf an, daß die Formen der Rezeptivität und Spontaneität abgesondert von allem, was nicht notwendig in ihnen gedacht werden muß, d. h. rein, vorgestellt werden. Geschieht dies, so wird an ihnen schlechterdings nichts den von dem vorstellenden Subjekte verschiedenen Dingen, den Dingen außer uns, Angehöriges, vorgestellt. Auch muß der Stoff, der den Vorstellungen der Formen der Rezeptivität und Spontaneität entspricht, von dem Stoffe, der den Vorstellungen der Dinge außer uns entspricht, deutlich genug unter-

schieden werden können. Die Vorstellungen jener Form haben keinen vom Gemüte verschiedenen, außer demselben befindlichen Gegenstand, ihr Stoff ist also etwas, dem nichts vom bloßen Vorstellungsvermögen Verschiedenes entspricht. Er ist in seinen Gegenständen, welche bloße Beschaffenheiten des Vorstellungsvermögens sind, dem vorstellenden Subjekte in und mit dem Vorstellungsvermögen und folglich vor aller Vorstellung gegeben, obwohl nur in seinen Gegenständen, d. h. nur als Form des Gemüts. Wenn er also in besonderen Vorstellungen, die keinen anderen Gegenstand als jene Form haben, Stoff der Vorstellung wird, so ist er wenigstens kein dem Vorstellungsvermögen von außen her gegebener, sondern ein in demselben vor aller Vorstellung, durch seinen Gegenstand bestimmter, in der Vorstellung aber durch Handlung des Gemüts gegebener Stoff. Wir wollen ihn daher den subjektiven Stoff nennen, um ihn von demjenigen, der dem Gemüte schlechterdings nur als bloßer Stoff, und von außen her gegeben sein muß, und den wir daher den objektiven Stoff nennen wollen, zu unterscheiden. Dieser objektive Stoff ist dasjenige, was den von aller Vorstellung nicht nur, sondern auch von dem vorstellenden Subjekte unterschiedenen Gegenständen angehört, und was, inwiefern es in unseren Vorstellungen vorkommt, den Grund der Unterscheidung unseres Subjektes von Dingen außer uns, sowie den einzig möglichen Grund unserer Überzeugung vom Dasein der Dinge außer uns enthält. Wir wollen uns hier vor allen Dingen der Unentbehrlichkeit eines solchen objektiven Stoffes für jedes Vorstellungsvermögen überhaupt zu versichern suchen.

Zur reinen, das heißt, bestimmten Vorstellung der Formen der Rezeptivität und Spontaneität als solcher läßt sich nur durch Zergliederung des Begriffs der bloßen Vorstellung überhaupt gelangen. Allein der Begriff der Vorstellung überhaupt ist nur von besonderen Vorstellungen abgezogen, und sein Gegenstand, die Vorstellung überhaupt, existiert als Gattung nur in den Arten, und durch diese nur in besonderen einzelnen Vorstellungen. Nun können die Vorstellungen der Formen der Rezeptivität und Spontaneität keineswegs diejenigen besonderen Vorstellungen sein, aus welchen der Begriff der Vorstellung überhaupt abgezogen ist: denn sie sind nur durch die Zergliederung dieses Begriffs gefunden, und ihre Gegenstände sind nur von diesem Begriffe abgezogen; also muß der Begriff der Vorstellung überhaupt von solchen besonderen Vorstellungen abgezogen sein, welche von den bloßen Formen der Rezeptivität und Spontaneität verschiedene Gegenstände haben, von Vorstellungen, die einen anderen Stoff haben, als

einen solchen, dem die Formen der Rezeptivität und Spontaneität entsprechen, mit einem Worte aus Vorstellungen, die einen objektiven Stoff haben müssen.

Ohne einen von dem bloßen Vorstellungsvermögen, von dem, was den Formen der Rezeptivität und Spontaneität in den Vorstellungen derselben entspricht, d. h. von dem subjektiven Stoffe, verschiedenen, und folglich dem Gemüte von außen her gegebenen Stoff würde keine Vorstellung überhaupt zur Wirklichkeit gelangen können. Denn in dem bloßen Vorstellungsvermögen ist dem Subjekte desselben nichts als die bestimmte Möglichkeit ein Mannigfaltiges zu empfangen, und demselben, vorausgesetzt, daß es gegeben sei, durch Verbindung Einheit zu erteilen gegeben. Diese Vermögen können sich ihrer Wirklichkeit nach nur an wirklichen Vorstellungen äußern; und sie können sich zuerst nur an solchen wirklichen Vorstellungen äußern, durch welche sie nicht selbst vorgestellt werden, deren Gegenstände nicht sie selbst sind, sondern die vom Gemüte und seiner Beschaffenheit verschiedene Dinge sind. Denn sie können nur dann vorgestellt werden, wenn sie sich als das, was sie sind, in der Eigenschaft bloßer Formen vom Wirken und Leiden des Gemüts an wirklichen Vorstellungen wirklich bewiesen haben, welches nur an einem von ihnen selbst verschiedenen und von außen her gegebenen Stoff möglich sein konnte. Die Vorstellungen, durch welche das vorstellende Subjekt zum Bewußtsein der Beschaffenheiten seines Vermögens gelangt, können unmöglich die Vorstellungen dieses Vermögens selbst sein. Die Beschaffenheiten des Vorstellungsvermögens können nur aus der bloßen Wirkung des Vorstellungsvermögens erkannt werden, inwiefern dieses Vermögen seine Funktion an der Wirkung äußert. Nun kommt in der Vorstellung überhaupt die Form der Rezeptivität nur insofern vor, als durch sie die bloße Möglichkeit des Stoffes in der Vorstellung; die Form der Spontaneität nur insofern, als durch sie die Einheit des gegebenen Mannigfaltigen bestimmt ist. Durch sie beide ist also für die wirkliche Vorstellung überhaupt noch kein Stoff gegeben, sondern dieser muß, wenn eine Vorstellung überhaupt zur Wirklichkeit gelangen soll, durch etwas vom vorstellenden Subjekte und seinem Vermögen Verschiedenes gegeben werden.

§ 28.

Zur Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt gehört ein von den Formen der Rezeptivität und Spontaneität verschiedener, dem Subjekte nicht im Vorstellungsvermögen, sondern von außen her gegebener Stoff, welcher der objektive Stoff heißt.

Zur Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt gehört ein objektiver Stoff, heißt keineswegs ebensoviel: als jede Vorstellung muß objektiven Stoff haben; so wenig als die Sätze: zur Vorstellung überhaupt gehört ein vorstellendes Wesen, und in jeder Vorstellung wird das vorstellende Wesen vorgestellt, einerlei bedeuten. Es wird nicht behauptet, daß der objektive Stoff in jeder Vorstellung als Inhalt derselben vorkommen müsse; sondern nur, daß ohne ihn die Vorstellung überhaupt und folglich auch die reinen Vorstellungen von den Formen der Rezeptivität und Spontaneität selbst nicht zur Wirklichkeit gelangen könnten; weil in dem bloßen Vorstellungsvermögen nur die Formen desselben bestimmt sind, die, bevor sie an einem von ihnen selbst verschiedenen Stoff in einer wirklichen Vorstellung vorgekommen sind, ebensowenig sich vorstellen lassen können, als die Form der Medicäischen Venus, wenn sie nicht an irgend einem Stoffe vorher vorgekommen wäre. Gleichwie aber die Form dieser Bildsäule, nachdem sie einmal an einem Stoffe realisiert ist, sich auch abgesondert von diesem Stoffe denken und untersuchen läßt; weil sie zwar an dem Stoffe, aber nicht durch den Stoff gegeben, und mit ihm zwar vereinzelt, aber gleichwohl von ihm wesentlich verschieden ist; ebenso können die Formen der Rezeptivität und Spontaneität, nachdem sie einmal an einem von ihnen verschiedenen Stoffe in wirklichen Vorstellungen vorgekommen sind, auch ohne diesen Stoff vorgestellt werden, mit dem sie zwar in jenen wirklichen Vorstellungen vereinigt vorkamen, durch den sie aber so wenig gegeben sind, daß sie vielmehr von ihm als Bedingungen, unter denen er allein in einer Vorstellung vorkommen kann, und die im vorstellenden Subjekt, bevor er gegeben sein kann, vorhanden sein müssen, vorausgesetzt werden.

§ 29.

Das Dasein der Gegenstände außer uns ist also ebenso gewiß, als das Dasein einer Vorstellung überhaupt.

Da der Stoff in einer Vorstellung dasjenige ist, was dem von der Vorstellung verschiedenen Gegenstande entspricht, so muß die Vorstellung, die einen objektiven, einen von außen her gegebenen Stoff hat, auch einen außer dem Gemüte befindlichen Gegenstand haben. Inwiefern nun der objektive Stoff zur Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt unentbehrlich ist, insofern ist aus dem Dasein einer Vorstellung überhaupt, das Dasein der Dinge außer uns ebenso erwiesen, als das Dasein eines Vorstellungsvermögens, und eines von jenen Dingen verschiedenen Subjekts, dem das bloße Vorstellungsvermögen angehört, und das wir unser Ich nennen.

Nur das bisherige Verkennen des bloßen Vorstellungsvermögens konnte in der philosophischen Welt Sekten veranlassen und erhalten, welche den im gegenwärtigen Paragraph aufgestellten Satz entweder leugneten, oder bezweifelten. Wird der Stoff der Vorstellungen mit den bloßen Vorstellungen verwechselt: so entsteht ein Idealism, der außer den Vorstellungen, und dem vorstellenden Subjekte (oder aufs höchste mehreren vorstellenden Subjekten) alles Wirkliche geradezu leugnet. Wird hingegen der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand mit dem bloßen Stoffe der Vorstellung verwechselt; so entsteht ein Skeptizism, welcher die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen und insofern auch das Dasein der vorgestellten Dingen außer uns bezweifelt. Allein hat bei der bisherigen allgemein herrschenden Unbestimmtheit in dem Begriffe der Vorstellung der Idealist auch wohl bedacht, daß der bloße Stoff der Vorstellung keine Vorstellung sein könne, und daß der Stoff, der nicht im bloßen Vermögen der Vorstellung gegeben ist, und folglich nicht die bloße Beschaffenheit des Vermögens zum Gegenstande hat, sich notwendig auf Gegenstände außer dem vorstellenden Subjekte beziehen müsse? — Hat auch dem Skeptiker bisher wohl gezeigt werden können, daß seine Forderung, die Dinge an sich müßten den bloßen Vorstellungen ähnlich sein, oder die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen müsse in der Ähnlichkeit zwischen beiden bestehen, durchaus keinen Sinn habe, sobald er seinen Begriff von Vorstellung und Gegenstand berichtigt?

Aller Stoff in was immer für einer Vorstellung muß durch ein Afficiertwerden der Empfänglichkeit gegeben sein, also auch der subjektive Stoff, der in den reinen Vorstellungen der Formen der Rezeptivität und Spontaneität enthalten ist. Die hierzu erforderliche Handlung des Afficierens kann hier unmöglich durch etwas außer dem Gemüte geschehen, sondern ist lediglich dadurch denkbar, daß die Spontaneität auf ihre eigene Rezeptivität jenen Formen gemäß wirkt, und dadurch dasjenige, was vorher als bloße Form im bloßen Vorstellungsvermögen vor aller wirklichen Vorstellung bestimmt war, in einer wirklichen besondern Vorstellung als Stoff bestimmt. Der Stoff der reinen Vorstellungen der Formen der Rezeptivität und Spontaneität ist also in Rücksicht auf seinen Gegenstand (von dem er seine Form als bestimmter Stoff hat) im bloßen Vorstellungsvermögen, und also im Gemüte vor aller Vorstellung; in Rücksicht aber auf sein wirkliches Vorhandensein in besonderen (den reinen) Vorstellungen,

durch eine Handlung des vorstellenden Subjektes bestimmt; während aller objektive Stoff, sowohl in Rücksicht auf seine eigentümliche Form, die er als bestimmter Stoff hat, und die in einem außer dem Gemüt befindlichen, von demselben verschiedenen Gegenstande gegründet ist, als auch in Rücksicht auf sein Vorhandensein in einer Vorstellung, durch die fremde Handlung auf die Rezeptivität, welche denselben vermittelst des Afficierens dem Gemüte giebt, bestimmt werden muß.

Ich nenne den Stoff, inwiefern er im bloßen Vorstellungsvermögen, und also im Gemüte, vor aller Vorstellung bestimmt ist, Stoff a priori; inwiefern er aber erst in und mit einer wirklichen Vorstellung durchs Afficiertwerden bestimmt werden muß, Stoff a posteriori, oder den empirischen Stoff. Der Stoff, der den reinen Vorstellungen der Formen der Rezeptivität und Spontaneität entspricht, kann allein ein solcher Stoff a priori heißen, weil außer diesen Formen im bloßen Vorstellungsvermögen nichts vorhanden sein kann: und weil er seinem Gegenstande nach vor aller Vorstellung im Gemüte bestimmt sein muß. Man muß aber hier nicht vergessen, daß dieser Stoff nur in Rücksicht auf sein Bestimmtsein im bloßen Vermögen a priori heißt, nicht in Rücksicht auf seine bloße Subjektivität; und daß man nicht ohne Unterschied allen subjektiven Stoff a priori nennen dürfe. Denn auch der subjektive Stoff muß a posteriori heißen, inwiefern, er nicht durch das bloße Vorstellungsvermögen, sondern durch Handlung des vorstellenden Subjekts in besonderen Vorstellungen bestimmt ist. So würde z. B. der Stoff, der in der Vorstellung einer bloßen Veränderung, welche die Spontaneität in der Rezeptivität bewirkt hat, enthalten wäre, und der folglich nichts als die Veränderung selbst zum Gegenstande hätte, ein subjektiver Stoff a posteriori sein; denn er würde seinem Gegenstande nach nicht im bloßen Vermögen vor aller Vorstellung, sondern erst mit und in der Vorstellung durch die Handlung des vorstellenden Subjektes bestimmt sein. Wie aber Vorstellungen, die einen Stoff a priori enthalten, im Gemüte zur Wirklichkeit gelangen, läßt sich in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt allein nicht bestimmen.

In Rücksicht auf den entweder a priori oder a posteriori gegebenen Stoff nenne ich die Vorstellungen, deren Inhalt er ausmacht, entweder a priori oder a posteriori, reine oder empirische Vorstellungen.

§ 30.

Alle Vorstellungen, die einen objektiven Stoff enthalten, sind Vorstellungen a posteriori oder empirische Vorstellungen.

Aller objektive Stoff ist Stoff a posteriori, weil er keineswegs im bloßen Vorstellungsvermögen und folglich nicht vor aller Vor-

stellung im Gemüte bestimmt ist, sondern durch etwas von dem Vorstellenden Verschiedenes, dann erst im Gemüte bestimmt wird, wenn das Gemüt afficiert wird, und nur dadurch auch seiner eigentümlichen Beschaffenheit nach (als Stoff) im Gemüte bestimmt wird, daß das Gemüt von außen so und nicht anders afficiert wird. Er ist also nichts, was im Gemüte nicht durch das bloße Afficiertsein von außen her, und folglich nicht erst mit und in der Vorstellung, nicht erst dann entstünde, wenn im Gemüte das Vorstellungsvermögen mit seinen Formen (der Stoff a priori) vorausgesetzt würde. Aller Stoff jeder möglichen Vorstellung (sie sei a priori oder a posteriori, ist zwar) inwiefern er nicht vom Gemüt hervorgebracht werden kann, sondern demselben gegeben werden muß, schon vor aller Vorstellung in seinem Grunde bestimmt. Aber nicht aller Stoff kann als vor aller Vorstellung im Gemüte bestimmt, gedacht werden, sondern nur derjenige allein, dem kein anderer Gegenstand außer der bloßen Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens (die Form der Rezeptivität und Spontaneität) entspricht. Der objektive Stoff ist zwar auch vor aller Vorstellung, aber nur in seinem vom Gemüte verschiedenen Grunde bestimmt. Inwiefern er im Gemüte vorkommen soll, muß er nicht nur in Rücksicht auf sein wirkliches Vorhandensein in der Vorstellung, sondern auch in Rücksicht auf seine eigentümliche dem Gegenstande entsprechende Form, durch das bloße von außen afficiert sein und folglich erst in und mit der Vorstellung selbst, d. h. a posteriori bestimmt sein; während der Stoff, der den reinen Vorstellungen der Formen der Rezeptivität und Spontaneität entspricht, durch diese seine Gegenstände, die nicht außer dem Gemüt vorhanden sind, im Gemüte a priori bestimmt ist.

§ 31.

Die Vorstellungen der bloßen Formen der Rezeptivität und der Spontaneität, enthalten einen im Vorstellungsvermögen a priori bestimmten Stoff, und heißen darum Vorstellungen a priori.

Wir sind schon genug gewarnt, um nicht aus dem von uns aufgestellten und erwiesenen Satze: Ohne objektiven Stoff (und folglich ohne die sogenannten Gegenstände der äußern Erfahrung) kann keine Vorstellung überhaupt zur Wirklichkeit gelangen, etwa den übereilten Schluß zu ziehen: also giebt es keinen anderen Stoff der Vorstellung überhaupt als den objektiven; und alle Vorstellungen entspringen aus der äußern Erfahrung. Dies hat wenigstens Locke, auf den sich die Anhänger dieser Meinung berufen, nicht gemeint, wenn er den Stoff

aller Vorstellungen aus der Erfahrung ableitete.*) Denn er schließt die innere Erfahrung (das Gegebensein eines Stoffes in dem Gemüte selbst) so wenig aus, das er sie vielmehr bei jeder Gelegenheit als eine besondere Quelle der Vorstellungen, die er freilich nicht genug vom Stoffe unterscheidet, angiebt. „Diejenigen Eindrücke," sagt er z. B., „welche auf unsere Sinnen durch Gegenstände geschehen, die außer dem Gemüte vorhanden sind; und die eigenen Handlungen des Gemüts, welche aus der inneren und dem Gemüte eigentümlichen Kraft entspringen, und welche durch das Reflektieren über dieselben selbst Gegenstände seiner Betrachtungen werden, sind, wie ich bereits gesagt habe, die Urquellen aller Erkenntnis."**) — Wenn dem Gemüte ein Stoff, der einem vom Gemüte verschiedenen Gegenstande entspricht, gegeben ist: so entsteht Vorstellung, aber nicht das Gemüt selbst, nicht die bestimmte Empfänglichkeit, die vorhanden sein muß, wenn der gegebene Stoff vom Gemüte empfangen; nicht die Art und Weise der Thätigkeit, die im Gemüte bestimmt gegeben sein muß, wenn dem Stoffe die Form der Vorstellung erteilt werden soll; nicht diese im Gemüt vor allem äußern Stoff notwendig bestimmten Formen, die, wenn sie einmal vorgestellt werden, als Gegenstände besonderer Vorstellungen im Gemüte durch keinen von außen gegebenen Stoff repräsentiert, auf nichts außer dem Gemüt Befindliches, bezogen werden können.

Die Vorstellung a priori muß keineswegs mit dem Stoffe a priori, der bloß ihren Inhalt ausmacht, verwechselt werden, wenn nicht Verwirrung und Mißverständnis entstehen soll. Nur der Stoff a priori, nicht die Vorstellung a priori ist im Gemüte vor aller Vorstellung vorhanden, und demselben im bloßen Vermögen gegeben. Die Vorstellung a priori kann dem Gemüte nicht gegeben sein, sondern muß von demselben erzeugt werden, und kann daher dem Stoffe a posteriori so wenig als dem a priori vorhergehen, sondern setzt beide, den a priori in Rücksicht auf ihren Gegenstand, den a posteriori in Rücksicht auf die Unentbehrlichkeit desselben zur Wirklichkeit einer Vorstellung (von der sich die Formen der Rezeptivität und Spontaneität abstrahieren lassen), voraus. Man kann die Vorstellungen a priori als anatomische

---

*) Whence has the mind all the materials of reason and Knowledge? To this I answer in one word: From Experience. In this all our Knowledge is founded, and from that it ultimately derives itself. Essay. B. II. Ch. 1.

**) Vorher hatte er sich folgendermaßen hierüber ausgedrückt: External objects furnish the mind with Ideas of sensible qualities, and the mind furnishes the understanding with Ideas of its own operations.

Präparate des menschlichen Gemüts ansehen. Sie haben, so wie die wirklichen anatomischen Präparate, insofern nur ein künstliches Dasein, als sie ihren Gegenständen nach nur zum Behufe der Wissenschaft von dem Ganzen, der Vorstellung a posteriori, woran die Formen der Rezeptivität und Spontaneität sich allein zuerst in ihrer natürlichen Bestimmung äußern, abgesondert vorhanden sind. Ihre Gegenstände sind freilich vor aller Zergliederung der Vorstellung a posteriori in derselben durch das Vorstellungsvermögen vorhanden; aber nur als subjektive Bestimmungen eines objektiven von außen her gegebenen Stoffes, ohne den sie zur Wirklichkeit in einer Vorstellung so wenig hätten gelangen können, als z. B. das Nervensystem, ohne Beine, Muskeln, und die übrigen wesentlichen Teile des menschlichen Körpers; obwohl sie durch jenen objektiven Stoff so wenig gegeben sind, als das Nervensystem durch die Beine, Muskeln u. s. w., nachdem sie aber mit dem objektiven Stoffe in Vorstellungen a posteriori zur Wirklichkeit gelangt sind, so gut wie die Nerven abgesondert von Muskeln u. s. w. aufbehalten werden können.

Die Formen der Rezeptivität und Spontaneität sind keineswegs Vorstellungen, sondern inwiefern sie im Gemüte gegeben sind, Beschaffenheiten des Vorstellungsvermögens; inwiefern sie sich aber an der bloßen Vorstellung überhaupt äußern, Merkmale der Vorstellung überhaupt, und zwar notwendige und allgemeine Merkmale derselben.

§ 32.

Die Vorstellungen a priori sind, inwiefern durch sie notwendige und allgemeine Merkmale der Vorstellung überhaupt vorgestellt werden, notwendige und allgemeine und in dieser Rücksicht von aller Erfahrung unabhängige Vorstellungen.

Der Stoff der Vorstellungen a priori repräsentiert im Bewußtsein notwendige Merkmale der Vorstellung überhaupt, d. h. solche Merkmale, ohne welche sich keine Vorstellung überhaupt denken läßt. Denn ohne die bestimmte Empfänglichkeit, und zwar ohne die zur Mannigfaltigkeit bestimmte Empfänglichkeit ist kein Stoff in der Vorstellung, und ohne die durch Verbindung des Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit keine Form der Vorstellung, und folglich ohne beide im Vorstellungsvermögen vorhandenen und dasselbe ausmachenden Bedingungen keine Vorstellung überhaupt möglich. Mannigfaltigkeit des Gegebenen und hervorgebrachte Einheit müssen daher in jeder Vor-

stellung vorkommen*), und die Vorstellungen dieser notwendigen Merkmale jeder Vorstellung sind ihren Gegenständen nach schlechterdings notwendig. Dieses Müssen würde von ihnen keineswegs behauptet werden können, wenn sie dem Gemüte durch das bloße Afficieren der Empfänglichkeit erst in und mit der Vorstellung gegeben, und nicht vor aller Vorstellung im bloßen Vorstellungsvermögen bestimmt, d. h. wenn sie aus der Erfahrung allein abgezogen wären. Denn könnte von den Formen der Rezeptivität und Spontaneität nur behauptet werden, das Gemüt habe sich bei den bisherigen Vorstellungen ihnen gemäß geäußert, keineswegs aber es habe sich ihnen gemäß äußern müssen; es habe sich nicht anders als so äußern können. Nichts Wirkliches kann also notwendig erkannt werden, wenn es sich nicht durch seine vor der Wirklichkeit bestimmte Möglichkeit als das einzig Mögliche erkennen läßt.

Der Stoff der Vorstellungen a priori repräsentiert allgemeine, d. h. allen wirklichen und möglichen Vorstellungen ohne Ausnahme zukommende Merkmale. Da sich die Vorstellung überhaupt nicht ohne die Formen der Rezeptivität und Spontaneität denken läßt; so sind diese Formen vor aller wirklichen Vorstellung durch die Natur des Vorstellungsvermögens vorhinein allen möglichen und wirklichen Vorstellungen bestimmt und zugeteilt, und erhalten dadurch eine Allgemeinheit, die weiter reicht als alles mögliche Zeugnis der Erfahrung, das sich nur auf die bisher wirklichen, nicht auf alle möglichen Fälle erstrecken kann, zu erhärten vermag. Ohne die Priorität der Formen der Rezeptivität und Spontaneität würde ihre Allgemeinheit so wenig als ihre Möglichkeit aus der Erfahrung, der innern so wenig als der äußern, begreiflich und erweislich sein.

Sie sind also von der Erfahrung unabhängig; und dieses würde allein schon aus ihrer Notwendigkeit und Allgemeinheit erweislich sein, ungeachtet wir es gegenwärtig keineswegs daraus zu erweisen begehren. Eine Vorstellung von der Erfahrung ableiten, kann doch wohl nichts anderes heißen, als sie von einem äußern oder innern Eindrucke, dem von den afficierenden Dinge bestimmten Afficieren der Rezeptivität, ableiten. Der Stoff, der den Vorstellungen a priori enspricht, muß freilich in diesen Vorstellungen durch ein Afficiertwerden der Rezeptivität gegeben und als Stoff der Vorstellungen, in denen er Stoff ist, bestimmt werden; und insofern hängen auch die Vorstellungen a

*) Vorkommen als subjektive Bestimmungen, nicht als Stoff jeder Vorstellung, daher sie auch nicht in jeder Vorstellung vorgestellt werden.

priori von der (innern) Erfahrung ab. Allein dieses Afficiertwerden bestimmt von jenem Stoffe nichts als seine Wirklichkeit in jenen Vorstellungen, nicht aber seine eigentümliche Beschaffenheit, dasjenige, was ihn als bestimmten Stoff auszeichnet, was an ihm seinen Gegenständen entspricht. Dieses kann nur in und mit seinen Gegenständen, den Formen der Rezeptivität und Spontaneität bestimmt sein; und wird also nicht erst durch das Wirken der Spontaneität, sondern ist vor demselben im bloßen Vorstellungsvermögen als dessen Beschaffenheit bestimmt. Wie sich denn weder die Rezeptivität ihre Art afficiert zu werden, noch die Spontaneität ihre Art zu affizieren selbst bestimmen können, sondern beides als bestimmt in ihrem Vermögen gegeben, bei jedem Afficiertwerden und Afficieren voraussetzen. Die Formen der Rezeptivität und Spontaneität sind also Gegenstände, durch welche das Afficiertwerden der Rezeptivität von außen und von innen und folglich auch alle äußere und innere Erfahrung allein möglich ist; ihre reinen Vorstellungen hängen also ihren Gegenständen nach schlechterdings von keiner Erfahrung ab; obwohl sie als wirkliche Vorstellungen in Rücksicht auf das Afficiertwerden durch die Spontaneität, das zu ihrem Entstehen als Vorstellungen a priori, von der innern, und in Rücksicht auf den objektiven Stoff, der zur Wirklichkeit der Vorstellungen a posteriori, die ihnen vorhergegangen sein müssen (s. § 38), unentbehrlich ist, auch von der äußern Erfahrung abhängen.

Der scharfsinnige Plattner hat (§ 82 der ä. A. der Aphor.) über die Art, wie sich das Leibnizische und Lockesche System über den Ursprung der Vorstellungen vereinigen ließe, etwas sehr Treffendes gesagt*). „Locke gesteht Grundbestimmungen in der Seele zu, welche die Seele fähig machen, die notwendigen Wahrheiten zu empfinden" (soll doch wohl heißen, sich der Notwendigkeit gewisser Urteile bewußt zu werden?) „Leibniz will Ideeen, aber doch ohne Ideeenbilder. — „Vielleicht sind Leibnizens Ideeen ohne Ideeenbilder, nichts anderes als Lockes Grundbestimmungen." Ich unterschreibe sehr gerne diese Vermutung, die für mich noch mehr als Vermutung ist. Denn zuverlässig haben die beiden genannten großen Männer Wahrheit und nur aus verschiedenen Gesichtspunkten gesehen. Aber eben so gewiß haben beide diese Wahrheit jeder nur aus verschiedenen Gesichtspunkten, und folglich jeder einseitig gesehen. Leibniz bestand darauf, daß jene a priori im Gemüte vor-

*) **Aber in der neuen Ausgabe aus der Abhandlung: „Von der Streitigkeit über die angeborenen Begriffe" wir wissen nicht warum? weggelassen.**

handenen Grundbestimmungen Vorstellungen wären, weil er in der Vorstellung überhaupt den Stoff nicht genug von der Form unterschied; und alles, was im Gemüt vorgeht, Vorstellung nannte. Locke hingegen bestand darauf, daß die Erkenntnis jener Grundbestimmungen schlechterdings von der Erfahrung, dem äußern und innern Afficiertsein abhinge, weil er den Stoff in der Vorstellung nicht genug von den von der Vorstellung unterschiedenen Gegenständen unterschied, und sich daher nicht denken konnte: wie der Stoff von den Vorstellungen jener Grundbestimmungen, vor aller Vorstellung, und folglich vor seinen in der wirklichen Vorstellung vorkommenden Gegenständen, d. h. bevor jene Grundbestimmungen die Rezeptivität afficiert hätten, im Gemüte bestimmt vorhanden sein konnte. Beide Philosophen konnten sich, da sie ihren Begriff von Vorstellung nicht aufs reine gebracht haben, über die unstreitige Wahrheit, die jeder von ihnen im Auge hatte, einander nicht verständigen. In der Vorstellung überhaupt ist etwas von aller Erfahrung Unabhängiges, wofür Leibniz, und etwas von derselben Abhängiges, wofür Locke sich erklärte; aber wie hätten sie darüber einig werden sollen, worin das von der Erfahrung Abhängige, und das Unabhängige bestünde, da sie beide zu untersuchen vernachlässigten, was zur bloßen Vorstellung überhaupt, von der sie keinen bestimmten Begriff hatten, gehörte. Aus dem von mir bestimmten und bisher entwickelten Begriff der Vorstellungen und des Vorstellungsvermögens ergiebt sichs einleuchtend genug: Daß es weder angeborene Vorstellungen gebe, noch daß alle Vorstellungen ohne Unterschied in dem Sinne Erfahrung voraussetzen, als ob der Stoff von allen lediglich durchs Afficiertsein überhaupt oder gar durchs Afficiertsein von außen bestimmt sein müßte.

Sowie sich die Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens überhaupt nur durch den durchgängig bestimmten Begriff der bloßen Vorstellung überhaupt entdecken läßt; so können das sinnliche, das verständige und das vernünftige Vorstellungsvermögen, oder Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, nur aus den bloßen Vorstellungen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft erkannt werden. Wir werden also in den Theorieen der besonderen Vorstellungsvermögen, die Bedeutungen der Worte Empfindung, Gedanken, Anschauung, Begriff und Idee im strengsten Sinne zu bestimmen haben. Da aber alle diese Benennungen auch der Vorstellung überhaupt in gewissen Rücksichten, ob zwar nur in weiterer Bedeutung, beigelegt werden; so müssen

in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt, diese Rücksichten angegeben, und durch eine bestimmte Aufstellung der weitern Bedeutung jener Worte, die Gründe sowohl, als die Grenzen jenes Sprachgebrauchs erörtert werden.

§ 33.

Inwiefern in der Vorstellung überhaupt ein Afficiertwerden der Rezeptivität vorkommen muß, das Afficiertwerden überhaupt aber, (die Veränderung, bei der sich das Gemüt leidend verhält) Empfindung heißt, insofern heißt die Vorstellung überhaupt Empfindung in weiterer Bedeutung des Wortes.

Bei dem unentwickelten Begriffe von der Vorstellung überhaupt blieb zwar der Anteil des Afficiertwerdens an der Vorstellung überhaupt nicht ganz verkannt, aber er wurde von den Sensualphilosophen, welchen alle Vorstellungen bloße Empfindungen waren, viel zu groß, und von den Intellektualphilosophen, welche das Afficiertwerden für bloße Gelegenheitsursache der von der Kraft der Seele hervorgebrachten Vorstellungen ansahen, viel zu klein angegeben.

Inwiefern das Vermögen des Empfindens, (afficiert zu werden) Sinnlichkeit in weiterer Bedeutung des Wortes heißt, insofern kommt jedem Vorstellungsvermögen überhaupt Sinnlichkeit zu; und die Sinnlichkeit in diesem Verstande erniedrigt den Menschen so wenig zum Tiere herab, daß sie ihm vielmehr mit dem höchsten aller erschaffenen Geister gemein sein muß.

§ 34.

Inwiefern in der Vorstellung überhaupt eine Handlung der Spontaneitäi vorkommen muß, die Handlung des Gemüts aber ein Denken, und ihre Wirkung Gedanke in weiterer Bedeutung heißt, insofern heißt die Vorstellung überhaupt Gedanke in weiterer Bedeutung.

Bei dem unentwickelten Begriffe von der Vorstellung überhaupt, blieb zwar der Anteil der Spontaneität an der Vorstellung nicht ganz verkannt; aber er wurde von den Intellektualphilosophen zu groß, und von den Sensualphilosophen viel zu klein angegeben; indem die einen das ganze Vorstellungsvermögen, inwiefern es im Subjekte gegründet ist, in lauter Thätigkeit, die anderen aber seine Thätigkeit in einer bloßen Reaktion auf den Eindruck bestehen ließen.

Inwiefern das thätige Vermögen, von dem sich leidend verhaltenden und mit dem Namen der Sinnlichkeit bezeichneten Vermögen unterschieden wird, heißt es auch das intellektuelle Vermögen, oder der Verstand in weiterer Bedeutung; der also in jedem Vorstellungsver-

mögen, auch dem tierischen, vorhanden sein muß. Der Stoff jeder Vorstellung wird empfunden, die Form gedacht.

§ 35.

Inwiefern die Vorstellung überhaupt ihrem Stoffe nach ein Mannigfaltiges enthalten muß, und durch dieses Mannigfaltige in ihr das Objekt dem Subjekte repräsentiert wird, insofern heißt sie Anschauung in weiterer Bedeutung.

Das Auge schaut an, wenn es, von der Gestalt eines sichtbaren Gegenstandes afficiert, dieselbe dem Gemüte vergegenwärtigt. Auf ähnliche Weise wird durch das die Rezeptivität afficierende und dem Gegenstande entsprechende Mannigfaltige der Vorstellung der Gegenstand, oder vielmehr dasjenige vom Gegenstande, was dem Gemüte durchs Afficieren gegeben ist, und die Form der Vorstellung annehmen konnte, und durch dasselbe der Gegenstand vergegenwärtigt.

§ 36.

Inwiefern die Vorstellung überhaupt ihrer Form nach ein Mannigfaltiges in sich begriffen (zusammengenommen, auf Einheit gebracht) enthält, insofern heißt sie Begriff in weiterer Bedeutung.

Das Wort Begriff charakterisiert die Veränderung im Gemüte, wodurch eine Vorstellung ihrer Form nach entsteht, so bestimmt, daß man dasselbe unter die auffallendsten Beispiele der vielen lehrreichen, und von den Philosophen bisher vernachlässigten Winke ansehen kann, welche der menschliche Geist über die wahre Beschaffenheit seines Wirkens auch schon an dem bloßen Gepräge seiner Gedankenzeichen gegeben hat. Aber keines der verschiedenen für die Vorstellung überhaupt (inwiefern dieselbe aus verschiedenen Gesichtspunkten angesehen wird) durch den Sprachgebrauch bestimmten Worte, wurde zumal von den Leibnizianern mehr gemißbraucht, als das Wort Begriff; welches von ihnen gemeiniglich für Vorstellung überhaupt ohne alle Einschränkung gebraucht wurde, wie sich auch wohl nicht anders von Philosophen vermuten läßt, welche das Vorstellen als eine bloße Handlung einer Kraft und die Vorstellung als Wirkung derselben anzusehen gewohnt waren.

§ 37.

Inwiefern die Vorstellung überhaupt als bloße Vorstellung von allem, was Gegenstand derselben ist, verschieden, und nicht außer dem Vorstellenden vorhanden ist, insofern heißt die Vorstellung überhaupt Idee in weiterer Bedeutung.

Das Wort Idee wird so sehr ohne alle Einschränkung für Vorstellung überhaupt gebraucht, daß es mir wohl nicht an Lesern fehlen wird, welche die eben von mir angegebene Bestimmung seiner weitern Bedeutung für willkürlich erklären dürften. Allein diese belieben zu bedenken, daß es für den Philosophen durchaus keine völlig gleichbedeutenden Worte (Synonyma) geben könne, und daß sich der eigentliche Sinn, in welchem das Wort Idee die Vorstellung überhaupt zu bezeichnen durch den Sprachgebrauch bestimmt ist, bei aller Vernachlässigung, die derselbe auch von unseren besten Schriftstellern erfahren hat, gleichwohl bis auf den heutigen Tag erhalten habe, und bei vielen Gelegenheiten sich deutlich genug offenbare. Das Wort Idee wird vorzugsweise dann gebraucht, wenn man die bloße Vorstellung den Sachen entgegensetzt, und damit etwas bloß im Gemüte Befindliches andeuten will. So sagt man: „Dies ist nur noch Idee;" — „Eine Idee realisieren;" „Die Ideeenwelt u. s. w." Endlich wird die von mir hier aufgestellte weitere Bedeutung des Wortes Idee, durch die in der Folge zu bestimmende engere (mit welcher bei jedem Worte die weitere übereinstimmen muß) gegen alle Bedenklichkeiten gesichert werden.

Und so wäre dann der Sprachgebrauch, der die Worte Empfindung, Gedanke, Anschauung, Begriff und Idee nicht selten für die Vorstellung überhaupt zu gebrauchen erlaubt, ja zuweilen dazu genötigt ist, einerseits gerechtfertigt, andererseits aber in die Grenzen zurückgewiesen, die nicht überschritten werden dürfen, wenn nicht Verwirrung der Begriffe und Vieldeutigkeit des Ausdrucks entstehen soll. Wenn z. B. das Wort Idee in seiner weitern Bedeutung die bloße Vorstellung überhaupt für richtig bezeichnet, so wird es nicht, ohne dem philosophischen Sprachgebrauch Gewalt anzuthun, bei einer sinnlichen Vorstellung z. B. der roten Farbe gebraucht werden können.

Johann Gottlieb Fichte.

Sein Leben und seine Werke.

Ein französischer Schriftsteller hat einmal Fichte den deutschesten unter den großen deutschen Philosophen genannt. Für einen Franzosen zeugt dieser Ausspruch von einer auffallend tiefen und richtigen Fassung deutschen Wesens. In der That war Fichte in Bezug auf seine Weltanschauung trotz der wechselnden Gestalt, in der sie auftrat, wie seinem menschlichen Charakter nach das Urbild eines deutschen Denkers, wenn es erlaubt ist, die über alle Nationalität hinausgehende Philosophie mit einer bestimmten Volkstümlichkeit in Verbindung zu bringen. Warum nicht auch? Sagt man nicht, der Empirismus und die Philosophie der Erfahrung haben von Bacon bis auf die Gegenwart ihre Heimat wesentlich in England? Warum soll man also nicht auch die idealistische Weltauffassung seit Leibniz als das Erbteil der Deutschen bezeichnen? Und wenn es wahr ist, daß Fichte den philosophischen Idealismus bis zu einer niemals wieder erreichten Höhe erhoben hat, was hindert uns, ihn in dieser Beziehung als echtes Prototyp deutscher Denk- und Empfindungsweise anzusehen?

Wer in Fichte das Vorbild deutschen Wesens sieht, kann dieses nicht in dieser oder jener seiner intellektuellen oder moralischen Eigenschaften, also etwa in dem grübelnden Tiefsinn seines Geistes oder in der biedern Geradheit seines Charakters allein suchen, sondern in der ganzen Persönlichkeit des Mannes, aus welcher jeder einzelne von jenen Vorzügen erst entsprang. Bis zu dem Kern dieser Persönlichkeit können wir aber nur dann eindringen, wenn es uns gelingt, einen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus wir alle Seiten seiner so bedeutsamen Thätigkeit, also den Denker, den praktischen Ethiker wie den Patrioten als Ausflüsse seines innersten Wesens begreifen können.

Dieser Quellpunkt, aus welchem alles andere entspringt, ist der ethische Idealismus bei Fichte. Er bildet schon historisch den Ausgangspunkt, von dem Fichtes Philosophieren seinen Anfang nahm.

Denn hatte Kants Philosophie durch die Beschränkung der Giltigkeit des Kausalitätsbegriffs auf die Erscheinungswelt für die theoretische Erkenntnis alle Metaphysik zerstört und den Schwerpunkt dadurch in die Ethik verlegt, daß er die Freiheit als das wahre Noumenon, als das Ewige erklärt, welches aus der über alle Kausalität hinausgehenden intellegiblen Welt herstammt, so knüpfte Fichte hier an, indem er den sittlichen Standpunkt Kants wiederum gewissermaßen ins Metaphysische übersetzte und die hohe, über die Erscheinungswelt hinausgreifende Stellung, die Kant dem sittlichen Ich anwies, dem erkennenden Ich vindicierte. Hatte Kant das sittliche Bewußtsein zum Herrscher und Gesetzgeber der sittlichen Welt erhoben, so legte ihm Fichte zugleich die Kraft bei, auch im Erkennen die Welt aus sich heraus hervorzubringen, d. h. er machte es zur Quelle alles Seins und aller Realität. Während in der Kantischen Erkenntnistheorie die der Außenwelt zu Grunde liegenden Dinge an sich noch dadurch den Stoff zu den Sinnesempfindungen liefern, daß es einer Affektion auf das vorstellende Subjekt bedarf, woraus dann mittels der apriorischen Anschauungsformen eine wirkliche Sinnesempfindung, und in weiterer Linie eine Vorstellung wird: hebt Fichte selbst diesen äußern Anstoß zu den Empfindungen auf, indem er auch den Stoff wie die Form, das äußere Mannigfaltige und wie das dasselbe zur Einheit zusammenfassende innere Prinzip aus dem Subjekt, d. h. aus dem Ich ableitet.

Dieses schöpferische Ich ist das Ursprüngliche, das Erste und das Letzte alles Seins und Werdens. Aber was ist dieses Ich? Man kann nicht sagen eine „Thatsache des Bewußtseins.“ Denn es ist selbst erst die Quelle und das Hervorbringende des Bewußtseins. Es ist auch keine Thatsache, also ein ruhendes Sein, sondern ein Akt, eine Thathandlung, eine ursprüngliche Thätigkeit. Was wir aber unter dem Ich zu verstehen haben, ist nicht das einzelne, empirische Ich, sondern das absolute Ich, welches die produktive Quelle, der Grund aller einzelnen Ichs, alles einzelnen Bewußtseins ist. Der Grund aber, warum das absolute Ich, diese reine, unendliche Thätigkeit alle einzelnen individuellen Ichs erzeugt, ist ein s i t t l i c h e r. Denn das Ich bestimmt das Nicht-Ich, bringt es hervor, damit dasselbe als die Basis, das Objekt der sittlichen Entwickelung der einzelnen Ichs diene. Die Welt, das Nicht-Ich, ist das sinnliche Vehikel, das Material, an welchem die sittliche Aufgabe des Ichs sich erfüllen kann.

Also der Ausgangspunkt und das Ziel dieses Idealismus ist rein sittlicher Natur. Aus dieser Quelle entspringt Alles bei Fichte: seine Erkenntnislehre, seine Rechtsphilosophie, seine Ethik, seine Geschichtsphilo-

sophie. Und als später Fichte seinen ursprünglichen Standpunkt immer mehr und mehr modifizierte, bis er schließlich im „Göttlichen“ und „Absoluten“ seinen Ausgangspunkt nahm, wodurch seine Philosophie einen wesentlich religiösen Charakter erhielt, blieb dennoch in diesen veränderten Inhalt seiner Spekulation so viel von dem sittlichen Idealismus zurück, daß die Fäden, welche seine spätere Weltanschauung mit der frühern verknüpfen, deutlich nachweisbar sind. Zwischen jener ursprünglichen Fichteschen „Gottheit,“ die nichts als die sittliche Weltordnung ist, und dem „Gott“, der in seinen späteren Schriften zum „absoluten“ Urgrund der Welt geworden ist, läßt sich in der Entwickelung Fichtes die Brücke genau erkennen. Ebenso wie der Übergang von dem feurigen Kosmopolitismus des jungen Denkers, der für die französische Revolution Partei ergreift, zum innbrünstigen Patriotismus der „Reden an die deutsche Nation“ ebenfalls nur in einer andern Fassung seines ethischen Idealismus seine Erklärung findet. Wie seine theoretische Weltanschauung, so war auch seine sittliche Lebensauffassung diesem ethischen Idealismus entsprungen. Beide hatten dieselbe Wurzel, oder vielmehr sein ganzes Leben war nur die praktische Bethätigung seiner Philosophie.

Dieses wird sich aus der Darstellung seines Lebens und der Analyse seiner Werke ergeben, die wir in Folgendem in gedrängtester Form zu geben versuchen.

Johann Gottlieb Fichte gehört wie Lessing seiner Geburt nach der sächsischen Lausitz an. Hier wurde er in einem Dorfe Rammenau am 19. Mai 1762 geboren. Wie Immanuel Kant, so entstammte auch Fichte einem schlichten Handwerkerhause. Sein Vater war ein Band- und Leineweber, der seine zahlreiche Familie nur notdürftig ernährte. Der junge Webersohn Johann Gottlieb zeigte schon früh neben einem stillen, in sich gekehrten Wesen eine große geistige Begabung, die sich besonders in einem außerordentlichen Gedächtnis und raschen treffenden Urteil kundgab. Der Pfarrer des Ortes, Namens Diemdorf, der den Knaben liebgewann, ließ ihn sehr oft zu sich kommen, um ihn zu unterrichten. Derselbe war es auch, der einen wohlwollenden sächsischen Edelmann, Freiherrn von Miltitz, auf den Jungen aufmerksam machte, und ihn veranlaßte, sich seiner anzunehmen. So kam er nach Oberau, einem Schlosse des Freiherrn in der Nähe von Meißen, und wir wissen aus späteren Äußerungen, welch gewaltigen Eindruck das burgartige Schloß und der dichtbestandene Park, der eine große Menge stärkster Eichen enthielt, auf die Phantasie des Dorfknaben hervorbrachte. Doch blieb er nicht lange hier, vielmehr gab ihn Herr

von Miltitz dem Pfarrer von Niederau in Pflege, der sich auch dem Unterricht des Knaben unterzog. Nach wenigen Jahren war der kleine Fichte im Lateinischen wie in den Elementargegenständen soweit vorbereitet, daß er 1774 die Fürstenschule zu Pforta beziehen konnte. Diese berühmte, damals noch auf klösterlicher Grundlage und mit sehr strenger Disziplin geleitete Anstalt besuchte Fichte sechs Jahre.

Im Alter von achtzehn Jahren (1780) verließ er Schulpforta, um die Universität Jena zu beziehen. Es war innere Neigung, die ihn zum Studium der Theologie antrieb. Nebenher aber trieb er auch philosophische und insbesondere philologische Studien. Wir wissen aus späteren Äußerungen Fichtes, was ihn allmählich zur Philosophie hinüberzog. Er hatte Dogmatik beim Professor Pezold gehört, dessen Darlegungen über Gottes Eigenschaften, über die Schöpfung der Welt, über die menschliche Freiheit u. s. w. in ihm einen immer größern Zweifel erweckten, je mehr er sich bemüht hatte, die Widersprüche dieser Lehren auszugleichen. Insbesondere war es das Freiheitsproblem (und es ist dies für Fichte in hohem Grade charakteristisch), welches ihn, mitten in den theologischen Studien, nimmer Ruhe ließ. Die Frage, „ob der Mensch frei sein könne, inmitten der notwendigen Kausalverkettung aller übrigen Dinge," war der Ausgangspunkt seines philosophischen Denkens. Neben der Leibniz-Wolffischen Philosophie, welche damals die herrschende auf allen deutschen Universitäten war, beschäftigten ihn aber hauptsächlich die Schriften Spinozas.

Im Jahre 1784 verließ Fichte Jena, um als Hauslehrer bald in dieser, bald in jener adeligen Familie zu fungieren. Drei Jahre hindurch verlebte er so auf verschiedenen Gütern, und bewarb sich dann um eine Predigerstelle, die ihm aber wegen seiner freien Richtung abgeschlagen wurde. Da entschloß er sich, nach der Schweiz zu gehen, sei es, um daselbst dem geistlichen Berufe obzuliegen, oder zunächst eine pädagogische Stelle anzunehmen. Er begab sich nach Zürich, wurde hier mit der Familie des Wagemeisters Rahn bekannt und übernahm die Erziehung von dessen Knaben. In diesem Hause verblieb Fichte zwei Jahre, und er würde hier gewiß noch länger verweilt haben, wenn den 28jährigen Kandidaten nicht der Entschluß erfüllt hätte, endlich eine feste Stellung zu erlangen. Dieser Entschluß wurde noch befestigt durch das innige Verhältnis, in welches er zu der Tochter Rahns, Johanna Maria, seiner späteren Frau, getreten war. Er begab sich nunmehr nach Leipzig in der Hoffnung, hier einen festen Lebensberuf sich gründen zu können.

Hier in Leipzig lernte Fichte einen Studenten kennen, der von ihm in der Kantischen Philosophie unterrichtet zu werden wünschte. Das veranlaßte ihn, sich nunmehr näher mit den Werken Kants vertraut zu machen. Die Wirkung, welche die Weltanschauung des Königsberger Denkers auf Fichte hervorbrachte, war eine außerordentliche. Sehr bemerkenswert sind seine Äußerungen hierüber in einem Briefe an seine Braut, Fräulein Rahn in Zürich, eine Nichte Klopstocks, der vom 5. Sept. 1790 datiert ist: „Ich habe mich durch eine Veranlassung, die ein bloßes Ungefähr schien, ganz dem Studium der Kantischen Philosophie hingegeben, welche dem Geiste eine unbegreifliche Erhebung über alle irdischen Dinge giebt. Ich habe eine edlere Moral angenommen und, anstatt mich mit Dingen außer mir zu beschäftigen, mich mehr mit mir selbst beschäftigt. Dies hat mir eine Ruhe gegeben, die ich noch nie empfunden. Ich habe bei einer schwankenden äußern Lage meine seligsten Tage verlebt. Sage Deinem Vater, wir hätten uns bei unseren Untersuchungen über die Notwendigkeit aller menschlichen Handlungen, so richtig wir auch geschlossen hätten, dennoch geirrt, weil wir aus einem falschen Prinzip disputiert hätten. Ich bin jetzt gänzlich überzeugt, daß der menschliche Wille frei sei und daß nicht Glückseligkeit der Zweck unseres Daseins sei, sondern nur Glückswürdigkeit." Diese Entdeckung hatte für Fichte etwa dieselbe Bedeutung, wie das Erblicken eines Streifens festen Landes durch Columbus nach langem Umherirren auf dem uferlosen Meere. Der menschliche Wille frei trotz der unzerreißbaren Kausalitätsverkettung im gesamten Weltall! Hier ist der Punkt, wo unser Philosoph ansetzt, und von nun ab geht es immer weiter aufwärts bis zu jenen schwindelnden Höhen des Idealismus, die weder vor noch nach ihm ein Anderer erreicht hat.

Die äußeren Verhältnisse Fichtes hatten sich in den letzten Jahren nur wenig geändert; er lebte wesentlich von dem Ertrage des Privatunterrichts, den er erteilte. Unter diesen Umständen und ohne Aussicht in Leipzig eine feste Stellung zu erhalten, kehrte er wieder nach Zürich zurück, fest entschlossen, unter welchen Verhältnissen es auch sei, seine geliebte Braut Johanna Rahn heimzuführen. Doch hatten auch im Rahnschen Hause mittlerweile die Verhältnisse eine sehr ungünstige Wendung genommen. Der Konkurs eines Handlungshauses hatte die Verhältnisse Rahns in Mitleidenschaft gezogen, und so war zunächst an eine Hochzeit noch gar nicht zu denken. Da erhielt Fichte den Antrag, in das Haus des Grafen Plater in Warschau als Erzieher des jungen Grafen einzutreten. Diese materiell günstige Stellung ent-

schloß er sich anzunehmen, und schweren Herzens nahm er von den lieben und teuren Menschen Abschied. Am 7. Juni (1791) traf Fichte in Warschau ein. Welch' eine Figur der etwas unbeholfene philoso-



Johann Gottlieb Fichte.

phische Kandidat aus Deutschland, dessen Französisch freilich auch nicht das beste war, in dem vornehmen polnischen Hause gemacht haben muß, kann man sich denken. Aber Fichte war manches hier so sonderbar,

so fremdartig, so ganz anders wie in Jena und Leipzig, oder gar unter seinen schlichten lieben Schweizer Freunden. Die Gräfin Plater hatte einen nichts weniger als sympathischen Eindruck auf ihn gemacht. „Madame ist eine Frau der großen Welt," heißt es in seinem Tagebuch, „und da ich noch wenig dergleichen gesehen hatte, so konnte es mir nicht fehlen, daß sie mir nicht unausstehlich werden mußte. Sie ist groß, die Augenknochen stehen stark hervor; dabei hat ihr Blick etwas Leidenschaftliches, Gereiztes. Der Ton ihrer Stimme ist stumpf, ohne Silber, wie ich es hier bei mehreren Frauen von Stande bemerkte. Sie stößt mit der Zunge an, ich glaube aus Affektation, redet immer im Kommandierton, rasch, undeutlich, weshalb sie schwer zu verstehen ist. Sie ist nie zu Hause, kommt, redet ein paar Worte, läßt sich von ihrem gehorsamen Manne die Hand küssen und geht. Er ist ein guter, ehrlicher Mann, dick und träge, ein Jaherr." Fichte löste sehr bald das Verhältnis zu dem gräflichen Hause und verließ Warschau, nachdem er noch die Genugthuung gehabt hatte, durch die Vermittelung des Pfarrers der dortigen evangelischen Gemeinde an einem Sonntag daselbst predigen zu können.

Fichte trat nunmehr seine Rückreise nach Deutschland an, und am 1. Juli traf er in Königsberg ein. Sein erster Gedanke war, den hochverehrten Mann zu besuchen, den er bisher nur aus seinen Werken kennen gelernt hatte. Die Aufnahme, die er bei seinem ersten Besuche bei Kant fand, befriedigte ihn nicht sonderlich. Doch wurde der alte Professor später wohlwollender gegen den sächsischen Kandidaten, nachdem dieser ihm ein Manuskript überreicht hatte, das er in den letzten Wochen ausgearbeitet, und dem er den Titel gab: „Kritik aller Offenbarung." In der Folgezeit kam Fichte sehr oft zu Kant, und lernte hier den Freundeskreis kennen, der sich um den alten Philosophen gebildet hatte, wie die Prediger Borowski und Schulz, die Professoren Schmalz und Gensichen, ferner Heinrich Theodor von Schön, den später so berühmt gewordenen liberalen Staatsmann u. a. Durch Borowskis Vermittelung hatte auch Fichte einen Buchhändler gefunden, Hartung, der die Schrift unter (freilich nach damaliger Anschauung) nicht ungünstigen Honorarbedingungen in Verlag nahm. Die Schrift erschien, nachdem der Dekan der theologischen Fakultät die Zensurbewilligung erteilt hatte, im Drucke. Diese Erstlingsarbeit Fichtes, die anonym erschienen war, erregte Aufmerksamkeit und wurde allgemein für ein Werk Kants gehalten, so sehr war sie von Kantischer Denkweise erfüllt und in der Kantischen Sprache geschrieben. Sogar in der „Allgemeinen Litteraturzeitung", dem eigentlichen Organ der

Kantischen Schule, wurde die Arbeit als ein Werk Kants gepriesen „Jeder," hieß es in dieser Rezension, „der nur die kleinsten derjenigen Schriften gelesen, durch welche der Philosoph von Königsberg sich unsterbliche Verdienste um die Menschheit erworben hat, wird sogleich den erhabenen Verfasser jenes Werkes erkennen." Das wurde nun doch dem alten Kant zu arg und er veröffentlichte am 3. Juli 1792 eine Erklärung in der „Allgemeinen Litteraturzeitung", worin er „den aus der Lausitz gebürtigen Kandidaten der Theologie, Herrn Fichte" als den Verfasser jener Schrift anerkannte.

Fichtes „Kritik der Offenbarung" ist im Grunde eine auf Kantischen Prämissen aufgebaute Untersuchung über die Möglichkeit resp. Notwendigkeit einer Offenbarung d. h. einer die Kausalität der Natur durchbrechenden Manifestation Gottes zu Gunsten des sittlichen Heils des Menschengeschlechts. Fichte bejaht die Möglichkeit einer Offenbarung, aber schränkt dieselbe nur auf gewisse Fälle ein. Der Mensch bedürfe zuweilen eines außerordentlichen Antriebes zur Tugend, da der Einfluß des Sittengesetzes auf seinen Willen nicht zu allen Zeiten groß genug sei, um den Sieg über die Macht der Sinne, der Triebe und der Leidenschaften zu erlangen. In solchen Fällen des tiefsten sittlichen Verfalls der Menschheit sei es wohl möglich, daß durch eine außerordentliche Veranstaltung, wie die Offenbarung, das moralische Gefühl wieder in ihr erweckt werde. Aber man muß die geschichtlichen Thatsachen, welche für Wirkungen oder Beweise solcher Offenbarung ausgegeben werden, streng und gewissenhaft prüfen, und Sache der biblischen Kritik sei es, Alles aus diesen vermeintlichen Thatsachen auszuscheiden, was mit dem moralischen Zweck der Offenbarung nicht strikte zusammenhängt oder gar mit ihm im Widerspruch steht.

In den wissenschaftlichen Zeitschriften war nunmehr, nachdem Kant die Autorschaft abgelehnt hatte, ein heftiger Streit für und gegen die Schrift entbrannt. Orthodoxe und Rationalisten, Kantianer und Leibnizianer stritten über den Inhalt derselben. Für Fichte hatte diese ganze Polemik zunächst allerdings die Wirkung, daß sein Name durch ganz Deutschland genannt wurde, was allerdings nicht wenig zur Hebung seines Selbstgefühls beitrug. Aus dem armen Hauslehrer war plötzlich ein berühmter Mann geworden. Es ist nicht ohne einigen rührenden Humor zu sehen, wie Fichte bei jeder Wendung seiner äußeren Verhältnisse sofort an die Heimführung seiner Braut denkt. Die Briefe, die er an die letztere richtet, atmen stolze Zuversicht und freudige Hoffnung. „Im Juni oder Juli," schreibt er am 5. März 1793, „bin ich bei Dir; aber nur als Dein Gatte wünsche ich in die

Mauern von Zürich zu treten. Wird das möglich sein? Deine liebevolle Seele setzt meinen Wünschen gewiß kein Hindernis entgegen; aber ich hoffe, und diese Hoffnung erquickt mich sehr...... Du willst durch mich Dich bilden? Was ich allenfalls Dir geben könnte, bedarfst Du nicht; was Du mir geben sollst, bedarf ich sehr. Gieß, Du gute Seele, eine gehaltene Ruhe in mein stürmendes Herz unter der kalten Stirn, gieß Sanftheit und herzgewinnende Milde in meinen Feuereifer für die Veredelung meines Brudergeschlechts. Ich habe große, glühende Projekte, nicht für mich. Meinen Ehrgeiz (Stolz wäre richtiger) wirst Du begreifen. — Mein Stolz ist der, meinen Platz in der Menschheit durch Thaten zu bezahlen, an meine Existenz in die Ewigkeit hinaus für die Menschheit und die ganze Geisterwelt Folgen zu knüpfen; ob ichs that, braucht keiner zu wissen, wenn es nur geschieht...."

Manche dieser dunkeln Andeutungen werden verständlich werden, wenn man weiß, daß Fichte sich jetzt sehr viel mit Schriften beschäftigte, welche sich auf die revolutionären Bewegungen in Frankreich bezogen. Sein glühender Idealismus gaukelte ihm Träume vor, in denen er sich selbst als großer Reformator seiner Zeit und seines Vaterlandes erschien. In diese Träume mischte sich dann das Bild der fernen Geliebten, die heimzuführen er nun fest entschlossen war. Am 16. Juni langte er in Zürich an, und am 22. Oktober 1793 fand die Hochzeit statt.

Fichte lebte nun im Hause seines Schwiegervaters ein glückliches und befriedigtes Leben; in materieller Beziehung vollkommen unabhängig, im langersehnten Besitz einer geliebten Gattin, in anregendem Umgange und Korrespondenz mit den Schweizer und anderen Freunden, die Seele erfüllt von den großen Ideeen und Ereignissen, die jenseits des Rheins eine neue Geschichtsepoche einleiteten. Fichte, der selbst bisher unter der Not des Lebens und den verzopften Einrichtungen der Gesellschaft gelitten hatte, begrüßte mit Begeisterung eine Staatsumwälzung, welche dazu berufen schien, nicht nur Frankreich, sondern die ganze Menschheit von weltlicher und geistlicher Tyrannei zu befreien. In diesem Sinne veröffentlichte er im August 1793 seine „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution." In dieser wesentlich als Fragment anzusehenden Schrift ist der Gedanke durchgeführt, daß es keine absolut unveränderliche Staatsverfassung geben könne, da eben eine absolut vollkommene sich nie verwirklichen lasse. Jede relativ beste Staatsverfassung müsse daher auch wesentlich das Prinzip innerer Veränderung und Verbesserung in sich tragen. Wenn aber gefragt werde, von

wem diese Verbesserung ausgehen solle, so steht das Recht dazu allen Teilen gleichmäßig zu, welche an dem Staatsvertrage teilhaben. Unter dem Staatsvertrage sei aber nicht zu verstehen ein irgendwann der Zeit nach wirklich abgeschlossener Vertrag (denn gewisse ältere und neuere Gegner dieser Ansicht glauben jene Annahme durch die Bemerkung widerlegen zu können, es lasse sich ein solcher Vertragsabschluß historisch nirgends nachweisen), sondern der Staat selbst sei seiner Idee nach ein Vertragsverhältnis. Je mehr der Staat sich daher entwickele, desto mehr müsse er der Form des Vertrages näher gebracht werden, und diese Form sei eine solche, daß Rechte und Pflichten sich genau entsprechen. Würde man aber die Unveränderlichkeit des Staatsvertrages proklamieren, so involvierte dies die Verletzung eines unveräußerlichen Rechtes, des Rechtes nämlich, einen Vertrag abzuschließen. Da aber der allgemeine Staatszweck die Kultur sei d. h. derjenige Zustand des Menschen, in welchem er immer mehr frei, also nur von seinem reinen Ich abhängig, von seiner Sinnlichkeit aber immer mehr unabhängig werde: so ist damit die moralische Notwendigkeit der Veränderlichkeit der Verfassung erwiesen. Die absolute Monarchie jedoch, welche die unbedingte Selbstbestimmung des Einzelnen beschränkt, mache diesen Zustand vollendeter Kultur unmöglich. Also im Begriffe des Staates, wie im Zwecke desselben liege die Forderung der Veränderlichkeit seiner Verfassung begründet. So hat denn jeder das Recht, nach seiner Überzeugung aus dem Staatsvertrage zu treten und einen neuen zu schließen. Haben Alle oder doch eine überwiegende Mehrheit der Staatsangehörigen diese Überzeugung und den Willen, sie auszuführen, so ist damit die Revolution rechtmäßig geworden.

Hieran schließen sich dann weitere Ausführungen über bevorrechtete Stände im Staate und über das Recht, diese Prärogative, soweit sie den Adel und die Kirche betreffen, aufzuheben.

Die Kühnheit der Sprache und die unerbittliche Schärfe der Beweisführung in dieser Schrift waren geeignet, die Aufmerksamkeit des deutschen Publikums auf ihren Verfasser zu lenken, und obgleich sie anonym erschienen war, so erfuhr man doch sehr bald, daß der Verfasser der „Kritik der Offenbarung" auch der Autor dieser staatsphilosophischen Schrift sei, der sich in demselben Jahre noch eine politische Schrift anschloß, eine Art Manifest, das in Bezug auf die Kühnheit der Sprache die erstere womöglich noch übertraf: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas." Beide Schriften trugen ihm den Namen eines Demokraten ein, durch beide

wurde er einer der geistigen Führer des jüngern aufstrebenden Geschlechts in Deutschland, aber auch zugleich Gegenstand des Mißtrauens und des Hasses seitens der deutschen Regierungen.

Es war daher, wie Goethe selbst gesteht, „ein Entschluß der Kühnheit, ja der Verwogenheit," seitens der Weimarer Regierung, diesen Mann an Stelle des nach Kiel berufenen Reinhold zur außerordentlichen Professur der Philosophie nach Jena zu berufen. Hier wurde der kühne junge Denker insbesondere in den dem Hofe nahestehenden litterarischen Kreisen halb mit neugierigem Interesse, halb mit Mißtrauen empfangen. Der etwas vorsichtige und ängstliche Wieland giebt dieser Empfindung in einem Briefe an Reinhold (vom 27. Juni 1794) in folgender Weise Ausdruck: „Fichte, den ich nun auch persönlich kenne, hat mir sehr wohl gefallen, und ich müßte mich sehr irren, oder er ist einer der scharfsinnigsten und hellsten Köpfe unserer Zeit. Auch in mir hat sein Dicam insigne recens adhuc indictum ore alio eine große Erwartung erweckt. Quid tanto ferat hic promissor hiatu? Ich gestehe aber doch, daß ich nach dem, was ich in einer einzigen Konversation mündlich von ihm gehört habe, zu urteilen, ein System von ihm erwarte, das fortune in der Welt machen, und der angefangenen Revolution in den Köpfen unserer Zeitgenossen mächtig forthelfen dürfte. Wir wollen sehen! Inmittelst soll, wie die Rede geht, seine Anwesenheit in Jena schon große Wirkungen gethan haben; denn es soll sich bereits ein allgemeiner Revolutionsgeist, und eine ziemlich enthusiastische Vorliebe für die Demokratie d. i. für Freiheit und Gleichheit unter der studierenden Jugend daselbst, äußern, eine Art von philosophischem Jakobinismus, der, wenn er dauernd sein sollte, unsere weisen Staatsmänner gelegentlich in nicht geringe Verlegenheiten setzen dürfte ...."

Mit dem Einzug Fichtes in Jena (im Mai begann er seine Vorlesungen für das Sommersemester 1794) fängt ein neuer Abschnitt in dem vielbewegten Leben desselben an. Wie manche Docenten pflegen, hatte er als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen eine kleine Arbeit vorausgeschickt: „Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogen. Philosophie." Zugleich ließ er nicht für die Öffentlichkeit, sondern nur für seine Zuhörer die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" im Druck erscheinen und seinen Zuhörern bogenweise überreichen. Fichtes Vorlesungen fanden eine außerordentliche Teilnahme seitens der Studenten. Er war ein akademischer Redner ganz eigner Art. Ohne durch rhetorische Kunst zu glänzen, verstand er wie kein zweiter durch den gewaltigen Ernst, mit welchem

er den Gegenstand behandelte, die Hörer zu bannen und zu fesseln. Sie fühlten, daß hier nicht eine philosophische Lehre dieser oder jener Art vorgetragen wurde, sondern daß der Vortragende in seiner Lehre seine innerste Seele ihnen enthülle. Die Wirkung seiner Vorträge war mehr erhebend als belehrend, zugleich aber doch auch eigentümlich überzeugend, indem sie durch die Macht der Dialektik eine zwingende Gewalt auf den Hörer ausübten. Was aber auch sonst der Inhalt der Vorlesungen war, allen war gemeinsam jener große ethische Zug, der alle Wissenschaften und alle Philosophie unter dem höheren Gesichtspunkt als Mittel zur sittlichen Vollendung des Menschen erscheinen ließ. Ja so sehr beherrschte diese Tendenz die gesamte akademische Lehrthätigkeit Fichtes, daß er eine Reihe von Vorlesungen hielt, worin er die höhere Aufgabe des Gelehrtenstandes zeichnete, und die er im Jahre 1794 unter dem Titel „Über die Bestimmung des Gelehrten“ publizierte. Hier wird der Gelehrte als der „Erzieher des Menschengeschlechts“ charakterisiert und daher eine Reihe von Forderungen sowohl nach der intellektuellen als sittlichen Seite hin an ihn gestellt, durch deren Erfüllung er in eine so ideale Sphäre gehoben und ihm eine so hohe Stellung innerhalb der Gesellschaft angewiesen wird, wie noch niemals vorher geschehen war. Insbesondere soll die eigene Lebensführung des Gelehrten eine solche sein, daß er der sittlich beste Mensch seines Zeitalters sei und den anderen Ständen als ein Musterbild eines lautern, reinen und der Erforschung der Wahrheit geweihten Lebens voranleuchte.

Aber Fichte blieb nicht bloß bei theoretischen Forderungen. Seine ernste und energische Natur drängte vor allem auf die Realisierung derselben. Wie an manchen anderen Universitäten war auch in Jena damals das Leben der Studenten durch rohe Unsitten und wüstes Treiben auf ein gar sehr niedriges Niveau gesunken. Insbesondere war solches in den landsmannschaftlichen Verbindungen der Fall. Hier war nun eine Reform dringend geboten, und in der That gelang es auch der erhebenden Beredtsamkeit Fichtes, drei dieser Verbindungen zu veranlassen, sich aufzulösen und einen allgemeinen auf sittlich-idealen Prinzipien basierenden Studentenverband ins Leben zu rufen. In engem Zusammenhang hiermit stand das Unternehmen Fichtes, am Sonntag Vormittag vor seinen Studenten moralische Vorlesungen zu halten. Doch mußten diese, obgleich der Andrang zu ihnen sehr groß war, schon nach einigen Wochen auf eine an die Regierung eingereichte Beschwerde des Oberkonsistoriums eingestellt werden. Aber auch jene studentische Reform kam nicht zur Ausführung, da sich derselben man-

nigfache Schwierigkeiten entgegensetzten, bei deren Beseitigung sich die Mißstimmung der Studenten gegen ihren eigenen so hochverehrten Lehrer in einer Weise zeigte, daß Fichte es für geraten hielt, seine Vorlesungen für das Sommersemester 1795 auszusetzen und sich nach dem benachbarten Städtchen Osmannstädt zurückzuziehen. Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß bei diesem Falle, wie bei den Sonntagsvorlesungen unwürdige Denunziationen seiner Feinde im Spiele waren. Brachte doch eine politische Zeitschrift „Eudämonia", welche sich zur Aufgabe gemacht hatte, die besten Männer Deutschlands durch anonyme Verleumdungen politisch-religiöser Art bei den Regierungen zu verdächtigen, jene Sonntagsvorlesungen mit Fichtes Demokratismus und sogar mit der französischen Revolution in Zusammenhang. Einmal wurde geradezu behauptet, „daß die Weltverbesserer durch den Professor Fichte in Jena auf den öffentlichen Gottesdienst der Christen einen förmlichen Angriff zu thun und ihn durch Aufrichtung eines Vernunftgottesdienstes zu stören sich erfrecht hätten."

Zu Osmannstädt, wohin Fichte, wie schon oben bemerkt, sich zurückgezogen hatte, arbeitete er seinen „Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre" aus. Diese sowohl als die bereits erwähnten früheren Bearbeitungen der Wissenschaftslehre bilden den Inhalt des Bd. I der von seinem Sohne J. H. Fichte herausgegebenen „Sämtlichen Werke" unseres Philosophen (Berlin 1845). Mit den drei genannten Schriften hat Fichte die theoretischen Grundlagen seiner Philosophie gelegt. Die übrigen beiden Hauptwerke, welche noch seiner Jenenser Periode angehören: die „Grundlage des Naturrechts" (1796) und das „System der Sittenlehre" (1798), sind Anwendungen der Wissenschaftslehre auf die Rechtsphilosophie und die Ethik.

Ohne Zweifel ging Fichte in seinem Philosophieren von Kant aus. Aber der von diesem begründete Kritizismus litt nach seiner Überzeugung an zwei großen Mängeln, von denen der erste darin bestand, daß er in der Kantischen Philosophie ein einheitliches, oberstes Prinzip vermißte, aus welchem alles menschliche Wissen hätte abgeleitet werden können, der zweite jedoch darin, daß ihm das Verhältnis, in welches Kant die theoretische zur praktischen Philosophie, die Erkenntnistheorie zur Ethik gebracht hatte, sehr ungenügend, lückenhaft, ja widerspruchsvoll erschien. Daher betrachtete es Fichte als die Aufgabe seiner Philosophie, ein höchstes Prinzip zu suchen, welches nicht bloß formale Bedeutung hätte, also eine logische Form sei, welche das von außen gegebene Material zur Einheit gestaltete, sondern welches zugleich eine materiale Natur sei, d. h. welches die produktive Kraft

besäße, den äußern Erkenntnisstoff, das Sein aus sich heraus hervorzubringen und zu schaffen. Dieses oberste Prinzip als die **Grundidee aller menschlichen Erkenntnisse** aufzusuchen, ist die Aufgabe der **Wissenschaftslehre**, d. h. derjenigen Philosophie, welche die Wissenschaft vom menschlichen Wissen darbietet.

Indem also die Wissenschaftslehre dieses höchste Formal- und und Realprinzip alles Wissens aufzusuchen unternimmt, findet sie, daß es, weil das allgemeinste Prinzip, auch in allen unseren Ideeen implicite enthalten sein muß. In jeder Thatsache des Bewußtseins müssen wir also jenes Prinzip finden können. So z. B. wenn wir den Jedermann bekannten logischen Satz A = A prüfen, so giebt Jeder sofort die unmittelbare Gewißheit desselben zu, da er nichts anderes als das Gesetz der Identität ausdrückt. Die zwingende Wahrheit dieses Satzes würde auch nicht alteriert werden, wenn wir von dem Inhalt des A, der hier ganz gleichgültig ist, absehen und statt dessen B oder C setzen würden, also etwa B = B oder C = C. Worin liegt nun aber das Zwingende der Gewißheit dieser Sätze? Offenbar nicht in der Beschaffenheit ihrer Glieder, also des Subjekts und Prädikats, sondern in der Identität der Copula, d. h. des Ausdrucks für jenen Denkakt oder vielmehr in diesem Denkakt selbst, durch welchen unser Bewußtsein ein Urteil d. h. eine geistige Beziehung ausspricht. So also stellt Fichte das **Gesetz der Identität**, welches sich in allen Erfahrungsthatsachen jedes Bewußtseins ausspricht, und diesen hierdurch erst die Kraft der Gewißheit und der Wahrheit giebt, als das **Grundgesetz unseres Bewußtseins** hin. Dieses Grundgesetz ist das Wesen unseres Ich, welches nichts ist, als eine **Thathandlung**, durch welche das Ich sich selbst setzt und durch diese **Selbstsetzung** eben ist. Das Wesen und die Natur seines Seins besteht also in dem Sichselbstsetzen. Das Sichselbstsetzen ist nur innere Selbstthätigkeit: das Ich ist also seinem Wesen nach reine und unendliche Thätigkeit.

Das Ich ist also, insoweit es absolute, unendliche und mit sich selbst identische Thätigkeit ist, nicht nur das oberste Prinzip aller geistigen Thätigkeit, sondern auch, da es an und durch sich selbst existiert, die erste Quelle alles andern: denn alles andere existiert erst infolge der Thätigkeit dieses Ich. So ergiebt sich der erste und oberste Satz der Wissenschaftslehre: „**Das Ich ist schlechthin, weil es ist, und ist schlechthin, was es ist.**“ Dieser Satz ist „die Idee des Ich“, die absolute gewissseste „Idee des Bewußtseins“ und insofern der schlechthin unbedingte Grundsatz alles Wissens.

Aber das Bewußtsein setzt nicht nur sich selbst, sondern es setzt auch seiner Thätigkeit eine andere Thätigkeit entgegen: ein Nicht-Ich, ein Sein. So lautet denn der zweite Satz der Wissenschaftslehre: „Das Ich setzt dem absoluten Ich ein absolutes Nicht-Ich entgegen."

Offenbar ist dieser zweite Satz dem Inhalt nach schon bedingt und abgeleitet, da der Begriff des Nicht-Ich erst aus dem des Ich sich ergiebt, dagegen ist er der Form nach unbedingt; denn auch hier ist das Setzende das absolute Ich.

Doch beide Sätze widersprechen einander: der Begriff des absoluten Ich schließt den des absoluten Nicht-Ich aus; und umgekehrt, wenn wir ein absolutes Nicht-Ich setzen, so ist damit das absolute Ich beschränkt, also in seiner Absolutheit nicht mehr möglich. Jedes der Glieder vernichtet das andere. Es ist also Aufgabe der Wissenschaftslehre, die beiden einander widersprechenden Grundsätze mit einander zu vereinbaren und diejenigen Bedingungen zu finden, unter welchen Ich und Nicht-Ich neben einander bestehen können. Das ist aber nur möglich, wenn wir beide Glieder nicht im absoluten, sondern blos im relativen Sinne nehmen, d. h. wenn wir beide ihrer Absolutheit entkleiden; und so entsteht dann der dritte Satz der Wissenschaftslehre: „Das Ich setzt dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen."

So ergeben sich denn nun drei Grundbegriffe aller Philosophie: die Idee des absoluten Ich, die Idee des absoluten Nicht-Ich und die Idee der gegenseitigen Beschränkung und Bestimmung des Ich und des Nicht-Ich. Aber diese drei Ideeen entsprechen den drei Grundformen alles Denkens: der Position, der Negation und der Limitation, oder anders ausgedrückt: der Thesis, der Antithesis und Synthesis.

Diese drei Grundformen bedingen nun in Fichte's Schriften, soweit diese der ersten Periode angehören, eine durchgängige methodologische Dreiteilung, die mit eiserner logischer Konsequenz durchgeführt ist. Auch in der umfangreichsten seiner Darstellungen der Wissenschaftslehre, in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre", nach welcher wir hier diese gedrängte Analyse geben, ist jene strenge Methode bis ins Einzelne beibehalten. Die ganze Wissenschaftslehre stellt so ein System von Gedanken dar, von denen jeder aufgelöst wird und nach den darin enthaltenen Widersprüchen geprüft ist, aber dadurch, daß diese Widersprüche durch einen höhern Gedanken ver-

mittelt werden, als ein Glied einer großen Kette erscheint, deren Ausgangspunkt aber jene oben entwickelte Idee des Ich ist.

Wird nun der dritte der drei oben entwickelten Hauptgrundsätze der Wissenschaftslehre, also der Satz, daß das Ich und das Nicht-Ich sich gegenseitig beschränken und bestimmen, analysiert, so ergeben sich zwei neue Grundsätze, und zwar erstens: „Das Nicht-Ich bestimmt das Ich, zweitens: „Das Ich bestimmt das Nicht-Ich." Im erstern Falle ist das Ich in Passivität, leidend, im letztern ist es in Aktivität, thätig, d. h. im erstern Falle beschränkt, im letztern Falle unendlich, unbeschränkt. Das beschränkte, endliche Ich nennt Fichte das theoretische; das unbeschränkte, unendliche Ich das praktische. So ergeben sich jene beiden Sätze als die Grundsätze der beiden Hauptteile der Philosophie, der theoretischen Philosophie (Metaphysik) und der praktischen Philosophie (Ethik), oder in Fichtescher Terminologie zu sprechen: die Wissenschaftslehre zerfällt in die Wissenschaft vom theoretischen Ich und in die Wissenschaft vom praktischen Ich.

Die theoretische Philosophie stellt also an die Spitze ihrer Entwickelung den Satz: „Das Nicht-Ich bestimmt das Ich"; und alle übrigen Prinzipien derselben müssen sich aus diesem Grundsatze ableiten lassen. Prüfen wir nun diesen Satz, so enthält er offenbar einen neuen Widersprnch in sich. Denn nach dem ersten oben entwickelten Satze ist das Ich absolut freie Thätigkeit, unendliche Realität und stände also mit dem Satze der theoretischen Philosophie, wonach das Ich leidend ist, in direktem Widerspruch. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen?

Alles existiert nur dadurch, daß es durch den Akt der absoluten Thätigkeit des Ich gesetzt wird. Wenn das Nicht-Ich eine Realität hat, so ist diese nur eine scheinbare und dann auch nichts anderes, als das Produkt einer Thätigkeit des Ich. Das Quantum Realität, welches das Nicht-Ich hat, besitzt es nur soweit, als das Ich dasselbe setzt. Es geschieht gewissermaßen durch einen Akt der Entäußerung eines Teiles seiner Realität, durch welchen das Ich diesen Teil sich entgegensetzt. Unter der Form eines selbständigen, gegenständlichen Wesens, eines Nicht-Ich personifiziert das Ich einen Teil von sich selbst: so ist die Idee des Nicht-Ich nur eine Modifikation der Idee des Ich, und indem das Ich seine absolute Realität begrenzt findet, bildet es sich die Vorstellung eines zweiten, ihm selbst entgegengesetzten Wesens, eines Nicht-Ich, eines äußern Gegenstandes. Aber es sieht

diesen letztern als Ursache dieser Beschränkung seiner eigenen Thätigkeit an.

Doch was wissen wir denn von dieser äußern Welt, von diesem Nicht-Ich? Im Grunde genommen nichts Weiteres als dieses, daß unsere eigene Thätigkeit eine Beschränkung erfahren habe, daß ein Anstoß auf dieselbe geschehen ist. Wir sehen demnach das Nicht-Ich zwar als die Ursache der Beschränkung das Ich an; aber, da die Idee des Nicht-Ich immer wieder vom Ich aus bestimmt wird, so fällt auch jene Beschränkung immer wieder an das Ich selbst. Wenn wir das Ich das Ideale, das Nicht-Ich das Reale nennen wollen, so ist klar, daß das Ideale zugleich real und das Reale zugleich ideal ist: denn beide haben ihren Vereinigungspunkt im absoluten Ich. Dieses letztere aber ist wesentlich das Vermögen oder die Möglichkeit des Bewußtseins; das wirkliche Bewußtsein oder das empirische Ich ist das gemeinsame Resultat aus der unendlichen produktiven Thätigkeit des absoluten Ich und der Gegenwirkung des Nicht-Ich oder des auf das Ich geschehenen Anstoßes.

Auf dieser Basis leitet nun Fichte aus den eben entwickelten Sätzen die Gesamtheit der Vorstellungen, Begriffe und Ideeen ab, welche das Wissen und das geistige Leben des Menschen überhaupt ausmachen. Er ist sich hierbei des prinzipiellen Unterschiedes, ja der Neuheit seines Standpunkts im Unterschiede von den früheren Betrachtungsweisen vollkommen bewußt. Ja, er unterläßt nicht, fortwährend auf diesen Unterschied hinzuweisen. Nach Fichte habe die Wissenschaftslehre die Einseitigkeiten und Irrtümer sowohl des dogmatischen Realismus, als auch des dogmatischen Idealismus, überwunden und stellt ihnen das System des kritischen Idealismus entgegen. Denn während das erstgenannte System alle Veränderungen des Bewußtseins von einer äußern Macht und deren Einwirkung auf die Seele ableitet, welche letztere als ein rein passives und rezeptives Vermögen erklärt wird, leugnet das zweite System die Existenz einer Außenwelt, da ihm alle unsere Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe als bloß innerliche Bewegungen des Ich aus seiner freien, schöpferischen Thätigkeit erscheinen. Aufgabe des dritten Systems, des kritischen Idealismus sei es nun, diese beiden entgegengesetzten Anschauungen zu vermitteln, und zwar durch den Gedanken, daß der gesamte Vorstellungskomplex der Seele weder von Außen in das Ich hineingetragen, noch auch durch eine bloße Selbstbewegung das Ich produziert werde, sondern vielmehr das Ergebnis der von Außen angeregten Selbstthätigkeit des Ich sei.

Insbesondere sind es nun die sogenannten Kategorieen oder Stammbegriffe unseres Vorstellens und Denkens, die Fichte aus den vorangehenden Prämissen herleitet. Dieses gilt vor allem von dem Begriffe der Position, der Negation, der Limitation, ferner der Quantität und Substanzialität, der Causalität und der Wechselwirkung, endlich der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Notwendigkeit.

Greifen wir einige dieser Kategorieen heraus, und sehen wir zu, wie Fichte sie deduziert. Da sind z. B. die Begriffe: Quantität und Substanzialität. Diese ergeben sich aus der Reflexion über die Bestimmung des Ich durch das Nicht-Ich, wobei eine Vergleichung der bestimmten Realität des Ich mit der Idee seiner unendlichen oder absoluten Realität herauskommt, und zwar ergiebt sich die Quantität, sobald sie uns als ein begrenztes Maß der unendlichen Thätigkeit des Ich, die Substanzialität, sobald sie uns als eine zufällige und vorübergehende Modifikation seines einfachen, identischen Wesens erscheint. Ähnlich werden die Kausalität und die Wechselwirkung abgeleitet. Das Ich überträgt einen Teil seiner Thätigkeit auf das Nicht-Ich, d. h. es ist die Ursache der Realität dieses Nicht-Ich; aber andererseits ist das Nicht-Ich auch die Ursache der bestimmten Thätigkeit des Ich und zwar durch den Anstoß, den es der bestimmungslosen Thätigkeit des Ich giebt. So entstehen die Begriffe der Kausalität und der Wechselwirkung.

In ähnlicher Weise werden die sinnlichen Anschauungsformen Raum und Zeit, welche er die Formen der Einbildungskraft nennt, hergeleitet. Diese Einbildungskraft selbst ist nach Fichte ein Vermögen, welches in einer einzigen Auffassung Ich und Nicht-Ich zu verbinden strebt, aber nur dahin gelangt, zwischen beiden zu schweben. Dies kann nun (wie bei der produktiven Einbildungskraft) so geschehen, daß sie auf den äußern Widerstand stößt und denselben als Grenze ihrer Bewegung setzt; oder (wie bei der reproduktiven), daß sie diesen ersten Akt wiederholt, indem sie zugleich auf das Ich selbst reflektiert

Der Verstand nun fixiert bestimmt den Gegenstand. Während die Einbildungskraft nur den Übergang bildet vom Ich zum Nicht-Ich, wird durch einen zweiten Akt der Gegenstand als solcher aufgefaßt und die Übertragung der Realität des Ich auf das Nicht-Ich vollkommen gemacht. Die weiteren Stufen der Selbstentwickelung des Bewußtseins sind die Urteilskraft und die Vernunft. Erstere ist ein Vermögen, welches gewissermaßen zwischen Einbildungskraft und Verstand schwebt, indem es von einem Objekt zum andern übergeht, dieselben mit einander und mit der Idee Ich vergleicht u. s. w.

Die Vernunft endlich, als das Vermögen der Abstraktion, ist das Vermögen, wodurch das Ich gewissermaßen zu sich selbst zurückkehrt, immer wieder seine Thätigkeit in einen einzigen Punkt zusammenzieht und alles, was es durch diese Thätigkeit hervorgebracht, wieder in sich aufnimmt. Sie ist in der Selbstentwickelung des Bewußtseins die höchste Stufe.

Es liegt nahe, Fichtes „Wissenschaftslehre", wie sie in den genannten verschiedenen Bearbeitungen vorliegt, mit Kants „Kritik der reinen Vernunft" zu vergleichen. Beide Werke haben ihrer Zeit großes Aufsehen erregt, um beide sammelte sich eine Schule und beide haben auf die nachfolgende Entwickelung der Philosophie bedeutenden Einfluß geübt. Abgesehen jedoch von der Ähnlichkeit dieser historischen Schicksale haben beide Bücher auch sonst bedeutende gemeinsame Punkte. Beide sind das Produkt einer gewaltigen philosophischen Denkkraft, eines tiefen Spekulationsvermögens, das in der neuen wie in der alten Philosophie wenig seines Gleichen hat. Und doch muß, wenn eine solche abschätzende Vergleichung überhaupt statthaft ist, das Werk Kants als das bedeutendere anerkannt werden. Wenn wir von dem äußern Umfang des in beiden durchgeführten systematischen Aufbaues absehen (keine der verschiedenen Bearbeitungen der Wissenschaftslehre erreicht auch nur den dritten Teil des Umfangs der Vernunftkritik) wird das Fichtesche Werk auch durch Fülle und Mannigfaltigkeit der darin behandelten Probleme von dem Kantischen übertroffen. Aber was Folgerichtigkeit und Konsequenz der Durchführung der Grundgedanken, was die Einheitlichkeit des systematischen Aufbaues betrifft, so möchte doch der „Wissenschaftslehre" der Vorzug zu geben sein.

Fichtes *praktische Philosophie* ist in der „Grundlage des Naturrechts" und in dem „System der Sittenlehre" entwickelt: in beiden Werken aber „nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre". In der That bildet der Ideeengang in den genannten beiden Werken eine unmittelbare Fortsetzung des Ideeengangs in der „Wissenschaftslehre". Wir wollen nun auf diesen unmittelbaren Zusammenhang der ethischen Weltanschauung mit seiner theoretischen, durch einige Bemerkungen hinweisen, ein Zusammenhang, der aber schon in der „Wissenschaftslehre" (im letzten Drittel derselben) begründet wird.

Das theoretische oder erkennende Ich findet seine Grenze und Beschränkung am Nicht-Ich. Dadurch steht es aber im Widerspruch mit dem unendlichen Wesen des absoluten Ichs. Als erkennendes Ich, durch den Gegenstand bestimmt, muß es, weil es absolut ist, alle seine Akte selbst bestimmen, also auch diejenigen, welche in gewisser Hinsicht

die Wirkung eines äußern Gegenstandes zu sein scheinen. Es ist nun die praktische Philosophie, die den Grundsatz aufstellt: „Das Ich bestimmt das Nicht-Ich", d. h. das Ich soll jenes Nicht-Ich, von dem es den Anstoß zur erkennenden Thätigkeit erhielt, durch sich selbst bestimmen. Dieses ist eine Forderung, ein Postulat, da das absolute Ich gar keines Leidens fähig, nur absolute Thätigkeit sein soll. Es muß also als praktisches Ich die Schranke aufheben, die ihm als theoretisches gezogen ist, es muß gewissermaßen das Nicht-Ich wieder (als seine Selbstbeschränkung) in sich aufnehmen. Das ist der Standpunkt der praktischen Vernunft Kants, oder vielmehr die Realisierung der durch dieselbe gestellten Postulate.

Was nötigt aber das Ich, diesen Schritt zu thun? Alles Erkennen geht auf eine Vermittelung des Ich mit dem Nicht-Ich. Aber das Ziel bleibt unerreicht. Und so thut die Vernunft den Machtspruch: Da eine solche Vermittelung des Ich mit dem Nicht-Ich nicht möglich ist, so soll gar kein Nicht-Ich sein, d. h. es soll aufgehoben werden. Es ist also die Insufficienz der theoretischen Erkenntnis, welche zu diesem radikalen Schritt nötigt; und, ähnlich wie bei Kant, kann man sagen: die theoretische Grenze gebiert die Unendlichkeit. Doch das sittliche Sollen bleibt auch nur ein Streben, die Schranken des Nicht-Ich zu überwinden; und dieses Streben ist zwar ein solches, welches auf die Neuschöpfung einer idealen Welt ausgeht, als wenn im Ich alle Realität gesetzt wäre; aber weil es auf Objekte von unendlicher Beschaffenheit geht, bleibt es doch dem Erfolge nach ein endliches. So bleibt es die Signatur aller menschlichen Sittlichkeit, daß das Streben zwar in die Unendlichkeit geht, aber wir können die Unendlichkeit selbst hier nicht erreichen: und so weist dieses Streben auf unsere Bestimmung zu einer ewigen Dauer, also zur Ewigkeit selbst hin.

Eine Ethik, welche auf solchen Grundlagen ruht, muß offenbar den Charakter des Idealen und Erhabenen an sich tragen. Und in der That giebt Fichtes Moralphilosophie in dieser Hinsicht der Kantischen durchaus nichts nach. Vielmehr kann man sagen, daß sie im Vergleich mit derjenigen Kants, etwas Hyperidealisches und Phantastisches an sich hat. Aber sie unterscheidet sich von der Kantischen Ethik in Bezug auf die prinzipielle Ableitung und den systematischen Aufbau der einzelnen Teile. Während bei Kant die „Kritik der praktischen Vernunft" als die unmittelbare Konsequenz der „Kritik der reinen Vernunft" sich an diese anschließt und die „Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre" erst die „Kritik der praktischen Vernunft"

voraussetzen, verfährt Fichte ganz anders. Er deduziert erst in der Rechtslehre den Begriff des Individuums und die Mehrheit der Individuen, als Träger des Rechts, um diese Mehrheit der Rechtsindividuen in der Sittenlehre wieder als Einheit, als höheres sittliches Ganzes herzustellen.

Das endliche Vernunftwesen (der Mensch) muß sich, indem es sich selbst setzt, eine freie Wirksamkeit zuschreiben: so ist schon eine Sinnenwelt als Objekt seiner Wirksamkeit gegeben. Zunächst aber besteht diese Außenwelt in anderen Vernunftwesen: Damit ist eine Mehrheit freier Individuen gesetzt. Aber jede Koexistenz freier Individuen ist ohne ein Rechtsverhältnis nicht denkbar. Und dieses besteht in einer solchen Wirksamkeit, die die Anerkennung der Freiheit der anderen in sich schließt. Hieraus folgert Fichte den höchsten Rechtsgrundsatz: Beschränke deine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen Vernunftwesen, mit denen du zusammenlebst.

In der systematischen Gliederung der Rechtslehre unterscheidet Fichte Urrechte, d. h. solche Rechte, welche dem Vernunftwesen, zukommen, vermöge ihres Anspruchs, innerhalb der Sinnenwelt nur Ursache und niemals Wirkung zu sein. Zu diesen Urrechten gehört das Recht der persönlichen Freiheit und das Eigentumsrecht. Aus den Urrechten, d. h. aus der Vorbeugung der Verletzung derselben, ergeben sich eine zweite Reihe von Rechten: Zwangsrechte, deren Zweck darin besteht, verletzte Rechte wieder herzustellen, nicht bloß äußerlich sondern innerlich, d. h. in dem rechtsverletzenden Subjekte selbst; denn aus der Absicht eines unrechtmäßigen Zwecks muß das Gegenteil des Beabsichtigten hergestellt, der rechtswidrige Wille muß vernichtet werden. Da aber die Festsetzung solcher Zwangsrechte nur durch einen Vertrag geschehen kann, solcher aber nur in einem stattlichen Verband möglich ist, so ist hiermit die Voraussetzung des Staatsrechts gegeben. Dieses schließt nun in sich: einen Staatsbürgervertrag, d. h. einen Vertrag, durch den eine Anzahl von Menschen sich ihre Rechte garantieren, das bürgerliche Gesetz, durch welches der Gesamtwille über alle das gemeinsame Leben der Individuen betreffenden Verhältnisse zum Ausdruck kommt, und die exekutive Gewalt, welche durch den gemeinsamen Willen realisiert wird.

Diesen Grundprinzipien des Vernunftstaates stellt Fichte den gegebenen historischen Staat entgegen. Aufgabe des letztern ist es, sich immer mehr jenem Vernunftideale zu nähern. Den Weg, den der Staat hierbei einzuschlagen habe, zeigt die Politik, welche Fichte als eine Wissenschaft und eine Kunst zugleich auffaßt.

Die Sittenlehre hat eine wesentlich andere Aufgabe als die Rechtslehre. Hatte diese den Zweck, aus den Voraussetzungen der Wissenschaftslehre das Individuum zu konstruieren und diejenigen Institutionen zu schaffen, durch welche die durch die Freiheit anderer begrenzte Freiheit desselben realisiert werden kann, so fällt der Sittenlehre die Aufgabe zu, die Prinzipien festzustellen, durch welche die unendliche Freiheit und die absolute Selbstthätigkeit ohne äußere Schranken sich realisieren, oder vielmehr diese äußere Schranke vernichten kann. Fichte unterscheidet im Menschen zwei Grundtriebe, den einen nach absoluter Selbständigkeit, nach Freiheit um der Freiheit willen (den reinen Trieb), den andern nach Selbsterhaltung (empirischen Trieb, Naturtrieb). Jener hat zum Ziel die Freiheit, dieser den Genuß. Sie stehen zwar scheinbar in Konflikt miteinander, sind aber doch beide einer tiefern gemeinsamen Quelle, ähnlich dem Urtrieb nach Selbstthätigkeit, entsprungen. Die Vereinigung und Versöhnung beider Triebe ist die sittliche Aufgabe des Menschen; aber doch so, daß der Naturtrieb dem Freiheitstrieb untergeordnet wird. Wie muß nun, frägt Fichte, eine sittliche Handlung beschaffen sein, um dieser Forderung zu genügen? Sie muß so sein, daß sie ihrem Stoffe nach sich auf die materielle, äußere Welt bezieht, aber ihrer Form nach, auf eine Befreiung von dieser Welt ausgeht. Fichte stellt sich hierdurch zwischen zwei extreme ethische Anschauungen, die er beide bekämpft. Weder die ganz sinnliche, nur die Befriedigung des Naturtriebs intendierende Moral, noch diejenige, welche asketisch diese materielle Welt ganz ignoriert, sei richtig. Das wahre Prinzip ergebe sich aus der Verschmelzung beider. Aber, wie schon oben bemerkt, der Endzweck alles sittlichen Handelns ist in dieser Sinnenwelt unerreichbar, — er liegt in der Unendlichkeit.

Auf diesen Prinzipien hat dann Fichte seine Morallehre in sehr detaillierter Weise durchgeführt und zwar sowohl die Sittenlehre im engern Sinne, als auch die sogenannte Pflichtenlehre.

Die Religionsphilosophie hat Fichte in systematischer Weise und im Zusammenhange mit den Prinzipien der Wissenschaftslehre nicht bearbeitet. Vielmehr sind wir in Bezug auf seine religiösen Anschauungen während dieser ersten Periode auf einen Aufsatz angewiesen, den er 1798 in dem von ihm und Professor Niethammer herausgegebenen „Philosophischen Journal“ veröffentlichte: „Über den Grund des Glaubens an eine göttliche Weltregierung.“ Der Kern in dem Gedankengange dieser Abhandlung ist in den Worten enthalten: „Die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott,

wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung heraus zu gehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen." Dieser Grundgedanke ist in dem Aufsatze, der nur als Einleitung zu der Abhandlung von Forberg, damals Rektor der gelehrten Schule in Saalfeld: „Entwickelung der Begriffs-Religion" gedient hatte, nach der moralischen Seite hin ausgeführt.

Bei der außerordentlichen Wichtigkeit, die jener Aufsatz für Fichtes äußere Lebensschicksale und für seine weitere philosophische Entwickelung gewonnen hat, ist es angezeigt, eine gedrängte Analyse seines Inhalts zu geben. Also: „Gott ist die moralische Weltordnung." Wie gelangt Fichte von den Voraussetzungen der Wissenschaftslehre zu diesem Resultat? Er wirft zunächst die Frage auf: Wie kommt der Mensch zu dem Glauben an eine moralische Weltordnung? Die Gegebenheit dieses Glaubens steht als universelle Thatsache in der menschlichen Vernunft um so sicherer fest, als er mit dem Höchsten und Unbedingtesten im Menschen, mit dem unbedingten Bewußtsein der Pflicht, aufs innigste verknüpft ist. Von der Sinnenwelt aus giebt es keinen Weg, um die Existenz dieses Glaubens zu erklären. Denn mag man wie die Empiriker die Sinnenwelt nur als eine durch Kausalität verknüpfte Mannigfaltigkeit von Einzelungen, oder wie Idealisten nur als den äußern Wiederschein der innern Thätigkeit des Bewußtseins ansehen, in keinem von beiden Fällen liegt ein Grund, ein moralisches Prinzip in ihr anzunehmen. Erst durch den Begriff einer übersinnlichen Welt wird jener Glaube begründet, und zwar, indem wir durch die beiden unmittelbaren Thatsachen des Bewußtseins, daß wir uns einerseits schlechthin frei finden von dem Einflusse der Sinnenwelt und daß wir uns andererseits durch den übersinnlichen Zweck gebunden sehen, genötigt sind, diesen letztern Zweck zum Prinzip unseres Handelns zu machen; Dadurch setzen wir die Realisierung dieses Zweckes als möglich. Die Überzeugung von der moralischen Bestimmung geht also schon aus einer Art Glauben hervor, aus dem Glauben von der Möglichkeit der Realisierung derselben. Was ist die Welt? fragt Fichte. Die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unserer innern Thätigkeit als Intelligenz: dieses allerdings innerhalb gewisser Schranken. Aber diese Schranken sind der Grund deines Glaubens an die Realität der Welt. Diese ist der Boden, auf dem sich unsere

moralische Thätigkeit abzuspielen hat, aber ein solcher, daß er durch dieselbe aufgehoben wird.

Was nun Fichtes Polemik gegen die Annahme einer Persönlichkeit Gottes betrifft, so sieht er gar keinen Grund ein, warum man das unendlich ordnende sittliche Prinzip der Welt als ein besonderes mit Bewußtsein begabtes Wesen sich denken soll. Jeder Begriff der Persönlichkeit ist notwendig mit dem Begriff der Beschränkung und der Endlichkeit verknüpft. Eine Personifizierung Gottes ist eine Verendlichung desselben, und doch legt man das Hauptgewicht (wie alle Religionen dies thun) auf diese Personifizierung. Aber die Gottheit ist als moralische Weltordnung keine bloße tote Ordnung, d. h. ihr Wesen besteht nicht in der formellen Anordnung, Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit der Dinge. Vielmehr ist sie lauter unendliches Bewußtsein und Intelligenz. Fichte erklärt es auch für unmöglich, dieses „Intelligente in einen Begriff zu fassen und zu beschreiben". In einem Briefe an Reinhold, der aus dieser Zeit stammt, wird der Unbegreiflichkeit Gottes noch ein prägnanterer Ausdruck gegeben: Der Ausdruck „Bewußtsein Gottes möchte noch hingehen. Wir müssen einen Zusammenhang des göttlichen mit unserm Wissen annehmen, den wir nicht füglich anders, denn ein Wissen der Materie nach denken können, nur nicht der Form unseres discursiven Bewußtseins nach. Nur das Letztere leugnete ich und werde es leugnen, so lange ich meiner Vernunft mächtig bin."

In diesen letzten Worten deutet Fichte auf den Konflikt hin, in den er infolge der Veröffentlichung der genannten Abhandlung mit dem Konsistorium, mit der Fakultät und mit der Regierung geraten, und welcher schließlich seinen Fortgang von Jena zur Folge hatte. Dieser „Atheismusstreit", der nicht der erste Fall war, wo die kirchliche Hierarchie der freien wissenschaftlichen Forschung Fesseln anzulegen versuchte, war freilich nicht ohne Fichtes eignes Verschulden bis zu dieser Schärfe gediehen. Die Ursachen und der Verlauf des Konflikts waren in Kürze folgende:

Ein Jahr nach Veröffentlichung jener Abhandlung war eine anonyme Flugschrift erschienen: „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergschen Atheismus", in der es auf nichts als eine ziemlich offene Denunziation beider Männer hinauslief. Als ihr Verfasser wurde ein Dr. Gabler in Altdorf, ein sonst wissenschaftlich gebildeter Theologe, genannt. Auf Grund dieser Schrift verfügte die durch das Oberkonsistorium zu Dresden veranlaßte kursächsische Regierung, daß das Niethammer'sche

Journal mit jenen Aufsätzen verboten wurde. Dann folgte ein Requisitionsschreiben derselben Regierung an die Erhalter der Universität Jena, worin Fichte des „gröbsten Atheismus" beschuldigt wurde und eine Bestrafung desselben verlangt wurde. Ähnliche Aufforderungen ergingen von Dresden auch an andere Regierungen deutscher protestantischer Staaten, von denen allerdings Hannover durch ein besonderes Edikt diesem Ansuchen entsprach. Preußen lehnte halb und halb ab. Wenigstens wollte es zuvor das Gutachten seines Oberkonsistoriums einholen.

Fichtes Antwort hierauf war seine „Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus", die er im Januar 1799 dem Herzoge von Weimar mit einem Begleitschretben überreichte, daß er nicht als Staatsdiener vor seiner Behörde sich rechtfertigen, sondern als freier Mann der Wissenschaft das Urteil des Publikums berichtigen wolle. Die durchaus sachlichen Entwickelungen der Appellation waren indes in einer so stolzen, selbstbewuß-Sprache vorgetragen, daß diese Verteidigung zu einer Art Anklage gegen seine Ankläger wurde, die Fichte des religiösen Obscurantismus beschuldigte. Natürlich mußte diese unerschrockene und offene Art Fichte's vielen ungelegen kommen. Ja seine Gegner legten sie als Hohn und Herausforderung aus. Vergeblich bemühte sich Schilder durch persönliche Verwendung beim Herzog für Fichte. Goethes Verhalten in dieser Sache war mindestens zweifelhaft. Nach seiner Art, die Dinge anzusehen, hat er es höchlichst dem Philosophen verdacht, sich überhaupt „über Gott und göttliche Dinge" ausgelassen zu haben, „über die man freilich besser ein tiefes Stillschweigen beobachtet."

Aus dieser rein defensiven Stellung trat indes Fichte thatsächlich heraus durch ein Schreiben, welches er auf Veranlassung seiner Kollegen, des Theologen Paulus an den Minister Voigt richtete, und worin er sagte, daß er einem etwaigen „öffentlichen" Verweis, der ihm in Aussicht gestellt war, sich nicht fügen und lieber auf seine Stellung verzichten werde. Obwohl dieser Brief an Voigt rein privater Natur war, wurde er seitens der Regierung doch als öffentliches Aktenstück behandelt, und Fichte erhielt nicht nur den Verweis; sondern seine Drohung, den Abschied nehmen zu wollen, wurde nunmehr als ein Abschiedsgesuch angesehen und ihm die Entlassung erteilt. Eine Petition der Studenten zu Gunsten des verehrten Lehrers blieb erfolglos. Fichte verließ Jena und traf im Juli 1799 in Berlin ein.

Seine Ankunft in der preußischen Hauptstadt hatte hier zuerst einige Verwunderung, ja sogar Mißtrauen erweckt, da man ihn für

einen geheimen „Jacobiner" hielt und im Einverständnis und in Beziehungen mit den revolutionären Führern in Frankreich glaubte. Die Erlaubnis zu dauerndem Aufenthalt wurde jedenfalls von der Entscheidung des Königs abhängig gemacht. Dieser aber sprach die denkwürdigen Worte: „Ist Fichte ein so ruhiger Bürger, ist er so fern von allen gefährlichen Verbindungen, wie Ich vernehme, so gestatte ich ihm gern den Aufenthalt in meinen Staaten. Über seine religiösen Grundsätze zu entscheiden, kommt dem Staate nicht zu." Diese Entscheidung wurde Fichte zugestellt und der Kabinetsrat Beyme, der sie ihm übermittelte, fügte hinzu, daß man es sich zur Ehre und zum Vergnügen schätzen werde, wenn ein so berühmter Mann seinen dauernden Aufenthalt in Berlin zu nehmen entschlossen sei. Fichte trat nun (nach seiner Übersiedelung nach Berlin) in Beziehung zu den Schlegels, zu Tieck, Woltermann, Schleiermacher, Zeune, Bernhardi, Varnhagen, Chamisso, Hufeland u. a., und im Umgange mit diesen Männern, (viel verkehrte er auch in dem geselligen Hause des Buchhändlers Unger) vollzog sich allmählich eine vollkommene Umwandlung in Fichte's Anschauungen.

Schon die erste Schrift, die er hier in Berlin verfaßte und welche zu Neujahr 1800 erschien: „Die Bestimmung des Menschen", zeigt die Spuren dieses Einflusses seiner neuer Freunde. Dieses Werk, in dialogischer Form gehalten, ist wohl das populärste unter seinen philosophischen Arbeiten. Es zerfällt in drei Teile: „Zweifel", „Wissen" und „Glauben" und die warme, schwungvolle und bilderreiche Sprache, in der hier Fichte seinen transcendentalen Idealismus vorträgt, haben dazu beigetragen, dasselbe zu einer sehr beliebten Lektüre zu machen. „Es sollte anziehen und erwärmen" sagt Fichte in der Vorrede, „und den Lehrer kräftig von der Sinnlichkeit zum Übersinnlichen fortreißen." In demselben Jahre noch ließ Fichte seinen „Geschlossenen Handelsstaat" (dem preußischen Staatsminister von Struensee gewidmet) erscheinen. Er bezeichnete diese Schrift als „Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik."

Diese Schrift ist in hohem Grade charakteristisch für ihren Verfasser wie für das Studium seiner innern Entwickelung um den Anfang des Jahrhunderts. Als Fichte acht Jahre früher seine „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" schrieb, war er Freidenker, Republikaner und glühender Bewunderer der Führer der französischer Revolution; er war aber in erster Linie zugleich Kosmopolit, dessen Intentionen nicht auf diesen oder jenen Staat, auf diese oder jene Nation, sondern die

„Menschheit“ gingen. Ein ganz anderer ist er aber schon im „Geschlossenen Handelsstaat“. Das nationale partikular-staatliche Element tritt unzweifelhaft stark in den Vordergrund, ja es beherrscht den Gedankengang des Werkes derart, daß er am Schlusse gewissermaßen sich erinnert, daß es außer dem Staate und der Nation noch andere Staaten und Nationen giebt, welche unter analogen Lebensbedingungen existieren, daß also die Knüpfung eines zusammenhaltenden Bandes, welches die materiellen und idealen Interessen der Völker verknüpft, der Natur des Menschen entspricht. Das Unausführbare, Utopistische, das der Grundgedanke des „Geschlossenen Handelsstaates“ hat, sah Fichte nicht ein.

Fichtes Werk zerfällt in drei Teile, von denen der erste in sechs Kapiteln eine summarische grundlegende Entwickelung der rechtsphilosophischen Prinzipien giebt und dann die Anwendung derselben auf die Wirtschaftsverhältnisse unternimmt.

Hatte Fichte im „Naturrecht“ die Aufgabe des Staates vorzugsweise im „Rechtsschutz“ gefunden, so ging er schon in demselben Werke über den bloßen Schutz der „Urrechte“ vielfach hinaus, indem er die Aufgaben des Staates dahin erweiterte, daß er meinte, die Funktionen desselben beständen neben der Wahrung der Rechte auch in der Wahrung des Eigentums und zwar nicht bloß im Sinne des Eigentumsschutzes, sondern auch der Eigentumsvermehrung. Das ist der sozialistische Zug in Fichte's Staatsphilosophie. Dieser Zug tritt nun im „Geschlossenen Handelsstaat“ noch kräftiger hervor.

Der zweite Teil ist wesentlich eine Kritik des internationalen Verkehrs, wie er sich zu Fichtes Zeit entwickelt hatte. Er will hier die nachteiligen politischen und sittlichen Konsequenzen aufweisen, die das bisherige System des freien internationalen Verkehrs gehabt haben soll: eine Kritik, der man eine gewisse Schärfe nicht absprechin kann.

Im dritten Buch endlich, kommt dann Fichte zu „entscheidenden Maßregeln“, um den „Geschlossenen Handelsstaat“ als den wirtschaftlichen Ausdruck und die bürgerliche Form des „Vernunftstaats“ zu realisieren. Welches sind diese Maßregeln? Die Abschließung des Staates vom Auslande. „Aller Verkehr mit dem Auslande muß dem Unterthan verboten sein und unmöglich gemacht werden.“ Zu welchem Zwecke? „Weil sonst die Regierung den Preis der Ware festsetzen und garantieren kann“ .... „Sie soll ihren Unterthanen den Absatz ihrer Produkte und Fabrikate und den gebührenden Preis derselben garantieren. Wie kann sie das, wenn sie in das Ausland verkaufen, dessen Verhältnis zu der Ware der Unterthanen sie nicht zu über-

sehen noch zu ordnen vermag?" Vom Standpunkt der heutigen Weltwirtschaft aus angesehen, sinkt offenbar dieser Vorschlag zu dem Werte einer reinen Utopie herab.

Doch hat diese Abschließung der Nationen von einander eine notwendig wirtschaftliche Voraussetzung, die Fichte mit folgenden Worten bezeichnet: „Alles in den Händen der Bürger befindliche Weltgeld, d. h. Gold und Silber ist außer Umlauf zu bringen und gegen ein neues Landesgeld, d. h. welches nur im Lande gelte, in ihm aber ausschließend gelte, umzusetzen." Fichte zählt dann die Erfordernisse auf, die das neue Geld besitzen soll. Unter Anderm „soll es sich auch der Einbildungskraft empfehlen." „Es soll schön in die Augen fallen: denn was glänzt und schimmert, davon glaubt man um so eher, daß es großen Wert habe." Eine notwendige Maßregel wäre auch die, daß die Regierung sich des ganzen Aktiv- und Passivhandels mit dem Auslande bemächtige. Wie dies geschehen soll, dazu giebt Fichte im ersten Kapitel des dritten Buches eine detaillierte Anweisung. Der Zweck dieser Maßregel ist, „den Handel mit dem Auslande periodisch zu vermindern und ihn nach einer bestimmten Zeit ganz aufhören zu lassen." Daher soll die Regierung dafür sorgen, daß mit jedem Jahre die Einfuhr aus dem Auslande und die Ausfuhr aus dem Inlande sich vermindern.

Daß unser Staatsphilosoph von diesen Maßregeln nicht minder höchste Steigerung des Nationalreichtums als Erhöhung der Nationalkraft in technischer und künstlerischer Hinsicht sich verspricht, versteht sich von selbst. Auch in technischer Beziehung soll das System in Anwendung kommen. Er verspricht sich aber auch noch weiter manche andere patriotische Konsequenz. „Es ist klar, sagte er, daß unter einer so geschlossenen Nation, deren Mitglieder nur untereinander selbst und äußerst wenig mit Fremden leben, die ihre besondere Lebensart, Einrichtungen und Sitten durch jene Maßregeln erhält, die ihr Vaterland und alles Vaterländische mit Anhänglichkeit liebt, sehr bald ein hoher Grad der Nationalehre und ein scharf bestimmter Nationalcharakter entstehen werde. Sie wird eine durchaus neue Nation."

Eine Internationalität will Fichte nur für das Gebiet der Wissenschaft, aber auch der Litteratur und Kunst hergestellt und gewahrt wissen. „Sie ist das wahrhaft Einende für alle Völker der Erde." Es giebt nichts, das allen Unterschied der Lage und der Völker rein aufhebe und bloß und lediglich dem Menschen als solchem,

nicht aber dem Bürger angehöre, außer der Wissenschaft. Durch diese aber, auch nur durch sie werden und sollen die Menschen fortdauernd zusammenhängen, nachdem für alles Übrige ihre Absonderung in Völker vollendet ist. Nur diese bleibt ihr Gemeinbesitz, nachdem sie alles Übrige unter sich geteilt haben. Diesen Zusammenhang wird kein geschlossener Staat aufheben; er wird ihn vielmehr begünstigen, da die Bereicherung der Wissenschaft durch die vereinigte Kraft des Menschengeschlechts sogar seine abgesonderten, irdischen Zwecke befördert. Die Schätze der Litteratur des Auslands werden durch besoldete Akademieen eingeführt und gegen die des Inlandes ausgetauscht werden."

Als der eigentliche Wendepunkt in der philosophischen Entwickelung Fichtes ist das Jahr 1801 anzusehen, wo er eine „Darstellung der Wissenschaftslehre" (zuerst bekannt gemacht in den „Sämtlichen Werken" Bd. II) verfaßte, welche ihren Ausgangspunkt nicht mehr vom „Ich" und „Nicht-Ich" nahm, sondern wo der Begriff des „absoluten Wissens" an die Spitze gestellt wird: Hiermit hat der transscendentale Idealismus eine wesentliche Umwandlung erfahren. Die Konsequenzen dieser innern Wandlung zeigen sich auch in den nun folgenden Werken Fichtes, welche dem Inhalt seiner letzten Schriftstellerperiode angehören: die „Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", die er im Winter 1805—6 zu Berlin hielt, die Schrift „Über das Wesen der Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit", die „Anweisungen zum seligen Leben" (1806), die „Reden an die deutsche Nation", welche er an den Sonntagen des Winters 1807 im Akademiesaale zu Berlin hielt, endlich seine im Sommersemester 1813 zu Berlin gehaltenen Vorlesungen: „Über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche." Diese letzteren wurden erst nach seinem Tode 1820 von seinem Sohne J. H. Fichte veröffentlicht. Außerdem sind es eine Reihe anderer Schriften, nicht minder eine Reihe von Briefen aus den Jahren 1804—10 (insbesondere an Fr. Heinr. Jacobi) die noch den Standpunkt dieser seiner letzten Periode vertreten. Alle diese Schriften haben einen tief religiösen, vielfach auch mystischen Untergrund. Vergeblich suchen wir hier die nüchterne Strenge und logische Konsequenz und Klarheit seiner früheren Werke. Aber was ihnen in dieser Beziehung abgeht, ersetzen sie durch außerordentliche stilistische Vorzüge. In ihnen waltet eine Kraft des Ausdrucks, ein Schwung der Sprache, daß man manche Partieen in diesen Schriften zu dem Schönsten zählen kann, was in deutscher Prosa je geschrieben worden ist.

Wir müssen uns eine eingehende Inhaltsanalyse der genannten Werke versagen und begnügen uns mit einer kurzen Charakteristik derselben. „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" sind eigentlich eine Schilderung des Geistes seiner Zeit aus weltgeschichtlichem Gesichtspunkte, gehen aber allmählich über in eine philosophische Konstruktion der Weltgeschichte selbst. Er sieht in der Weltgeschichte die Realisierung eines großen Plans, den die Vorsehung mit dem Menschengeschlechte auf Erden beabsichtigt. Soweit sich dieser Plan wissenschaftlich erkennen lasse, sieht Fichte in ihm zunächst zwei Momente, erstens einen notwendigen, kausal verbundenen Gang der Ereignisse und zweitens eine stetig fortschreitende Vollkommenheit der menschlichen Verhältnisse. Die Weltgeschichte ist aber auch selbst nur Entfaltung der Idee, d. h. das treibende Motiv derselben ist die opfervolle Hingabe an das Allgemeine trotz des scheinbaren Gegenteils, d. h. trotzdem daß der Egoismus das eigentliche Agens alles geschichtlichen Thuns zu sein scheint. Das Ziel der Weltgeschichte ist nicht die Freiheit, sondern die Realisierung der Vernunft durch Freiheit. Der äußere Gang der Geschichte stellt sich uns als ein permanenter Kampf zwischen der Natur und der Vernunft dar, und die einzelnen Siege der letztern über die erstere bezeichnen die einzelnen Stadien weltgeschichtlicher Entwickelung. Fichte unterscheidet fünf derartige Stadien. Doch warnt er vor der Ansicht, als ob man nun auch dieselben in ihrer Aufeinanderfolge so klar und unzweideutig geschichtlich nachweisen könne. Vielfach kreuzen sich dieselben, oder laufen gar zum Teil nebeneinander her. Von den fünf Perioden der Geschichte der Menschheit charakterisiert sich die erste wesentlich durch die Herrschaft des Vernunftinstinkts: es ist dies der Stand der Unschuld des Menschen. In der zweiten verwandelt sich der Instinkt in eine äußere Autorität, die mit der ganzen zwingenden Macht auf dem Menschengeschlecht lastet. Diese Autorität ist sowohl eine kirchliche, als staatliche. Die dritte charakterisirt sich als die der allmählichen Befreiung von der Autorität und dem Vernunftinstinkte. War die vorangehende Periode die der beginnenden Sünde, so nennt Fichte diese dritte die Epoche der völligen Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit und der vollendeten Sündhaftigkeit. Die vierte ist das Zeitalter der Vernunftwissenschaft der Anerkennung der Wahrheit als das höchste: es ist dies die Periode der beginnenden Rechtfertigung. Endlich ist die fünfte Epoche die der Vernunftkunst, wo die Wahrheit in dem Aufbau von Institutionen und Gesellschaftseinrichtungen realisiert sein wird, wo die wissenschaftliche Wahrheit mit der bezaubernden Macht des Schönen

eine innere Läuterung und Heiligung des Menschengeschlechts vollziehen wird.

Im Jahre 1805 wurde Fichte eine Professur angetragen an der Universität Erlangen. Er nahm dieselbe an mit der gewährten Vergünstigung, daß er dort nur während des Sommersemesters lese, während er im Winter in Berlin seine freien Vorträge fortsetzen könnte. Aus zu Erlangen gehaltenen Sommervorlesungen ist nun das schon oben erwähnte Buch „Über das Wesen des Gelehrten" entstanden. Es ist dies wohl die höchste und idealste Auffassung, welche man je von dem Berufe und den Aufgaben des Gelehrtenstandes gehabt hat. Ein Gelehrter ist nach Fichte derjenige, welcher von der Idee in irgend einer ihrer Gestalten ergriffen, diese in der Welt praktisch einzuführen oder sie theoretisch darzustellen berufen sei. Das Wesen der „Idee" ist auf diesem spätern Standpunkt Fichtes nichts anderes als das absolut weltgestaltende Prinzip als die ewige Offenbarung Gottes, wie sie im individuellen Bewußtsein besondere Gestalt annimmt. Ähnlich wie Plato die Philosophen, stellt Fichte die Gelehrten in diesem Sinne neben den Stand der Herrschenden und Regierenden, also neben den Regenten, Gesetzgeber und Staatsmann.

In der „Anweisung zum seligen Leben", welches Werk aus den im Winter 1806 zu Berlin gehaltenen Vorlesungen hervorging, ist der religiös-mystische Standpunkt nunmehr vollkommen zum Durchbruch gekommen. Denn vielfach erscheint hier schon der Mensch nur als das Instrument, dessen sich das in ihm wohnende göttliche Leben bedient, um zur Manifestation zu gelangen. Auch diese durchaus populäre Schrift ist mit einem Feuer der Empfindung, mit einer Inbrunst geschrieben, die wahrhaft überwältigend und hinreißend wirken.

Daß Fichte in dem letztgenannten Werke sich schon stark dem Standpunkt der Glaubensphilosophie Jacobis näherte, fühlte er selbst und scheut sich auch nicht, es einzugestehen. Bei Gelegenheit der Übersendung dieser Schriften an Jacobi schreibt er diesem am 8. Mai 1806: „Ich glaube, daß wir beide nunmehr einig sein werden, indem wenn ich mich nicht ganz irre, dies gerade dasjenige ist, was Sie immer angestrebt haben. Sie forderten immer und mit Recht von der Spekulation, daß sie das Dasein erkläre, versteht sich aus dem Sein, und also, daß der Widerspruch zwischen den beiden gehoben werde."

In vollem Zusammenhange spricht sich Fichte über die Prinzipien seiner nunmehrigen Spekulation in einem spätern Briefe an Jacobi (vom 3. Mai 1810) aus. Der Wortlaut dieses wichtigen Schreibens ist (nach Weglassung einiger rein persönlicher Momente) folgender:

„Meine Philosophie begreift zwar weder Gott selbst, noch dasjenige, was ich Schöpfung nennen würde, wenn ich dieses Wortes mich bedienen müßte; die letztere ist ihr ein absolutes Faktum: — und dieses nicht zwar, als ob in Gott oder jenem Faktum etwas läge, das dem Begreifen positiv zuwider wäre, sondern weil das Faktum des Begreifens Gott und seine absolute Erscheinung voraussetzt und das Begreifen innerhalb seines faktischen Seins nicht die Wurzel seines Seins vernichten kann. Aber die Vereinigung von Naturnotwendigkeit und Freiheit in einem begreift nicht sowohl diese Philosophie, da sie vielmehr die Nichtigkeit der ganzen Unterscheidung und des vermeinten Widerstreits deutlich begreift und darlegt, indem sie das eine Glied des Gegensatzes ganz aufhebt.

Ein Widerstreit könnte entstehen nur unter der Voraussetzung, daß man beiden, der Freiheit sowie der Naturnotwendigkeit, die gleiche Realität zuschriebe. Die Wissenschaftslehre (d. h. diejenige nach der Bearbeitung vom Jahre 1810) ist weit davon entfernt, diese Voraussetzung zuzugeben.

Nur das absolute Schema Gottes, sowie es ist, schlechthin durch das bloße Erscheinen Gottes, ist nach ihr das Reale in der Erscheinung. Dieses ist schlechthin wie es ist, durch sich selbst, ohne allen äußern Grund, einfach, unveränderlich, zeitlos, unter keine Anschauungs- oder Denkform zu bringen: — das Freie, das ist Selbständige und Absolute in der Erscheinung. So ist es an und für sich. Indem es aber erblickt wird und in seiner Beziehung auf das sich selbst erblickende Vermögen (das Ich) erblickt wird, bricht nach darzulegenden Gesetzen jene Einheit sich in eine Mannigfaltigkeit; der Zusammenhang aber dieses Mannigfaltigen (vermittelst dessen allein die Rückkehr des Blicks auf die Einheit möglich ist) ist die Notwendigkeit. Und so ist denn alle Notwendigkeit durchaus nichts Reales, sondern nur die Anschauungsform des einen wahrhaft Realen in der Erscheinung.

Man kann dies verfolgend sagen: Nur durch das Werden zum absoluten Schema Gottes (zu einem Willen) wird das Vermögen (das Ich, der Mensch) wirklich real; ohne dies ist er gar nicht, weder frei noch notwendig, sondern eben nichts. Dieses an sich und in seiner Unsichtbarkeit einfache Sein ist dem aus einem Mannigfaltigen es herauskonstruierenden Blicke und durch diesen Blick das absolut Notwendige, das aus dem Totalzusammenhange des Mannigfaltigen als resultierend Erscheinende Und so ist denn das Erzeugnis der absoluten Freiheit (das Leben in Gott) eben dadurch, daß es dies ist

zugleich auch das Notwendige in der soeben erklärten Bedeutung des Wortes.

Ist das Vermögen (das Ich, der Mensch) nicht dies, so ist es in der That gar nicht; es ist nicht einmal Schema (Gottes nämlich, was allein es zu sein vermag), sondern Schema des Schemas, vielleicht vom Schema u. s. f. — eine bloße leere Ansicht und Truggestalt (seiner selbst, wie dies nicht anders sein kann). Das Materiale dieser Ansicht ist weder das Absolute der Erscheinung, noch auch das Notwendige. In der letzten Rücksicht ist es zwar immer Zusammenhang irgend einer Region der Mannigfaltigkeit und notwendiges Resultat dieser Region Ordnung, Reihe (z. B. das aus der sinnlichen Individualität in einem solchen System sinnlicher Individuen Erfolgende) keineswegs aber Resultat der gesamten und erschöpften Mannigfaltigkeit (wenigstens in dem erst beschriebenen Falle), indem auf diesem Standpunkt ganze Reihen der Mannigfaltigkeit dem Blicke verborgen bleiben und in seine Organisation nicht mit eintreten.

Zu diesem wahrhaftigen Sein wird nun das Vermögen nicht durch irgendeine außer ihm liegende Kraft emporgehoben oder davon zurückgehalten, sondern beides schlechthin nur durch sich selbst: und dies ist die formale Freiheit, die innere Selbständigkeit der Erscheinung als solcher, die auch ein Leben ist, keineswegs ein todtes und geschlossenes Sein. Und da sind nur zwei Fälle möglich; entweder es ist dies, so ist es dasselbe ganz, auf immer, hinweg über die Zeit und ihren Wechsel, der nur noch in dem Blicke liegt, keineswegs im Sein; oder es ist es nicht, so ist es eben nichts, und es ist ganz gleichgültig, wie dieses Nichts gefärbt sei.

Über dieses unser wahres Wesen kann uns nun keine faktische Selbstbeobachtung Aufschluß geben; denn gegeben (worauf doch allein die Beobachtung geht) werden wir uns in diesem Zustande nie; sondern wir können uns dazu nur machen, indem wir uns selbst ja nur als Leben, keineswegs als ein todtes Sein gegeben sind; und dieses Machen findet nur statt zufolge einer Erkenntnis, die hier eine rein apriorische, nur durch Intelligieren zu erwerbende ist.

Und dieses führt uns nun auf den zweiten Punkt unserer Differenz, der formalen, über das Wesen, den Wert und den Erfolg des Philosophierens.

Seite 15, 16 Ihrer Schrift: „Wenn ein Wesen von uns vollständig begriffener Gegenstand werden soll, so müssen wir es objektiv als für sich bestehend, in Gedanken aufheben, um es ein bloßes Schema werden zu lassen." Richtig und trefflich ausgedrückt. In dieser Ver-

wandlung der dichten Wesen in durchsichtige Schatten besteht allerdings das Geschäft der Spekulation. Aber wie ist doch dem Menschen dieses wunderbare Vermögen zu Teil geworden? Warum ist er nicht lieber gleich durch seine Natur in die Objektivität fest hineingebannt, also daß ihm jener Mutwille vergehen müsse? Da er spekulieren kann, so muß er wohl spekulieren sollen: und da dies in seinem ursprünglichen Vermögen liegt, so muß auch wohl die Entwickelung dieses Vermögens zur vollständigen Entwickelung seines Wesens gehören. Der Grund davon findet sich auch bald. Wir werden durch unsere natürliche Geburt keineswegs in eine Welt der Wahrheit, sondern in eine Schatten- und Nebelwelt hineingeboren. Um diesen unfreien Schematismus abzustreifen, erhielten wir das freie Vermögen zu schematisieren, damit wir die Schemen, die wir ohnedies nicht dafür ansehen, durch andere, die wir als solche erkennen, auflösen.

Dieses Verfahren der Spekulation durchgeführt kann freilich nur damit endigen, daß das höchste für sich Bestehende (als das absolute Faktum der Erscheinung Gottes) vernichtet und in ein bloßes Schema verwandelt werde, (nicht Erscheinung schlechtweg, schema primum, bleibe, sondern Erscheinung der Erscheinung, schema secundum, werde).

Nun wird aber hoffentlich unser Philosoph wissen, was er selbst getrieben hat, und nicht dieses letztere, sein Produkt, sondern das erste für das Wahre und Rechte halten und diesem sich hingeben. Er wird nicht das Wesen an die Stelle des Lebens setzen und durch dieses sich mit dem Leben abfinden wollen, sondern gerade zufolge seiner Erkenntnis vom Wesen des Wissens eben leben. Dies, das wahre Leben leben, könnte er nun ohne sein Wissen gar nicht; denn das vollendete Leben der Erscheinung ist notwendig ein sich selbst Erscheinendes, Durchsichtiges, Klares, von sich Durchdrungenes. Und so zeigt sich denn die Spekulation als eine durchaus notwendige Bestimmung des Lebens selbst, als der wahre Paraklet, auf den das Christentum, das nur unter gewissen Zeitbedingungen, die dermalen durch dasselbe selbst vernichtet zu sein scheinen, etwas vermochte, vertröstet hat."

Die letzten seiner von den ersten Kreisen der Hauptstadt besuchten öffentlichen Vorlesungen, welche auch Staatsmänner, wie Beyme, Schrötter und Altenstein mit anhörten, sind seine so berühmt gewordenen „Reden an die deutsche Nation", die er in Berlin hielt, während die französische Besatzung die Stadt anfüllte. Die außerordentliche politische und patriotische Wirkung dieser vierzehn Reden ist schon oft geschildert worden. Sie gehören auch streng genommen mehr Fichtes politischer Wirksamkeit an, und wir können uns deshalb hier einer

Charaktstikeri derselben enthalten. Was sie an großen Ideeen enthalten, lehnt sich wesentlich an seine früher entwickelten geschichtsphilosophischen Prinzipien an. Vieles indes (so z. B. seine Anschauungen von einer „Urnation" u. dergl.) wird heute vor einer strengeren Auffassung der Geschichtsphilosophie sich als gut gemeinter patriotischer Nebel ergeben. Aber selbst seine Irrtümer sind in diesem Zusammenhang mit einer Kraft der Überzeugung und einer Empfindungstiefe vorgetragen, daß diese Reden nach mehr als siebzig Jahren ihre erhebende Wirkung auf den Leser nicht verfehlen können.

Im Oktober 1810 wurde die neue Universität in Berlin eröffnet, an deren Begründung Fichte einen so hervorragenden Anteil hatte. Denn wenn auch nicht bei Einrichtung dieser Hochschule sein Plan, sondern wesentlich der Wilhelm von Humboldts zu Grunde gelegt wurde, so hat Fichtes Rat nichtsdestoweniger in vielen und wichtigen Punkten Beachtung gefunden. Dieses wurde auch dadurch anerkannt, daß er zum ersten Decan der philosophischen Fakultät vom Könige ernannt und im zweiten Jahr zum Rektor der Universität erwählt wurde. Seine Amtsführung als Rektor war indes nicht ohne Konflikte mit seinen akademischen Kollegen, unter denen sich Schleiermacher befand. Dieser vertrat Fichtes auf strenge Disziplin gehendem Reformplan gegenüber eine laxere Praxis.

Beim Ausbruch des Krieges hatte sich unser Philosoph noch als angehender Fünfziger als gemeiner Soldat einreihen und einexerzieren lassen. Doch war wohl der schwere Dienst seiner körperlichen Gesundheit nicht zuträglich. Auch mochte derselbe mit seiner Stellung als Universitätsprofessor nur schwer vereinbar erscheinen. Nichtsdestoweniger sollte Fichte den Folgen des Krieges erliegen. Wie so viele Frauen hatte auch Frau Johanna Fichte sich dem freiwilligen Krankendienste in den von Verwundeten angefüllten Militärlazarethen gewidmet. Sie erkrankte am Typhus, genaß jedoch; aber ihr Gatte war durch sie angesteckt worden und erlag dieser Krankheit am 27. Januar 1814.

Fichtes „Sämtliche Werke" wurden später von seinem Sohne J. H. Fichte in acht Bänden (Lpz. 1845—46) herausgegeben, woran sich noch als 9., 10. und 11 Band die nachgelassenen Werke (Lpz. 1846—47) anschlossen. Derselbe hat in zwei Bänden eine Biographie nebst dem litterarischen Briefwechsel seines Vaters (Lpz. 1831; 2. Aufl. 1862) veröffentlicht.

Von den großen deutschen Denkern wurzelt jetzt noch, also in einer im allgemeinen philosophiefeindlichen Zeit, keiner in der Erinnerung und im Herzen der Nation fester als Johann Gottlieb Fichte

Aber freilich ist es nicht seine Philosophie, die dieses Wunder gewirkt hat, sondern seine ganze Persönlichkeit, in der wie sonst niemals mehr Gedanke und That verschmolzen war. In ihm war alles Kraft, Energie, Männlichkeit, unerschütterliche Wahrheitsliebe, felsenfeste Treue. So ward er einst der erste deutsche Vorkämpfer für den Freiheitsgedanken der großen französischen Revolution, so ward er auch zwanzig Jahre päter einer der ersten Patrioten und Führer der öffentlichen Meinungen einer Zeit, wo Deutschland, vom fremden Eroberer unterjocht, dar niederlag. Dieses waren wesentlich die Empfindungen, die die deutsche Nation durchlebte, als sie im Jahre 1862 die hundertjährige Geburtstagsfeier Fichtes beging.

Die Prinzipien der Wissenschaftslehre.

(„Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre".)

§ 1. Begriff der besonderen theoretischen Wissenschaftslehre.

Wir sind in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre zur Begründung einer theoretischen ausgegangen von dem Satze: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich. Wir haben untersucht, wie und auf welche Weise etwas diesem Satze Entsprechendes als ursprünglich im vernünftigen Wesen vorhanden gedacht werden könne Wir haben, nach Absonderung alles Unmöglichen und Widersprechenden, die gesuchte einzig-mögliche Weise aufgefunden. So gewiß nun jener Satz gelten soll, und so gewiß er nur auf die angezeigte Weise gelten kann, so gewiß muß dieselbe als Faktum ursprünglich in unserem Geiste vorkommen. Dieses postulierte Faktum war folgendes: auf Veranlassung eines bis jetzt noch völlig unerklärbaren und unbegreiflichen Anstoßes auf die ursprüngliche Thätigkeit des Ich produziert die zwischen der ursprünglichen Richtung dieser Thätigkeit, und der durch die Reflexion entstandenen — schwebenden Einbildungskraft etwas aus beiden Richtungen Zusammengesetztes. Da im Ich, laut seines Begriffes, nichts sein kann, das es nicht in sich setze, so muß

es auch jenes Faktum in sich setzen, d. i. es muß sich dasselbe ursprünglich erklären, vollständig bestimmen und begründen.

Ein System derjenigen Thatsachen, welche in der ursprünglichen Erklärung jenes Faktums im Geiste des vernünftigen Wesens vorkommen, ist eine theoretische Wissenschaftslehre überhaupt; und jene ursprüngliche Erklärung umfaßt das theoretische Vermögen der Vernunft. — Ich sage mit Bedacht: die ursprüngliche Erklärung jenes Faktums. Dasselbe ist ohne unser wissentliches Zuthun in uns vorhanden; es wird ohne unser wissentliches Zuthun, bloß durch und nach den Gesetzen und der Natur eines vernünftigen Wesens erklärt; und die verschiedenen unterscheidbaren Momente im Fortgange dieser Erklärung sind neue Thatsachen. Die Reflexion geht auf das ursprüngliche Faktum; und dies nenne ich denn die ursprüngliche Erklärung. — Etwas ganz anderes ist die wissentliche und wissenschaftliche Erklärung, die wir beim transcendentalen Philosophieren vornehmen. In ihr geht die Reflexion eben auf jene ursprüngliche Erklärung des ersten Faktums, um dieselbe wissenschaftlich aufzustellen.

Wie das Ich im Allgemeinen jenes Faktum in sich setze, haben wir schon in der Deduktion der Vorstellung überhaupt kurz angezeigt. Es war dort von der Erklärung dieses Faktums überhaupt die Rede, und wir abstrahierten völlig von der Erklärung irgend eines besondern unter diesen Begriff gehörigen Faktums, als eines besondern.

Dies kam lediglich daher, weil wir nicht in alle Momente dieser Erklärung eingingen, noch eingehen konnten. Sonst würden wir gefunden haben, daß kein dergleichen Faktum, als Faktum überhaupt sich vollständig bestimmen lasse, daß es nur als besonderes Faktum völlig bestimmbar sei, und daß es jedesmal ein durch ein anderes Faktum der gleichen Art bestimmtes sei und sein müsse. Es ist demnach gar keine vollständige theoretische Wissenschaftslehre möglich, ohne daß es eine besondere sei; und unsere Darstellung derselben muß notwendig, wenn wir nach den Regeln der Wissenschaftslehre konsequent zu Werke gehen, die Darstellung einer besondern theoretischen Wissenschaftslehre werden, weil wir zu seiner Zeit notwendig auf die Bestimmung eines Faktums dieser Art durch ein entgegengesetztes dergleichen Art kommen müssen.

Hierüber noch einige Worte zur Erläuterung. Kant geht aus von der Voraussetzung, daß ein Mannigfaltiges für die mögliche Aufnahme zur Einheit des Bewußtseins gegeben sei, und er konnte, von

dem Punkte aus, auf welchen er sich gestellt hatte, von keiner anderen ausgehen. Er begründete dadurch das Besondere für die theoretische Wissenschaftslehre; er wollte nichts weiter begründen, und ging daher mit Recht von dem Besonderen zum Allgemeinen fort. Auf diesem Wege nun läßt sich zwar ein kollektives Allgemeines, ein Ganzes der bisherigen Erfahrung, als Einheit unter den gleichen Gesetzen, erklären: nie aber ein unendliches Allgemeines, ein Fortgang der Erfahrung in die Unendlichkeit. Von dem Endlichen aus giebt es keinen Weg in die Unendlichkeit; wohl aber giebt es umgekehrt einen von der unbestimmten und unbestimmbaren Unendlichkeit, durch das Vermögen des Bestimmens zur Endlichkeit (und darum ist alles Endliche Produkt des Bestimmenden). Die Wissenschaftslehre, die das ganze System des menschlichen Geistes umfassen soll, muß diesen Weg nehmen, und vom Allgemeinen zum Besondern herabsteigen. Daß für eine mögliche Erfahrung ein Mannigfaltiges gegeben sei, muß erwiesen werden; und der Beweis wird folgendermaßen geführt werden: das Gegebene muß etwas sein, es ist aber nur insofern etwas, inwiefern es noch ein anderes giebt, das auch etwas, aber etwas anderes ist; und von dem Punkte an, wo dieser Beweis möglich sein wird, werden wir in den Bezirk des Besondern treten.

Die Methode der theoretischen Wissenschaftslehre ist schon in der Grundlage beschrieben, und sie ist leicht und einfach. Der Faden der Betrachtung wird an dem hier durchgängig als Regulativ herrschenden Grundsatze: nichts kommt dem Ich zu, als das, was es in sich setzt, fortgeführt. Wir legen das oben abgeleitete Faktum zu Grunde, und sehen, wie das Ich dasselbe in sich setzen möge. Dieses Setzen ist gleichfalls ein Faktum, und muß durch das Ich gleichfalls in sich gesetzt werden; und so beständig fort, bis wir bei dem höchsten theoretischen Faktum ankommen; bei demjenigen, durch welches das Ich (mit Bewußtsein) sich setzt, als bestimmt durch das Nicht-Ich. So endet die theoretische Wissenschaftslehre mit ihrem Grundsatze, geht in sich selbst zurück, und wird demnach durch sich selbst vollkommen beschlossen.

Es könnten unter den abzuleitenden Thatsachen sich leicht charakteristische Unterschiede zeigen, die uns zu einer Einteilung derselben, und mit ihnen der Wissenschaft, welche sie aufstellt, berechtigten. Diese Einteilungen aber werden, der synthetischen Methode gemäß, erst da gemacht, wo sich die Einteilungsgründe hervorthun.

Die Handlungen, durch welche das Ich irgend etwas in sich setzt, sind hier, weil auf dieselben reflektiert wird, Fakta, wie soeben gesagt

worden; aber es folgt daraus nicht, daß sie das seien, was man gewöhnlich Fakta des Bewußtseins nennt, oder daß man sich derselben, als Thatsachen der (innern) Erfahrung, wirklich bewußt werde. Giebt es ein Bewußtsein, so ist dies selbst eine Thatsache, und muß abgeleitet werden, wie alle übrigen Thatsachen: und giebt es wiederum besondere Bestimmungen dieses Bewußtseins, so müssen auch diese sich ableiten lassen, und sind eigentliche Fakta des Bewußtseins.

Es erhellet daraus, teils, daß es, wie schon mehrmals erinnert worden, der Wissenschaftslehre nicht zum Vorwurfe gereiche, wenn etwas, das sie als Faktum aufstellt, sich in der (innern) Erfahrung nicht vorfindet. Sie giebt dies gar nicht vor; sie erweist bloß, daß notwendig gedacht werden müsse, daß etwas einem gewissen Gedanken Entsprechendes im menschlichen Geiste vorhanden sei. Soll dasselbe nicht im Bewußtsein vorkommen, so giebt sie sogleich den Grund an, warum es daselbst nicht vorkommen könne, nämlich weil es unter die Gründe der Möglichkeit alles Bewußtseins gehört. — Teils erhellt, daß die Wissenschaftslehre auch bei demjenigen, was sie wirklich als Thatsache der innern Erfahrung aufstellt, sich dennoch nicht auf das Zeugnis der Erfahrung, sondern auf ihre Deduktion stütze. Hat sie richtig deduziert, so wird freilich ein Faktum, gerade so beschaffen wie sie es deduziert hat, in der Erfahrung vorkommen. Kommt kein dergleichen Faktum vor, so hat sie freilich unrichtig deduziert, und der Philosoph für seine Person wird in diesem Falle wohl thun, wenn er zurückgeht, und dem Fehler im Folgern, welchen er irgendwo gemacht haben muß, nachspürt. Aber die Wissenschaftslehre, als Wissenschaft, fragt schlechterdings nicht nach der Erfahrung, und nimmt auf sie schlechthin keine Rücksicht. Sie müßte wahr sein, wenn es auch gar keine Erfahrung geben könnte (ohne welche freilich auch keine Wissenschaftslehre in concreto möglich sein würde, was aber hierher nicht gehört), und sie wäre a priori sicher, daß alle mögliche künftige Erfahrung sich nach den durch sie aufgestellten Gesetzen würde richten müssen.

§ 2. Erster Lehrsatz.

Das aufgezeigte Faktum wird gesetzt: durch Empfindung, oder Deduktion der Empfindung.

I.

Der in der Grundlage beschriebene Widerstreit entgegengesetzter Richtungen der Thätigkeit des Ich ist etwas im Ich Unterscheidbares.

Er soll, so gewiß er im Ich ist, durch das Ich im Ich gesetzt; er muß demnach zuvörderst unterschieden werden. Das Ich setzt ihn, heißt zuvörderst: es setzt demselben sich entgegen.

Es ist bis jetzt, d. h. auf diesem Punkte der Reflexion, im Ich noch gar nichts gesetzt; es ist nichts in demselben, als was ihm ursprünglich zukommt, reine Thätigkeit. Das Ich setzt etwas sich entgegen, heißt also hier nichts weiter, und kann hier nichts weiter heißen, als: es setzt etwas nicht als reine Thätigkeit. So würde demnach jener Zustand des Ich im Widerstreite gesetzt, als das Gegenteil der reinen, als gemischte, sich selbst widerstrebende, und sich selbst vernichtende Thätigkeit. — Die jetzt aufgezeigte Handlung des Ich ist bloß antithetisch.

Wir lassen hier gänzlich ununtersucht, wie, auf welche Art und Weise und durch welches Vermögen das Ich irgend etwas setzen möge, da in dieser ganzen Lehre die Rede lediglich von den Produkten seiner Thätigkeit ist. — Aber es wurde schon in der Grundlage erinnert, daß, wenn der Widerstreit je im Ich gesetzt werden, und aus demselben etwas weiteres folgen solle, durch das bloße Setzen der Widerstreit, als solcher, das Schweben der Einbildungskraft zwischen den Entgegengesetzten, aufhören, dennoch aber die Spur desselben, als ein etwas, als ein möglicher Stoff, übrig bleiben müsse. Wie dies geschehen möge, sehen wir schon hier, ohngeachtet wir das Vermögen, durch welches es geschieht, noch nicht sehen. — Das Ich muß jenen Widerstreit entgegengesetzter Richtungen, oder, welches hier das Gleiche ist, entgegengesetzter Kräfte setzen; also weder die eine allein, noch die zweite allein, sondern beide; und zwar beide im Widerstreite, in entgegengesetzter, aber völlig sich das Gleichgewicht haltender Thätigkeit. Entgegengesetzte Thätigkeit aber, die sich das Gleichgewicht hält, vernichtet sich, und es bleibt nichts. Doch soll etwas bleiben und gesetzt werden: es bleibt demnach ein ruhender Stoff, etwas Krafthabendes, welches dieselbe wegen des Widerstandes nicht in Thätigkeit äußern kann, ein Substrat der Kraft, wie man sich jeden Augenblick durch ein mit sich selbst angestelltes Experiment überzeugen kann. Und zwar, worauf es hier eigentlich ankommt, bleibt dieses Substrat nicht als ein vorhergesetztes, sondern als bloßes Produkt der Vereinigung entgegengesetzter Thätigkeiten. Dies ist der Grund alles Stoffs, und alles möglichen bleibenden Substrats im Ich (und außer dem Ich ist nichts), wie sich immer deutlicher ergeben wird.

II.

Das Ich aber soll jenen Widerstreit in sich setzen: es muß demnach denselben sich auch gleich setzen, ihn auf sich selbst beziehen, und dazu bedarf es eines Beziehungsgrundes in demselben mit dem Ich. Dem Ich kommt, wie soeben erinnert worden, bis jetzt nichts zu, als reine Thätigkeit. Nur diese ist bis jetzt auf das Ich zu beziehen, oder demselben gleichzusetzen: der gesuchte Beziehungsgrund könnte demnach kein anderer sein, denn reine Thätigkeit, und es müßte im Widerstreite selbst reine Thätigkeit des Ich angetroffen oder, richtiger, gesetzt, synthetisch hineingetragen werden.

Aber die im Widerstreite begriffene Thätigkeit des Ich ist soeben als nicht-rein gesetzt worden. Sie muß, wie wir jetzt sehen, für die Möglichkeit der Beziehung auf das Ich auch als rein gesetzt werden. Sie ist demnach ihr selbst entgegengesetzt. Dies ist unmöglich und widersprechend, wenn nicht noch ein drittes gesetzt wird, worin dieselbe ihr selbst gleich, und entgegengesetzt zugleich sei. Es muß demnach ein solches drittes, als synthetisches Glied der Vereinigung gesetzt werden.

Ein solches drittes aber wäre eine aller Thätigkeit des Ich überhaupt entgegengesetzte Thätigkeit (des Nicht-Ich), welche die Thätigkeit des Ich im Widerstreite völlig unterdrückte und vernichtete, indem sie ihr das Gleichgewicht hielte. Es muß demnach, wenn die geforderte Beziehung möglich sein, und der gegen sie sich auflehnende Widerspruch gehoben werden soll, eine solche völlig entgegengesetzte Thätigkeit gesetzt werden.

Dadurch wird der aufgezeigte Widerspruch wirklich gelöst, und die geforderte Entgegensetzuug der im Widerstreite begriffenen Thätigkeit des Ich mit sich selbst wird möglich. Diese Thätigkeit ist rein, und ist als rein zu setzen, wenn die entgegengesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich, welche sie unwiderstehlich zurückdrängt, weggedacht und von ihr abstrahiert wird; sie ist nicht rein, sondern objektiv, wenn die entgegengesetzte Thätigkeit in Beziehung mit ihr gesetzt wird. Sie ist demnach nur unter Bedingung rein oder nicht rein; diese Bedingung kann gesetzt, oder nicht gesetzt werden. So wie gesetzt wird, daß dies eine Bedingung, d. i. ein solches sei, was gesetzt oder nicht gesetzt werden kann, wird gesetzt, daß jene Thätigkeit des Ich ihr selbst entgegengesetzt werden könne.

Die jetzt aufgezeigte Handlung ist thetisch, antithetisch und synthetisch zugleich. Thetisch, inwiefern sie eine, schlechterdings nicht wahrzunehmende, entgegengesetzte Thätigkeit außer dem Ich setzt. (Wie

das Ich dies vermöge, davon wird erst tiefer unten die Rede sein, hier ist nur gezeigt, daß es geschehe und geschehen müsse.) Antithetisch, inwiefern sie durch Setzen oder Nicht-Setzen der Bedingung eine und ebendieselbe Thätigkeit des Ich ihr selbst entgegensetzt. Synthetisch, inwiefern sie durch das Setzen der entgegengesetzten Thätigkeit: als einer zufälligen Bedingung, jene Thätigkeit als eine und ebendieselbe setzt.

III.

Und erst jetzt ist die geforderte Beziehung der im Widerstreite befindlichen Thätigkeit auf das Ich, das Setzen derselben als eines etwas, das dem Ich zukommt, die Zueignung derselben möglich. Sie wird, weil und inwiefern sie sich auch als rein betrachten läßt, und weil sie rein sein würde, wenn jene Thätigkeit des Nicht-Ich nicht auf sie einwirkte, und weil sie nur unter Bedingung eines völlig Fremdartigen und gar nicht im Ich Liegenden, sondern demselben geradezu Entgegengesetzten nicht rein, sondern objektiv ist, gesetzt in das Ich. — Es ist wohl zu merken, und ja nicht aus der Acht zu lassen, daß diese Thätigkeit nicht etwa bloß, inwiefern sie als rein, sondern auch inwiefern sie als objektiv gesetzt ist, mithin nach der Synthesis, und mit alle dem, was durch die Synthesis in ihr vereinigt ist, auf das Ich bezogen werde. Die in sie gesetzte Reinheit ist bloß der Beziehungsgrund; das Bezogene ist sie, inwiefern sie gesetzt wird, als rein, wenn die entgegengesetzte Thätigkeit nicht auf sie wirken würde; aber jetzt als objektiv, weil die entgegengesetzte Thätigkeit wirklich auf sie wirkt.*)

In dieser Beziehung wird die dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit ausgeschlossen; die Thätigkeit des Ich mag nun als rein, oder als objektiv betrachtet werden; denn in beiden Rücksichten wird dieselbe als Bedingung gesetzt, einmal, als eine solche, von welcher abstrahiert, einmal, als eine solche, auf welche reflektiert werden muß. (Überhaupt gesetzt wird sie freilich in jedem Falle; wie und durch welches Vermögen, davon ist hier die Rede nicht.) — Und hier liegt denn, wie sich immer deutlicher ergeben wird, der letzte Grund, warum das Ich

*) Aenesidemus erinnert gegen Reinhold, daß nicht bloß die Form der Vorstellung, sondern die ganze Vorstellung auf das Subjekt bezogen werde. Dies ist völlig richtig, die ganze Vorstellung ist das Bezogene; aber es ist zugleich richtig, daß nur die Form derselben der Beziehungsgrund ist. Gerade so ist es auch in unserem Falle. — Beziehungsgrund und Bezogenes muß nicht verwechselt werden, und damit dies in unserer Deduktion überhaupt nicht geschehe, müssen wir gleich vom Anfange an sorgfältig dagegen auf der Hut sein.

aus sich herausgeht, und etwas außer sich setzt. Hier zuerst löst sich, daß ich mich so ausdrücke, etwas ab von dem Ich; welches durch weitere Bestimmung sich allmälig in ein Universum mit allen seinen Merkmalen verwandeln wird.

Die abgeleitete Beziehung heißt Empfindung (gleichsam Insichfindung. Nur das Fremdartige wird gefunden; das ursprünglich im Ich Gesetzte ist immer da.) Die aufgehobene, vernichtete Thätigkeit des Ich ist das Empfundene. Sie ist empfunden, fremdartig, inwiefern sie unterdrückt ist, was sie ursprünglich und durch das Ich selbst gar nicht sein kann. Sie ist empfunden, etwas im Ich — inwiefern sie nur unter Bedingung einer entgegengesetzten Thätigkeit unterdrückt ist, und, wenn diese Thätigkeit wegfiele, selbst Thätigkeit, und reine Thätigkeit sein würde. — Das Empfindende ist begreiflicherweise das in der abgeleiteten Handlung beziehende Ich; und dasselbe wird, begreiflicherweise nicht empfunden, inwiefern es empfindet; und es ist demnach hier von demselben gar nicht die Rede. Ob und wie, und durch welche bestimmte Handlungsweise dasselbe gesetzt werde, muß sogleich im folgenden §. untersucht werden. Ebensowenig ist hier die Rede von der in der Empfindung ausgeschlossenen entgegengesetzten Thätigkeit des Nicht-Ich; denn auch diese wird nicht empfunden, da sie ja zum Behuf der Möglichkeit der Empfindung überhaupt ausgeschlossen werden muß. Wie und durch welche bestimmte Handelsweise sie gesetzt werde, wird sich in der Zukunft zeigen.

Diese Bemerkung, daß einiges hier völlig unerklärt und unbestimmt bleibt, darf uns nicht befremden: vielmehr dient sie selbst zur Bestätigung eines in der Grundlage aufgestellten Satzes über die synthetische Methode: daß nämlich durch dieselbe immer nur die mittleren Glieder vereinigt würden, die äußeren Enden aber (wie hier das empfindende Ich, und die dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich sind) für folgende Synthesen unvereinigt blieben.

§ 3. Zweiter Lehrsatz.

Das Empfindende wird gesetzt durch Anschauung oder: Deduktion der Anschauung.

Es ist im vorigen §. deduziert worden die Empfindung als eine Handlung des Ich, durch welche dasselbe etwas in sich aufgefundenes Fremdartiges auf sich bezieht, sich zueignet, in sich setzt. Wir lernten kennen sowohl diese Handlung selbst, oder die Empfindung, als den Gegenstand derselben, das Empfundene. Unbekannt blieb, und es mußte nach den Regeln der synthetischen Methode unbekannt bleiben,

sowohl das Empfindende, das in jener Handlung thätige Ich, als auch die in der Empfindung ausgeschlossene, und dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich. Es ist nach unserer nunmehrigen hinlänglichen Kenntnis der synthetischen Methode zu erwarten, daß unser nächstes Geschäft das sein wird, diese ausgeschlossenen äußersten Enden synthetisch zu vereinigen, oder, wenn auch dies noch nicht möglich sein sollte, wenigstens ein Mittelglied zwischen sie einzuschieben.

Wir gehen aus von folgendem Satze: Im Ich ist, laut des vorigen, Empfindung; da nun dem Ich nichts zukommt, als dasjenige, was dasselbe in sich setzt, so muß das Ich die Empfindung ursprünglich in sich setzen, es muß sich dieselbe zueignen. — Dieses Setzen der Empfindung ist nicht etwa schon deduziert. Wir haben im vorigen §. zwar gesehen, wie das Ich das Empfundene in sich setze, und die Handlung dieses Setzens war eben die Empfindung; nicht aber, wie es in sich die Empfindung selbst, oder sich, als das Empfindende, setze.

I.

Es muß zu diesem Behufe zuvörderst die Thätigkeit des Ich im Empfinden, d. i. im Zueignen des Empfundenen durch Gegensetzung unterschieden werden können von dem Zugeeigneten, oder dem Empfundenen.

Nach dem vorigen §, ist das Empfundene eine Thätigkeit des Ich, insofern sie betrachtet wird, als im Streite begriffen mit einer entgegengesetzten, ihr völlig gleichen Kraft, durch welche sie vernichtet und aufgehoben wird; als Nicht-Thätigkeit, die jedoch Thätigkeit sein könnte und würde, wenn die entgegengesetzte Kraft wegfiele; demnach, nach dem obigen, als ruhende Thätigkeit, als Stoff oder Substrat der Kraft.

Die dieser entgegenzusetzende Thätigkeit muß demnach gesetzt werden, als nicht unterdrückt, noch gehemmt durch eine entgegengesetzte Kraft, mithin als wirkliche Thätigkeit, ein wirkliches Handeln.

II.

Die letztere wirkliche Thätigkeit nun soll gesetzt werden in das Ich: die ihr entgegengesetzte, gehemmte und unterdrückte Thätigkeit aber muß nach dem vorigen § auch gesetzt werden in das Ich. Dies widerspricht sich, wenn nicht beide, sowohl die wirkliche, als die unterdrückte Thätigkeit durch synthetische Vereinigung auf einander zu beziehen sind. Ehe wir demnach die geforderte Beziehung der soeben aufge-

zeigten Thätigkeit auf das Ich vornehmen können, müssen wir zuvörderst die ihr entgegeugesetzte auf sie beziehen. Außerdem erhielten wir allerdings ein neues Faktum in das Ich; aber wir verlören und verdrängten dadurch das vorige, hätten nichts gewonnen und wären um keinen Schritt weiter gekommen.

Beide, die aufgezeigte wirkliche Thätigkeit des Ich und jene unterdrückte, müssen auf einander bezogen werden. Das aber ist nach den Regeln aller Synthesis nur dadurch möglich, daß beide vereinigt, oder, welches das gleiche heißt, daß zwischen beide ein bestimmtes drittes gesetzt werde, das Thätigkeit (des Ich) und zugleich Leiden (unterdrückte Thätigkeit) sei.

Dieses dritte soll Thätigkeit des Ich sein: es soll demnach lediglich und schlechthin durch das Ich gesetzt sein; also ein durch die Handelsweise des Ich begründetes Handeln, mithin ein Setzen, und zwar ein bestimmtes Setzen eines Bestimmten. Das Ich soll Real-Grund desselben sein.

Es soll sein ein Leiden des Ich, wie auch aus der soeben davon gemachten Beschreibung hervorgeht. — Es soll sein ein bestimmtes, begrenztes Setzen; aber das Ich kann sich nicht selbst begrenzen, wie in der Grundlage zur Genüge dargethan worden. Die Begrenzung desselben müßte demnach von außen, vom Nicht-Ich, wenn auch etwa mittelbar, herkommen. Das Nicht-Ich soll demnach sein Ideal-Grund desselben; der Grund davon, daß es überhaupt Quantität hat.

Es soll beides zugleich sein; das soeben Unterschiedene soll sich in demselben nicht absondern lassen. Das Faktum soll sich betrachten lassen, als auch seiner Bestimmung nach schlechthin gesetzt durch das Ich, und auch seinem Sein nach als gesetzt durch das Nicht-Ich. Ideal- und Real-Grund sollen in ihm innig vereinigt, Eins und ebendasselbe sein.

Wir wollen es vorläufig nach diesen beiden Beziehungen, die in ihm als möglich gefordert werden, betrachten, um es sogleich völlig kennen zu lernen. — Es ist ein Handeln des Ich, und soll sich seiner ganzen Bestimmung nach betrachten lassen, als bloß und lediglich im Ich begründet. Es soll sich zugleich betrachten lassen, als Produkt eines Handelns des Nicht-Ich, als allen seinen Bestimmungen nach im Nicht-Ich begründet. Also soll nicht etwa die Bestimmung der Handelsweise des Ich die des Nicht-Ich, noch soll umgekehrt die Bestimmung der Handelsweise des Nicht-Ich die des Ich bestimmen; sondern beide sollen völlig unabhängig, aus eigenen Gründen und nach eigenen Gesetzen, neben einander fortlaufen, und doch soll zwischen ihnen die

innigste Harmonie stattfinden. Die eine soll gerade sein, was die andere ist, und umgekehrt.

Bedenkt man, daß das Ich setzend ist, daß mithin diese in ihm schlechthin begründet sein sollende Thätigkeit ein Setzen sein muß, so sieht man sogleich, daß diese Handlung ein Anschauen sein müsse. Das Ich betrachtet ein Nicht-Ich, und es kommt ihm hier weiter nichts zu, als das Betrachten. Es setzt sich in der Betrachtung, als solcher, völlig unabhängig vom Nicht-Ich; es betrachtet aus eigenem Antriebe ohne die geringste Nötigung von außen; es setzt durch eigene Thätigkeit, und mit dem Bewußtsein eigener Thätigkeit, ein Merkmal nach dem andern in seinem Bewußtsein. Aber es setzt dieselben als Nachbildungen eines außer ihm Vorhandenen. — In diesem außer ihm Vorhandenen sollen nun die nachgebildeten Merkmale wirklich anzutreffen sein, und zwar nicht etwa zufolge des Gesetztseins im Bewußtsein, sondern völlig unabhängig vom Ich, nach eigenen in dem Dinge selbst begründeten Gesetzen. Das Nicht-Ich bringt nicht die Anschauung im Ich, das Ich bringt nicht die Beschaffenheit des Nicht-Ich hervor, sondern beide sollen völlig unabhängig von einander sein, und dennoch soll zwischen beiden die innigste Harmonie sein. Wenn es möglich wäre, von der einen Seite das Nicht-Ich an sich, und nicht vermittelst der Anschauung, und von der anderen das Anschauende an sich, in der bloßen Handlung des Anschauens und ohne Beziehung auf das angeschaute Nicht-Ich, zu beobachten, so würden sie sich auf die gleiche Art bestimmt finden. — Wir werden bald sehen, daß der menschliche Geist diesen Versuch wirklich, aber freilich nur vermittelst der Anschauung, und auch den Gesetzen derselben, doch ohne dessen sich bewußt zu sein, vornimmt; und daß ebendaher die geforderte Harmonie entspringt

Es ist allerdings zu bewundern, daß diejenigen, welche die Dinge an sich zu erkennen glaubten, jene leichte Bemerkung, die sich schon durch die mindeste Reflexion über das Bewußtsein darbietet, nicht machten, und daß sie nicht von ihr aus auf den Gedanken gerieten, nach dem Grunde der vorausgesetzten Harmonie zu fragen, die doch offenbar nur vorausgesetzt, nicht aber wahrgenommen wird, noch werden kann. Wir haben jetzt den Grund alles Erkennens, als eines solchen, deduziert; wir haben gezeigt, warum das Ich Intelligenz ist und sein muß; nämlich darum weil es einen in ihm selbst befindlichen Widerspruch zwischen seiner Thätigkeit und seinem Leiden ursprünglich (ohne Bewußtsein, und zum Behuf der Möglichkeit alles Bewußtseins) vereinigen muß. Es ist klar, daß wir dies nicht vermocht hätten, wenn wir nicht über alles Bewußtsein hinausgegangen wären.

Wir machen durch folgende Bemerkung das Deduzierte deutlicher, werfen im voraus Licht auf das Folgende, und befördern die helle Einsicht in die Methode. — Wir betrachten in unseren Deduktionen immer nur das Produkt der angezeigten Handlung des menschlichen Geistes, nicht die Handlung selbst. In jeder folgenden Deduktion wird die Handlung, durch welche das erste Produkt hervorgebracht wurde, durch eine neue Handlung, die darauf geht, wieder Produkt. Was in jeder vorhergehenden ohne weitere Bestimmung als ein Handeln des Geistes aufgestellt wird, wird in jeder folgenden gesetzt, und weiter bestimmt. Demnach muß auch in unserem Falle die soeben synthetisch abgeleitete Anschauung sich schon in der vorigen Deduktion als ein Handeln vorfinden. Die daselbst aufgezeigte Handlung bestand darin, daß das Ich seine im Widerstreit befindliche Thätigkeit, nach hinweggedachter Bedingung als thätig, mit hinzugedachter aber als unterdrückt und ruhend, doch aber in das Ich setzte. Eine solche Handlung ist offenbar die abgeleitete Anschauung. Sie ist an sich, als Handlung ihrem Dasein nach, lediglich im Ich begründet, in dem Postulate, daß das Ich in sich setze, was in demselben angetroffen werden soll, laut des vorigen §. Sie setzt etwas in dem Ich, was schlechthin nicht durch das Ich selbst sondern durch das Nicht-Ich begründet sein soll, den geschehenen Eindruck. Sie ist, als Handlung, völlig unabhängig von demselben und derselbe von ihr, und geht mit ihm parallel. — Oder, daß ich meinen Gedanken, wiewohl durch ein Bild, völlig klar mache: — die ursprüngliche reine Thätigkeit des Ich ist durch den Anstoß modifiziert und gleichsam gebildet worden, und ist insofern dem Ich gar nicht zuzuschreiben. Jene andere freie Thätigkeit reißt dieselbe, so wie sie ist, von dem eindringenden Nicht-Ich los, betrachtet und durchläuft sie, und sieht, was in ihr enthalten ist; kann aber dasselbe gar nicht für die reine Gestalt des Ich, sondern nur für ein Bild vom Nicht-Ich halten.

III.

Wir machen, nach diesen vorläufigen Untersuchungen und Andeutungen, die eigentliche Aufgabe uns noch deutlicher.

Die Handlung des Ich im Empfinden soll gesetzt und bestimmt werden, d. h. auf populäre Art ausgedrückt, wir werfen die Frage auf: wie macht es das Ich, um zu empfinden, durch welche Handelsweise ist ein Empfinden möglich?

Diese Frage dringt sich uns auf, denn nach dem oben Gesagten scheint das Empfinden nicht möglich. Das Ich soll etwas Fremd-

artiges in sich setzen; dieses Fremdartige ist Nicht-Thätigkeit oder Leiden, und das Ich soll selbiges durch Thätigkeit in sich setzen; das Ich soll demnach thätig und leidend zugleich sein, und nur unter Voraussetzung einer solchen Vereinigung ist die Empfindung möglich. Es muß demnach etwas aufgezeigt werden, in welchem Thätigkeit und Leiden so innig vereinigt sind, daß diese bestimmte Thätigkeit nicht ohne dieses bestimmte Leiden, und daß dieses bestimmte Leiden nicht ohne jene bestimmte Thätigkeit möglich sei; daß eins nur durch das andere möglich sei; daß eins nur durch das andere sich erklären lasse, und daß jedes an sich betrachtet unvollständig sei; daß die Thätigkeit notwendig auf ein Leiden, und das Leiden notwendig auf eine Thätigkeit treibe, — denn das ist die Natur der oben geforderten Synthesis.

Keine Thätigkeit im Ich kann auf das Leiden sich so beziehen, daß sie dasselbe hervorbrächte, oder dasselbe als durch das Ich hervorgebracht setzte; denn dann würde das Ich etwas in sich setzen und vernichten zugleich, welches sich widerspricht. (Die Thätigkeit des Ich kann nicht auf die Materie des Leidens gehen.) Aber sie kann dasselbe bestimmen, seine Grenze ziehen. Und dies ist eine Thätigkeit, die ohne ein Leiden nicht möglich ist; denn das Ich kann nicht selbst einen Teil seiner Thätigkeit aufheben, wie soeben gesagt worden; derselbe muß durch etwas außer dem Ich schon aufgehoben sein. Das Ich kann demnach keine Grenze setzen, wenn nicht schon von außen ein zu Begrenzendes gegeben ist. Das Bestimmen also ist eine Thätigkeit, die sich notwendig auf ein Leiden bezieht.

Ebenso würde ein Leiden sich notwendig auf die Thätigkeit beziehen, und nicht möglich sein ohne Thätigkeit, wenn dasselbe eine bloße Begrenzung der Thätigkeit wäre. Keine Thätigkeit, keine Begrenzung derselben, mithin kein Leiden von der Art des Angeführten. (Ist keine Thätigkeit im Ich, so ist gar kein Eindruck möglich; die die Art der Einwirkung ist demnach gar nicht lediglich im Nicht-Ich, sondern zugleich im Ich begründet.)

Das gesuchte dritte Glied zum Behuf der Synthesis ist demnach die Begrenzung.

Das Empfinden ist lediglich insofern möglich, inwiefern das Ich und Nicht-Ich sich gegenseitig begrenzen, und nicht weiter, als auf dieser, beiden gemeinschaftlichen Grenze. (Diese Grenze ist der eigentliche Vereinigungspunkt des Ich und Nicht-Ich. Nichts haben sie gemein, als diese, und können auch nichts weiter gemein haben, da sie einander völlig entgegengesetzt sein sollen. Von diesem gemeinschaftlichen Punkte aus aber scheiden sie sich; von ihm aus wird das Ich

erst Intelligenz, indem es frei über die Grenze schreitet, und dadurch etwas aus sich selbst, über sie hinüber, und auf dasjenige, was über derselben liegen soll, überträgt; oder, wenn man die Sache von einer andern Seite ansieht, indem er etwas, das nur dem über derselben Liegenden zukommen soll, in sich selbst aufnimmt. Beides ist in Rücksicht der Resultate völlig gleichgültig.)

IV.

Begrenzung ist demnach das dritte Glied, durch welches der aufgezeigte Widerspruch gehoben, und die Empfindung, als Vereinigung einer Thätigkeit und eines Leidens, möglich werden soll.

Zuvörderst vermittelst der Begrenzung ist das Empfindende beziehbar auf das Ich, oder populär ausgedrückt, das Empfindende ist Ich, und läßt sich setzen als Ich, inwiefern es in der Empfindung, und durch sie begrenzt ist. Nur inwiefern es als begrenzt gesetzt werden kann, ist das Empfindende das Ich, und das Ich empfindend. Wäre es nicht begrenzt (durch etwas ihm Entgegengesetztes), so könnte die Empfindung dem Ich gar nicht zugeschrieben werden.

Das Ich begrenzt sich in der Empfindung, wie wir im vorigen § gesehen haben. Es schließt etwas von sich aus, als ein Fremdartiges, setzt sich demnach in gewisse Schranken, über welche hinaus es nicht, sondern ein demselben Entgegengesetztes liegen soll. Es ist jetzt, etwa für irgend eine Intelligenz außer ihm, begrenzt.

Jetzt soll die Empfindung selbst gesetzt, d. h. zuvörderst in Rücksicht auf das soeben aufgezeigte Glied derselben, das Ausschließen (es wird in derselben auch bezogen, aber davon ist jetzt nicht die Rede), — das Ich soll als begrenzt gesetzt werden. Es soll nicht für eine mögliche Intelligenz außer ihm, sondern für sich selbst begrenzt sein. Inwiefern das Ich begrenzt ist, geht es nur bis an die Grenze. Inwiefern es sich setzt, als begrenzt, geht es notwendig darüber hinaus; es geht auf die Grenze selbst, als solche, und da eine Grenze nichts ist, ohne zwei entgegengesetzte, auch auf das über derselben Liegende.

Das Ich, als solches, wird begrenzt gesetzt, heißt zuvörderst: es wird, wofern es innerhalb der Grenze liegt, entgegengesetzt einem insofern und durch diese bestimmte Grenze nicht begrenzten Ich. Ein solches unbegrenztes Ich muß demnach zum Behuf des postulierten Entgegensetzens gesetzt werden.

Das Ich ist unbegrenzt und schlechthin unbegrenzbar, inwiefern seine Thätigkeit nur von ihm abhängt, und lediglich von ihm selbst begründet ist, inwiefern sie demnach, wie wir uns immer ausgedrückt

haben, ideal ist. Eine solche lediglich ideale Thätigkeit wird gesetzt, und gesetzt, als über die Begrenzung hinausgehend. (Unsere gegenwärtige Synthesis greift, wie sie soll, wieder ein in die im vorigen § aufgestellte. Auch dort mußte durch das Empfindende die gehemmte Thätigkeit, als Thätigkeit, als etwas, das Thätigkeit sein würde, wenn der Widerstand des Nicht-Ich wegfiele, und das Ich lediglich von sich selbst abhinge, mithin als Thätigkeit in idealer Beziehung gesetzt werden. Hier wird dieselbe gleichfalls wieder, nur mittelbar, und nur nicht allein, sondern gemeinschaftlich mit der auch vor dem Punkte des Anstoßes liegenden Thätigkeit [wie gleichfalls notwendig ist, wenn unsere Erörterung weiter vorrücken und Feld gewinnen soll] als Thätigkeit gesetzt.)

Ihr wird entgegengesetzt die begrenzte Thätigkeit, die demnach, inwiefern sie begrenzt sein soll, nicht ideal ist, deren Reihe nicht vom Ich, sondern von dem ihm entgegengesetzten Nicht-Ich abhängt, und die wir eine auf das Wirkliche gehende Thätigkeit nennen wollen.

Es ist klar, daß dadurch die Thätigkeit des Ich, nicht etwa, inwiefern sie in Handlung ist, ihr selbst entgegengesetzt oder betrachtet werde, als gehend auf das Ideale, oder auf das Reale. Die über den Grenzpunkt, den wir C nennen wollen, hinausgehende Thätigkeit des Ich ist lediglich ideal und überhaupt nicht real, und die reale Thätigkeit geht überhaupt nicht über ihn hinaus. Die innerhalb der Begrenzung von A bis C liegende ist ideal und real zugleich; das erstere insofern sie, kraft des vorigen Setzens, als lediglich im Ich begründet, das letztere, insofern sie als begrenzt gesetzt wird.

Ferner ist klar, daß diese ganze Unterscheidung aus dem Gegensetzen entspringe: sollte nicht reale Thätigkeit gesetzt werden, so wäre keine ideale gesetzt, als ideale; denn sie wäre nicht zu unterscheiden: wäre keine ideale gesetzt, so könnte auch keine reale gesetzt werden. Beides steht im Verhältnisse der Wechselbestimmung, und wir haben hier, nur durch die Anwendung etwas klarer, abermals den Satz: Idealität und Realität sind synthetisch vereinigt. Kein Ideales, kein Reales, und umgekehrt.

Jetzt ist leicht zu zeigen, wie geschehe, was ferner geschehen soll; daß nämlich das Entgegengesetzte wieder synthetisch vereinigt und auf das Ich bezogen werde.

Die zwischen A und C liegende Thätigkeit ist es, die auf das Ich bezogen, demselben zugeschrieben werden soll. Sie wäre als begrenzte Thätigkeit nicht beziehbar, denn das Ich ist durch sich selbst nicht begrenzt; aber sie ist auch ideale, lediglich im Ich begründete,

kraft des vorher aufgezeigten Setzens der idealen Thätigkeit überhaupt; und diese Idealität (Freiheit, Spontaneität, wie zu seiner Zeit sich zeigen wird) ist der Beziehungsgrund. Begrenzt ist sie bloß, inwiefern sie vom Nicht-Ich abhängt, welches ausgeschlossen und als etwas Fremdartiges betrachtet wird. Doch wird sie — eine Anmerkung, deren Grund im vorigen § angegeben worden, — nicht etwa blos als ideale, sondern ausdrücklich als reale und begrenzte Thätigkeit dem Ich zugeschrieben.

Diese bezogene Thätigkeit nun, inwiefern sie begrenzt ist, und etwas Fremdartiges von sich ausschließt (denn bis jetzt ist nur davon die Rede, nicht aber, wie sie es auch in sich aufnimmt), ist offenbar die oben abgeleitete Empfindung, und es ist zum Teil geschehen, was gefordert wurde.

Man wird, nach den nun sattsam bekannten Regeln des synthetischen Verfahrens nicht in Versuchung geraten, das in der deduzierten Handlung Bezogene mit dem Beziehenden zu verwechseln. Wir charakterisieren das Letztere, soviel es hier möglich und nötig ist.

Dasselbe geht mit seiner Thätigkeit offenbar über die Grenze hinaus, und nimmt gar nicht Rücksicht auf das Nicht-Ich, sondern schließt vielmehr dasselbe aus; diese Thätigkeit ist demnach bloß ideal Nun ist aber das, worauf bezogen wird, auch nur ideale, gerade dieselbe ideale Thätigkeit des Ich. Also sind Beziehendes und das worauf bezogen wird, gar nicht zu unterscheiden. Das Ich, ob es gleich gesetzt und darauf etwas bezogen werden sollte, kommt dennoch in dieser Beziehung für die Reflexion gar nicht vor. Das Ich handelt; das sehen wir auf dem wissenschaftlichen Reflexionspunkte, auf welchem wir stehen, und irgend eine das Ich beobachtende Intelligenz würde es sehen, aber das Ich selbst sieht es auf dem gegenwärtigen Punkte (wohl etwa auf einem möglichen künftigen) gar nicht. Also das Ich vergißt in dem Objekte seiner Thätigkeit sich selbst, und wir haben eine Thätigkeit, die lediglich als ein Leiden erscheint, wie wir sie suchten. Diese Handlung heißt eine Anschauung; eine stumme, bewußtseinslose Kontemplation, die sich im Gegenstande verliert. Das Angeschaute ist das Ich, inwiefern es empfindet. Das Anschauende gleichfalls das Ich, das aber über sein Anschauen nicht reflektiert, noch insofern es anschaut, darüber reflektieren kann.

Hier tritt zuerst ein ins Bewußtsein ein Substrat für das Ich, jene reine Thätigkeit, welche gesetzt ist, als seiend, wenn auch kein fremder Einfluß sein sollte, welche aber gesetzt wird zufolge eines Gegensatzes, mithin durch Wechselbestimmung. Ihr Sein soll unab-

hängig sein von allem fremden Einflusse auf das Ich, ihr Gesetztsein aber ist von demselben abhängig.

V.

Die Empfindung ist zu setzen; das ist die Forderung in diesem §. Aber Empfindung ist nur insofern möglich, inwiefern das Empfindende auf ein Empfundenes geht, und dasselbe in das Ich setzt. Demnach muß durch den Mittelbegriff der Begrenzung auch das Empfundene beziehbar sein auf das Ich.

Dasselbe ist zwar schon oben in der Empfindung darauf bezogen worden. Aber hier soll die Empfindung selbst gesetzt werden. Sie ist soeben gesetzt worden durch eine Anschauung, in welcher aber das Empfundene ausgeschlossen wird. Offenbar ist dies nicht zureichend, sie muß auch gesetzt werden können, inwiefern sie dasselbe sich zueignet.

Diese Zueignung der Beziehung soll geschehen durch den Mittelbegriff der Begrenzung. Wenn die Begrenzung nicht gesetzt wird so ist die geforderte Beziehung nicht möglich; nur durch diese ist sie möglich.

Dadurch, daß Etwas in der Empfindung ausgeschlossen und gesetzt wird, als dasselbe begrenzend, wird dieses etwas selbst begrenzt von dem Ich, als ein demselben nicht Zukommendes: aber eben als Objekt dieser Handlung des Begrenzens wird es von einem höhern Gesichtspunkte aus auch wieder in dem Ich erblickt. Das Ich begrenzt es; es muß daher wohl in ihm enthalten sein.

Auf diesen höhern Gesichtspunkte nun haben wir uns hier zu stellen, um jenes Begrenzen des Ich als Handlung, wodurch das Begrenzte (das Empfundene) notwendig in seinen Wirkungskreis kommt, zu setzen — und dadurch setzen wir denn, nach der Forderung, das Empfindende — zwar nicht geradezu in das Ich, wie soeben geschehen — aber wir setzen es als Empfindendes, bestimmen seine Handelsweise, charakterisieren es, und machen es von allen Arten der Thätigkeit des Ich, die kein Empfinden sind, unterscheidbar.

Um dieses Begrenzen, durch welches das Ich sich zueignet das Empfundene, sogleich bestimmt kennen zu lernen, erinnern wir uns an das, was bei der Deduktion der Empfindung über diesen Punkt gesagt wurde. Das Empfundene wurde auf das Ich bezogen dadurch, daß eine dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit gesetzt wurde, lediglich als Bedingung, d. i. als ein solches, das gesetzt werden könnte, oder auch nicht gesetzt. Das Setzende in jenem Setzen oder Nicht-Setzen ist, wie immer, das Ich. Mithin wurde zum Behuf jener Beziehung nicht nur

dem Nicht-Ich, sondern mittelbar auch dem Ich etwas zugeschrieben, nämlich das Vermögen etwas zu setzen, oder auch nicht zu setzen. Was wohl zu merken ist, nicht etwa das Vermögen zu setzen, oder auch das Vermögen nicht zu setzen, sondern das Vermögen zu setzen oder nicht setzen, sollte dem Ich zugeschrieben werden; es sollte in ihm demnach das Setzen eines bestimmten Etwas, und das Nicht-Setzen dieses bestimmten Etwas zugleich und synthetisch vereingt vorkommen; und es muß vorkommen und kommt allerdings vor in allen Fällen, wo etwas als zufällige Bedingung gesetzt wird, wie sehr auch diejenigen, deren Kenntnis der Philosophie sich nicht über eine dürftige Logik hinauserstreckt, über logische Unmöglichkeit und Unbegreiflichkeit klagen, wenn ihnen ein Begriff dieser Art, die durch die Einbildungskraft produziert werden, und daher mit Einbildungskraft angefaßt werden müssen, ohne welche es aber gar keine Logik und gar keine logische Möglichkeit geben würde, irgendwo vorkommt.

Der Gang der Synthesis ist folgender: Es wird empfunden. Dies ist nur unter der Bedingung möglich, daß das Nicht-Ich als bloße zufällige Bedingung des Empfundenen gesetzt werde; wie dies Setzen geschehe, davon haben wir noch nicht zu reden. Dasselbe ist aber nicht möglich, wenn nicht das Ich setzt und nicht setzt zugleich; nur im Empfinden kommt demnach notwendig eine solche Handlung, als Mittelglied zwischen den angezeigten Gliedern, vor. Wir haben zu zeigen, wie das Empfinden geschehe; wir haben demnach zu zeigen, wie ein Setzen und Nicht-Setzen geschehe.

Die Thätigkeit in diesem Setzen und Nicht-Setzen ist zuvörderst ihrer Form nach offenbar ideale Thätigkeit. Sie geht über den Grenzpunkt hinaus, wird demnach durch ihn nicht gehemmt. Der Grund, von welchem wir sie, und mit ihr die ganze Empfindung abgeleitet haben, war der, daß das Ich in sich setzen müsse, was in ihm sein solle. Sie ist demnach lediglich im Ich, als solchem, begründet. Ist sie nur das, und weiter nichts, so ist sie ein bloßes Nicht-Setzen, und kein Setzen, sie ist lediglich reine Thätigkeit.

Sie soll daher auch ein Setzen sein, und das ist sie allerdings darum, weil sie die Thätigkeit des Nicht-Ich, als solche, gar nicht etwa aufhebt, oder vermindert. Sie läßt dieselbe, so wie sie ist; sie setzt sie nur außerhalb des Umkreises des Ich. — Aber hinwiederum, ein Nicht-Ich liegt nie außerhalb des Umkreises des Ich, so gewiß es ein Nicht-Ich ist. Es ist demselben entgegengesetzt, oder es ist gar nicht. Sie setzt demnach überhaupt ein Nicht-Ich, nur setzt sie es willkürlich hinaus. Das Ich ist begrenzt, denn es ist überhaupt ein

Nicht-Ich durch dasselbe gesetzt; aber es ist auch nicht begrenzt, denn es setzt dasselbe durch ideale Thätigkeit hinaus, so weit es will. (Setzet, C sei der bestimmte Grenzpunkt. Die hier untersuchte Thätigkeit des Ich setzt ihn überhaupt als Grenzpunkt, aber sie läßt ihn nicht an der Stelle, die ihm das Nicht-Ich bestimmte, sondern rückt ihn weiter hinaus ins Unbegrenzte. Sie setzt demnach (dem Ich) eine Grenze überhaupt; aber sie setzt ihr selbst, inwiefern sie gerade diese Thätigkeit des Ich ist, keine: denn sie setzt jene Grenze in keiner bestimmten Stelle, keine unter allen möglichen Stellen ist eine solche, von der die Grenze nicht weiter hinausgeschoben werden könnte und müßte, da auf sie eine ideale Thätigkeit geht, welche den Grund der Begrenzung in sich selbst haben würde; aber im Ich ist kein Grund, sich selbst zu begrenzen. So lange diese Thätigkeit wirkt, ist für sie keine Grenze. Hörte sie jemals auf zu wirken (es wird zu seiner Zeit sich zeigen, unter welcher Bedingung sie allerdings aufhört), so wäre immer noch dasselbe Nicht-Ich mit derselben unverringerten und unbeschränkten Thätigkeit da.) Die angezeigte Handlung des Ich ist nach allem ein Begrenzen durch ideale (freie und unbeschränkte) Thätigkeit.

Wir wollten dieselbe vorläufig charakterisieren, um die aufgestellte Unbegreiflichkeit nicht lange unbegreiflich zu lassen. Nach der Regel der synthetischen Methode hätten wir sie sogleich durch Gegensetzung bestimmen sollen. Wir thun dies jetzt, und machen uns dadurch vollkommen verständlich.

Dem Setzen und Nicht-Setzen ist für den Behuf der gegenwärtigen Synthesis entgegenzusetzen ein zugleich Gesetztes und Nicht-Gesetztes, und durch diese Gegensetzung sind beide zu bestimmen. Ein solches war schon nach der obigen Untersuchung die Thätigkeit des Nicht-Ich. Sie ist gesetzt und nicht-gesetzt zugleich, d. i. insofern das Ich die Grenze hinausschiebt, schiebt es zugleich die reale Thätigkeit des Ich hinaus; es setzt dieselbe, aber idealisch, durch seine eigene Thätigkeit: denn wäre keine solche vorauszusetzende Thätigkeit des Nicht-Ich, und würde keine gesetzt, so würde auch keine Grenze gesetzt; aber sie wird gerade dadurch gesetzt, daß sie hinausgeschoben wird; und das Nicht-Ich trägt zugleich die Grenze hinaus, wie das Ich sie hinausträgt. In der ganzen Ausdehnung, die wir uns indessen einbilden mögen, setzt allenthalben das Ich und das Nicht-Ich die Grenze; nur beide auf eine andere Art; und darin sind sie entgegengesetzt, und um ihre Gegensetzung zu bestimmen, müssen wir die Grenze ihr selbst entgegensetzen.

Sie ist eine ideale, oder eine reale. Inwiefern sie das erstere ist, ist sie gesetzt durch das Ich, inwiefern sie das letztere ist, durch das Nicht-Ich.

Aber auch inwiefern sie ihr selbst entgegengesetzt ist, bleibt sie dennoch eine und ebendieselbe, und jene entgegengesetzten Bestimmungen in ihr synthetisch vereinigt. Sie ist reale, bloß inwiefern sie durch das Ich gesetzt ist, und demnach auch ideale ist; sie ist ideale, sie kann durch die Thätigkeit des Ich hinausgeschoben werden, lediglich insofern sie durch das Nicht-Ich gesetzt, und demnach reale ist.

Hierdurch wird nun die über den festen Grenzpunkt C hinausgehende Thätigkeit des Ich selbst real und ideal zugleich. Sie ist real, inwiefern sie auf ein durch etwas reales gesetztes geht; sie ist ideal, inwiefern sie aus eigenem Antriebe darauf geht.

Und dadurch wird denn das Empfundene beziehbar auf das Ich. Ausgeschlossen wird und bleibt die Thätigkeit des Nicht-Ich; denn eben dieses wird mit der Grenze in das Unendliche, so viel wir bis jetzt sehen, hinausgeschoben; aber beziehbar auf das Ich wird ein Produkt derselben, die Begrenzung im Ich, als Bedingung seiner jetzt aufgezeigten idealen Thätigkeit.

Dasjenige, worauf, als auf das Ich, in dieser Beziehung das Produkt des Nicht-Ich bezogen werden sollte, ist die darauf gehende ideale Handlung; und es ist demnach zwischen dem Beziehenden (welches der synthetischen Methode nach hier ohnedies nicht gesetzt werden sollte) und dem, worauf bezogen wird (welches nach derselben allerdings gesetzt werden sollte), kein Unterschied. Es findet daher gar keine Beziehung auf das Ich statt; und die deduzierte Handlung ist eine Anschauung, in welcher das Ich in dem Objekte seiner Thätigkeit sich selbst verliert. Das Angeschaute ist ein idealisch aufgefaßtes Produkt des Nicht-Ich, das durch die Anschauung ins Unbedingte ausgedehnt wird; und hier erhalten wir demnach zuerst ein Substrat für das Nicht-Ich. Das Anschauende ist, wie gesagt, das Ich, welches aber nicht auf sich reflektiert.

VI.

Ehe wir an das wichtige Geschäft unserer gegenwärtigen Untersuchung gehen, einige Worte zur Vorbereitung darauf, und zur Übersicht des Ganzen.

Bei weitem ist noch nicht geschehen, was geschehen sollte. Das Empfindende ist gesetzt durch Anschauung; das Empfundene ist dadurch gesetzt. Aber wenn, wie gefordert worden, die Empfindung gesetzt werden soll, so muß beides nicht abgesondert, sondern in synthetischer

Vereinigung gesetzt werden. Diese könnte sich nur ergeben aus noch nicht vereinigten Endpunkten. Dergleichen finden sich denn auch wirklich in der vorhergehenden Untersuchung vor, ob wir gleich nicht ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht haben.

Wir bedurften zuvörderst, um das Ich als begrenzt zu setzen, und die Grenze ihm zuzueignen, eine dem Begrenzten entgegengesetzte ideale, unbegrenzte, und soviel wir einsehen konnten, unbegrenzbare Thätigkeit. Soll die geforderte Beziehung möglich sein, so muß diese Thätigkeit, als eine solche, durch deren Gegensatz eine andere (die begrenzte) bestimmt werden soll, im Ich schon vorhanden sein. Es ist also noch die Frage zu beantworten: wie und durch welche Veranlassung kommt das Ich zu einem Handeln dieser Art? — Wir nahmen dann, um das Empfundene, was außerhalb der bestimmten Grenze liegen sollte, durch das Ich zu umfassen, und in dasselbe setzen zu können, eine Thätigkeit an, welche die Grenze hinausschöbe — in das Unbegrenzte, so viel wir einsehen konnten. Daß eine solche Handlung vorkomme, ist dadurch erwiesen, daß außerdem die geforderte Beziehung nicht möglich sein würde; aber es bleibt immer die Frage zu beantworten: warum soll denn auch überhaupt jene Beziehung, und mithin jene Handlung, als die Bedingung derselben, vorkommen? Gesetzt, es würde in der Folge sich ergeben, daß jene beiden Thätigkeiten eine und ebendieselbe wären, so würde daraus folgen: um sich selbst begrenzen zu können, muß das Ich die Grenze hinausschieben, und, um die Grenze hinausschieben zu können, muß es sich selbst begrenzen, und dadurch würden denn Empfindung und Anschauung, und in der Empfindung innere Anschauung (die des Empfindenden) und äußere (die des Empfundenen), innigst vereinigt, und keins wäre ohne das andere möglich.

Ohne uns hier an die strenge Form zu binden, die bisher befolgt und bestimmt genug vorgezeichnet ist, so, daß jeder mit leichter Mühe unser Raisonnement nach derselben prüfen kann, gehen wir zur Beförderung der Deutlichkeit in dieser wichtigen und entscheidenden, aber verwickelten Untersuchung einen natürlicheren Weg; suchen die aufgeworfenen und sich aufdringenden Fragen zu beantworten, und erwarten vom Resultate, was alsdann weiter vorzunehmen sein möchte.

A. Woher die der realen und begrenzten entgegenzusetzende ideale und unbegrenzte Thätigkeit? Oder wenn wir auch dies hier noch nicht erfahren sollten, lassen sich nicht noch einige Beiträge zur Charakteristik derselben liefern?

Die begrenzte Thätigkeit als solche sollte durch den Gegensatz tiu ihr bestimmt, demnach auf dieselbe bezogen werden. Aber was

nicht gesetzt ist, dem läßt nichts sich entgegensetzen. Mithin wird für die Möglichkeit der verlangten Beziehung nicht nur die begrenzte, sondern, um was es hier eigentlich zu thun ist, auch die unbegrenzte ideale Thätigkeit vorausgesetzt, sie ist Bedingung der Beziehung, diese aber — wenigstens nicht vom gegenwärtigen Gesichtspunkte aus betrachtet — nicht umgekehrt Bedingung von jener. Soll die Beziehung möglich sein, so ist die ideale Thätigkeit schon im Ich vorhanden.

Untersucht, woher sie entstehe, und was ihre bestimmte Veranlassung sei; ist so viel klar, daß für sie gar kein Grenzpunkt C ist, daß sie auf demselben und nach demselben ihre Richtung gar nicht nimmt, sondern völlig frei und unabhängig in das Unbegrenzte hinausgeht.

Sie soll durch den Gegensatz mit der begrenzten, als unbegrenzt ausdrücklich gesetzt werden; d. h. notwendig, da nichts begrenzt ist, was nicht eine bestimmte Grenze hat, mithin die begrenzte notwendig als in dem bestimmten C begrenzt gesetzt werden muß, sie soll gesetzt werden, als nicht in C begrenzt. (Ob sie etwa über C hinaus in einem andern möglichen Punkte begrenzt werden möge, bleibt durch diese Gegensetzung völlig unbestimmt, und soll eben unbestimmt bleiben.)

Mithin wird in der Beziehung der bestimmte Grenzpunkt C auf sie bezogen; er muß demnach, da sie vor der Beziehung vorher gegeben sein soll, wirklich in ihr liegen; sie berührt notwendig diesen Punkt, wenn er auf sie beziehbar sein soll, doch ohne auf ihn ursprünglich gerichtet zu sein, gleichsam von ungefähr, wie es hier scheinen möchte.

Im Beziehen wird der Punkt C in ihr gesetzt, da, wo er hinfällt, ohne die geringste Freiheit. Der Einfallspunkt ist bestimmt; nur das ausdrückliche Setzen desselben, als des Einfallspunktes, ist Thätigkeit des Beziehens. Im Beziehen wird ferner jene ideale Thätigkeit gesetzt, als über diesen Punkt hinausgehend. Dies ist abermals nicht möglich, ohne daß derselbe allenthalben in ihr, inwiefern sie über ihn hinausgehen soll, gesetzt werde, als ein solcher, über welchen sie hinaus ist. Er wird demnach ihrer ganzen Ausdehnung nach in sie übertragen; es wird allenthalben, wo auf sie reflektiert wird, ein Grenzpunkt nur zum Versuche, und idealisch, gesetzt, um dessen Entfernung von dem ersten festen und unbeweglichen Punkte zu messen. Da diese Thätigkeit aber hinausgehen, immer fortgehen und nirgends begrenzt sein soll, so läßt dieser zweite idealische Punkt nirgends sich festsetzen, sondern er ist fortschwebend, und zwar so, daß in der ganzen Ausdehnung kein Punkt (idealisch) sich setzen lasse, den er nicht berührt habe. So gegewiß demnach jene ideale Thätigkeit über den Grenzpunkt hinaus-

gehen soll, so gewiß wird derselbe hinausgetragen, in das Unendliche (bis wir wieder an eine neue Grenze kommen dürften.)

Durch welche Thätigkeit wird derselbe nun hinausgetragen? durch die vorausgesetzte ideale, oder durch die des Beziehens? Vor der Beziehung vorher durch die ideale offenbar nicht, denn insofern ist für diese gar kein Grenzpunkt vorhanden. Das Beziehen selbst aber setzt jenes Hinaustragen, als Unterscheidungs- und Beziehungsgrund, schon voraus. Mithin wird eben in der Beziehung und durch sie der Grenzpunkt und das Hinaustragen desselben synthetisch in sie gesetzt; und zwar gleichfalls durch ideale Thätigkeit, denn alles Beziehen ist lediglich im Ich begründet, wie wir wissen: nur durch eine andere ideale Thätigkeit.

Wir finden hier folgende Handlungen des Ich, die wir um der Folge willen aufzählen: 1) eine solche, welche die ideale Thätigkeit zum Objekt hat; 2) eine solche, welche die reale und begrenzte zum Objekt hat. Beide müssen zugleich im Ich vorhanden, mithin nur eine und ebendieselbe sein; ob wir gleich noch nicht einsehen, wie dies möglich sein könne. 3) Eine solche, welche aus der realen den Grenzpunkt in die ideale überträgt, und ihm in derselben folgt. Durch sie wird in der idealen Thätigkeit selbst etwas unterscheidbar, inwiefern nämlich dieselbe geht bis C und völlig rein ist; und inwiefern sie geht über C hinaus, und also die Grenze hinaustragen soll. Diese Bemerkung wird in der Folge wichtig werden. — Wir unterlassen hier, diese besonderen Handlungen weiter zu charakterisieren, da eine vollständige Charakteristik derselben erst in der Folge möglich wird.

Es wird — um Verwechselungen mit dem Folgenden zu verhüten, bezeichnen wir die bestimmten Thätigkeiten mit Buchstaben — es wird entgegengesetzt und bezogen die ideale Thätigkeit gehend von A über C in das Unbegrenzte, und die reale gehend von A bis zum Grenzpunkte C.

B. Das Ich kann sich, wie wir soeben näher gesehen, nicht als begrenzt setzen, ohne zugleich über die Grenze hinauszugehen, und dieselbe von sich zu entfernen. Dennoch soll dasselbe zugleich, indem es über die Grenze geht, sich auch durch dieselbe Grenze begrenzt setzen, welches aufgestelltermaßen sich widerspricht. Nun ist zwar gesagt worden, es sei begrenzt und unbegrenzt in ganz entgegengesetzter Rücksicht, und nach ganz entgegengesetzten Arten der Thätigkeit; das erstere, inwiefern dieselbe real, das letztere, inwiefern sie ideal ist. Nun haben wir zwar diese beiden Arten der Thätigkeit einander entgegengesetzt; aber durch kein anderes Merkmal, als das der Begrenztheit, oder Un

begrenztheit: und unsere Erklärung dreht sich demnach in einem Zirkel. Das Ich setzt die reale Thätigkeit als die begrenzte, und die ideale als die unbegrenzte. Wohl, und welche setzt sie denn als die reale? Die begrenzte; und die unbegrenzte als die ideale. Können wir nicht aus diesem Zirkel herauskommen, und einen von der Begrenztheit völlig unabhängigen Unterscheidungsgrund für die reale und ideale Thätigkeit aufzeigen, so ist die geforderte Unterscheidung und Beziehung unmöglich. Wir werden einen solchen Unterscheidungsgrund finden, und unsere gegenwärtige Untersuchung geht darauf aus.

Wir wollen vorläufig den Satz aufstellen, dessen Wahrheit sich bald bewähren wird: das Ich kann sich für sich überhaupt nicht setzen, ohne sich zu begrenzen, und demzufolge aus sich herauszugehen.

Das Ich ist ursprünglich durch sich selbst gesetzt, d. h. es ist, was es ist, für irgend eine Intelligenz außer ihm; sein Wesen ist in ihm selbst begründet: so müßte es gedacht werden, wenn es gedacht würde. Wir können ihm ferner, aus Gründen, die in der Grundlage des praktischen Wissens aufgestellt sind, ein Streben, die Unendlichkeit auszufüllen sowohl als eine Tendenz, dieselbe zu umfassen, d. i. über sich selbst, als ein Unendliches zu reflektieren, zuschreiben. Beides kommt ihm zu, so gewiß es ein Ich ist. Aber aus dieser bloßen Tendenz entsteht kein Handeln des Ich, und es kann daraus keins entstehen.

Setzet, es gehe so strebend fort bis C; und in C werde sein Streben, die Unendlichkeit zu erfüllen, gehemmt und abgebrochen; es versteht sich, für eine mögliche Intelligenz außer ihm, welche dasselbe beobachtet, und dieses sein Streben in ihrem eigenen Bewußtsein gesetzt hat. Was wird dadurch in ihm entstehen? Dasselbe strebte zugleich über sich selbst zu reflektieren, vermochte es aber nicht, weil jedes Reflektierte begrenzt sein muß, das Ich aber unbegrenzt war.

In C wird es begrenzt, demnach tritt in C mit der Begrenzung zugleich die Reflexion des Ich auf sich selbst ein; es kehrt in sich zurück, es findet sich selbst, es fühlt sich, offenbar aber noch nichts außer sich.

Diese Reflexion des Ich auf sich selbst ist, wie wir von dem Punkte aus, auf welchem wir stehen, allerdings sehen, und wie die mögliche Intelligenz außer dem Ich gleichfalls sehen würde, eine Handlung des Ich, begründet in der notwendigen Tendenz und in der hinzugekommenen Bedingung. Was aber ist sie für das Ich selbst? In dieser Reflexion findet es sich zuerst: für sich entsteht es erst. Es kann den Grund von irgend etwas nicht in sich aufnehmen, ehe es selbst war. Für das Ich ist demnach jenes Selbstgefühl ein bloßes Leiden;

für sich reflektiert es nicht, sondern wird reflektiert durch etwas außer sich. Wir sehen es handeln, aber mit Notwendigkeit, teils in Absicht des Handelns überhaupt nach den Gesetzen seines Wesens, teils in Absicht des bestimmten Punktes, vermöge einer Bedingung außer ihm. Das Ich selbst sieht sich gar nicht handeln, sondern es ist lediglich leidend.

Das Ich ist jetzt für sich selbst; und es ist, weil und inwiefern es begrenzt ist. Es muß, so gewiß es ein Ich und begrenzt sein soll, sich als begrenzt setzen, d. i. es muß ein Begrenzendes sich entgegensetzen. Dies geschieht notwendig durch eine Thätigkeit, welche über die Grenze C hinübergeht, und das über ihr liegen Sollende als ein dem strebenden Ich Entgegengesetztes auffaßt. Was ist dies für eine Thätigkeit, — zuvörderst für den Beobachter, und dann, was für eine ist es für das Ich?

Sie ist lediglich im Ich begründet, der Form und dem Inhalte nach. Das Ich setzt ein Begrenzendes, weil es begrenzt ist, und weil es alles, was in ihm sein soll, setzen muß. Es setzt dasselbe als ein Begrenzendes, mithin als ein Entgegengesetztes und Nicht-Ich, weil es eine Begrenztheit in sich erklären soll. Man glaube daher keinen Augenblick, daß hier dem Ich ein Weg eröffnet werde, in das Ding an sich (d. i. ohne Beziehung auf ein Ich) einzudringen. Das Ich ist beschränkt: von dieser Voraussetzung gehen wir aus. — Hat diese Beschränkung an sich, d. i. ohne Beziehung auf eine mögliche Intelligenz, einen Grund? wie ist dieser Grund beschaffen? — Wie könnte ich doch dies wissen? wie kann ich mit Vernunft antworten, wenn mir aufgelegt wird, von aller Vernunft zu abstrahieren? Für das Ich, d. h. für alle Vernunft, hat sie seinen Grund, denn für dasselbe setzt alle Begrenzung ein Begrenzendes voraus; und dieser Grund liegt gleichfalls für das Ich nicht im Ich selbst, denn dann wären in demselben widersprechende Prinzipien, und es wäre überhaupt nicht, sondern in einem Entgegengesetzten; und ein solches Entgegengesetztes wird als solches nach jenen Gesetzen der Vernunft durch das Ich gesetzt, und ist sein Produkt.

(Wir argumentieren so: das Ich ist begrenzt [es muß notwendig begrenzt werden, wenn es je ein Ich werden soll]; es muß, nach den Gesetzen seines Wesens, diese Begrenzung und den Grund derselben in ein Begrenzendes setzen, und das Letztere ist demnach sein Produkt. Sollte jemand mit dem transscendenten Dogmatismus sich selbst so innig verwebt haben, daß er sich nach allem und durch alles bis jetzt Gesagte von demselben noch nicht losmachen könnte, derselbe würde

gegen uns ungefähr folgendermaßen argumentieren: Ich gebe diese ganze aufgestellte Folgerungsweise des Ich, als die Erklärungsart desselben zu; aber dadurch entsteht im Ich bloß die Vorstellung von dem Dinge, und diese ist allerdings sein Produkt, nicht aber das Ding selbst; ich aber frage nicht nach der Erklärungsart, sondern nach der Sache selbst und an sich. Das Ich soll begrenzt sein, sagt ihr. Diese Begrenzung an sich betrachtet, — und von der Reflexion derselben durch das Ich, als welche mich hier nicht angeht, völlig abstrahiert, — muß doch einen Grund haben, und dieser Grund ist eben das Ding an sich. Hierauf antworten wir nun, daß er gerade so erklärt, wie das Ich, auf welches wir reflektieren; daß er selbst jenes Ich so gewiß ist, so gewiß er nach den Gesetzen der Vernunft in seiner Folgerung sich richtet; und daß er bloß auf diesen Umstand reflektieren möge, um zu sehen, daß er noch immer, nur ohne sein Wissen, mit uns in dem gleichen Zirkel sich befand, in welchem wir uns mit unserem Wissen befanden. Wenn er sich in seiner Erklärungsweise nicht von den Denkgesetzen seines Geistes losmachen kann, so wird er nie aus dem Umkreis herauskommen, den wir um ihn gezogen haben. Macht er sich aber davon los, so werden seine Einwürfe uns abermals nicht gefährlich sein. Woher sein Beharren auf einem Dinge an sich, auch nachdem er zugestanden, daß in uns nur die Vorstellung davon sei, herkomme, werden wir noch in diesem § vollkommen sehen.)

Was ist die aufgezeigte Handlung für das Ich? Nicht das, was für den Zuschauer, weil für dasselbe nicht die Gründe da sind, aus denen der Zuschauer sie beurteilt. Für ihn war sie lediglich im Ich, sowohl der Form, als dem Inhalte nach: weil das Ich, zufolge seines ihm bekannten, bloß thätigen, und insbesondere durch Reflexion thätigen Wesens, reflektieren mußte. Für sich selbst ist das Ich noch gar nicht als reflektierend, nicht einmal als thätig gesetzt, sondern es ist lediglich leidend, laut des Obigen. Es wird demnach seines Handelns sich gar nicht bewußt, noch kann es sich desselben bewußt werden, sondern das Produkt desselben, wenn es ihm erscheinen könnte, würde ihm erscheinen, als ohne alles sein Zuthun vorhanden.

(Das was hier deduziert worden, im Bewußtsein ursprünglich, und gleich bei der Entstehung desselben zu bemerken, und sich gleichsam auf der That zu ergreifen, ist darum unmöglich, weil bei der Reflexion über seine eigene bestimmte Handelsweise das Gemüt schon auf einer weit höhern Stufe der Reflexion sich befinden muß. Aber etwas Ähnliches können wir bei dem, was man Anknüpfung einer neuen Reihe im Bewußtsein nennen möchte, etwa beim Erwachen aus einem

tiefen Schlafe oder aus einer Ohnmacht, besonders an einem uns unbekannten Orte, wahrnehmen. Das, womit dann unser Bewußtsein anhebt, ist allemal das Ich; wir suchen und finden zunächst uns selbst; und nun richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Dinge um uns her, um durch sie uns zu orientieren, wir fragen uns: wo bin ich? wie bin ich hierhergekommen? was ist zuletzt mit mir vorgegangen? um die jetzige Reihe der Vorstellungen an andere abgelaufene anzuknüpfen.)

C. Für den Beobachter ist jetzt das Ich über den Grenzpunkt C hinausgegangen, mit der beständig fortdauernden Tendenz, über sich zu reflektieren. Da es nicht reflektieren kann, ohne begrenzt zu sein, sich selbst aber nicht zu begrenzen vermag: so ist klar, daß die geforderte Reflexion nicht möglich sein werde, wenn es nicht über C hinaus, in dem möglichen Punkte D abermals begrenzt wird. Da aber die Aufzeigung und Bestimmung dieser neuen Grenze uns zu weit und auf Dinge führen würde, die in den gegenwärtigen § nicht gehören, so müssen wir uns hier begnügen unserm vollen Rechte nach zu postulieren: wenn das Herausgehende ein Ich sein soll, so muß es sein Herausgeben setzen oder über dasselbe reflektieren; jedoch ohne uns dadurch der Verbindlichkeit entledigen zu wollen, an seinem Orte die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Reflexion aufzuzeigen.

Das Ich produzierte durch sein bloßes Hinausgehen als solches (für den möglichen Beobachter) ein Nicht-Ich ohne alles Bewußtsein. Es reflektiert jetzt auf sein Produkt, und setzt es in dieser Reflexion als Nicht-Ich; das letztere schlechthin und ohne alle weitere Bestimmung, und gleichfalls ohne alles Bewußtsein, weil über das Ich noch nicht reflektiert ist. — Wir verweilen bei diesen Handlungen des Ich nicht länger, weil sie hier völlig unbegreiflich sind, und wir zu seiner Zeit, nur auf dem entgegengesetzten Wege, wieder bei denselben ankommen werden.

Es muß über das Produkt dieser seiner zweiten Handlung, ein als solches gesetztes Nicht-Ich überhaupt, wieder reflektieren; gleichfalls nicht ohne eine neue Begrenzung, die wir zu seiner Zeit aufzeigen werden. — Das Ich ist im Gefühl leidend gesetzt; das ihm entgegengesetzte Nicht-Ich muß demnach thätig gesetzt werden.

Über das als thätig gesetzte Nicht-Ich wird abermals reflektiert, gleichfalls unter der oben angegebenen Bedingung; und erst jetzt treten wir auf das Gebiet unserer gegenwärtigen Untersuchung. Wir stellen uns, wie bisher immer, und wie es in dergleichen Untersuchungen, die über den gewöhnlichen Gesichtskreis hinausgehen und ungeübten Denkern transcendent scheinen, sehr vorteilhaft ist, auf den

Gesichtspunkt eines möglichen Beobachters, weil wir aus dem des untersuchten Ich nichts sehen konnten.

Es ist durch das Ich und im Ich (doch wie mehrmals erinnert worden, ohne Bewußtsein) gesetzt ein thätiges Nicht-Ich. Auf dieses geht eine neue Thätigkeit des Ich, oder auch, es wird über dasselbe reflektiert. Nur über das Begrenzte kann reflektiert werden; die Thätigkeit des Nicht-Ich wird demnach notwendig begrenzt, und zwar als Thätigkeit, weil und inwiefern sie in Handlung gesetzt ist — nicht etwa dem Umfange ihres Wirkungskreises nach, so daß sie z. B. nur bis E oder F und nicht weiter vorrückte, wie man voreiligerweise vermuten dürfte. Woher sollten wir doch hier einen solchen Umfang bekommen, da es noch keinen Raum giebt? Das Nicht-Ich bleibt nicht thätig, sondern es wird ruhend, die Äußerung seiner Kraft wird gehemmt, und es bleibt ein bloßes Substrat der Kraft übrig, welches letztere zur Zeit nur gesagt wird, um uns verständlich zu machen, in der Folge aber gründlich deduziert werden soll. — (Wir können von unserem Gesichtspunkte aus annehmen, daß die Thätigkeit des Nicht-Ich lediglich durch die reflektierende Thätigkeit des Ich, in und durch das Reflektieren gehemmt werde, und wir werden zu seiner Zeit das Ich selbst auf den Gesichtspunkt stellen, von welchen aus es das Gleiche annimmt: da aber das Ich hier dieser Thätigkeit sich weder unmittelbar noch mittelbar (durch Folgerung) bewußt wird, so kann dasselbe jene Hemmung auch nicht aus ihr erklären, sondern wird dieselbe von einer entgegengesetzten Kraft eines andern dem ersten entgegengesetzten Nicht-Ich ableiten, wie wir zu seiner Zeit sehen werden.)

Inwiefern das Ich reflektiert, reflektiert es nicht über dieses Reflektieren selbst; es kann nicht zugleich auf das Objekt handeln und auf dieses sein Handeln handeln; es wird demnach der aufgezeigten Thätigkeit sich nicht bewußt, sondern vergißt sich selbst gänzlich und verliert sich im Objekte derselben; und wir haben demnach hier wieder die oben geschilderte äußere (die aber noch nicht als äußere gesetzt ist) erste ursprüngliche Anschauung, aus welcher aber noch gar kein Bewußtsein, nicht nur kein Selbstbewußtsein, denn das ergiebt sich zur Genüge aus dem Obigen, sondern selbst kein Bewußtsein des Objekts entsteht.

Von dem gegenwärtigen Gesichtspunkte aus wird vollkommen klar, was oben bei Ableitung der Empfindung über den Widerstreit entgegengesetzter Thätigkeiten des Ich und des Nicht-Ich gesagt wurde, die sich gegenseitig vernichten sollten. Es könnte keine Thätigkeit des

Ich vernichtet werden, wenn dasselbe nicht erst aus dem, was wir uns als ihren ersten und ursprünglichen Umfang einbilden können (das, was in unserer Darstellung von A bis C liegt), in den Wirkungskreis des Nicht-Ich (von C an in die Unendlichkeit hinaus) herausgegangen wäre. Es wäre ferner kein Nicht-Ich und keine Thätigkeit desselben, wenn nicht das Ich dieselben gesetzt hätte; beide sind sein Produkt. — Die Thätigkeit des Nicht-Ich wird vernichtet, inwiefern darauf reflektiert wird, daß sie vorher gesetzt war, und jetzt durch die Reflexion und zum Behuf ihrer Möglichkeit aufgehoben wird; die des Ich, wenn man darauf reflektiert, daß dasselbe über sein Reflektieren, in welchem es doch allerdings thätig ist, nicht wieder reflektiert; sondern in demselben sich verliert, und sich selbst gleichsam zum Nicht-Ich umwandelt, welches letztere in der Folge sich noch mehr bestätigen wird. — Kurz, wir stehen hier gerade auf dem Punkte, von welchem wir im vorigen §. und bei der ganzen besondern theoretischen Wissenschaftslehre ausgingen: bei dem Widerstreite, der im Ich für den möglichen Beobachter sein soll, über welchen aber noch nicht reflektiert worden, und der daher noch nicht für das Ich im Ich ist, daher sich auch von dem Bisherigen noch nicht das mindeste Bewußtsein ableiten läßt, ohngeachtet wir nun alle möglichen Bedingungen desselben haben.

VII.

Das Ich ist jetzt für sich selbst, in Beziehung auf die Möglichkeit einer Reflexion über sich sich selbst, was es beim Anfange unserer Untersuchung für einen möglichen Beobachter außer demselben war. Der letztere fand vor ein Ich, als Etwas, als wahrnehmbares und als Ich zu denkendes Wesen, ein Nicht-Ich, gleichfalls als Etwas, und einen Berührungspunkt zwischen beiden. Dadurch allein aber entstand in ihm noch keine Vorstellung von der Begrenztheit des Ich, wenn er nicht auf beide reflektierte. Er sollte reflektieren, denn nur insofern war er ein Beobachter, und er hat seitdem allen Handlungen, die aus dem Wesen des Ich notwendig erfolgen mußten, zugesehen.

Durch diese Handlungen ist das Ich selbst nunmehr auf den Punkt gekommen, auf welchem zu Anfange der Beobachter sich befand. Es ist in demselben, innerhalb seines für den Beobachter gesetzten Wirkungskreises, und als Produkt des Ich selbst vorhanden ein Ich, als etwas Wahrnehmbares (weil es begrenzt ist), ein Nicht-Ich, und ein Berührungspunkt zwischen beiden. Das Ich darf nur

reflektieren, um gerade das zu finden, was vorher nur der Zuschauer finden konnte.

Das Ich hat schon ursprünglich beim Anfange alles seines Handelns über sich reflektiert, und aus Notwendigkeit reflektiert, wie wir oben gesehen haben. — Es war in ihm die Tendenz, überhaupt zu reflektieren; durch die Begrenzung kam die Bedingung der Möglichkeit des Reflektierens hinzu, es reflektierte notwendig. Daher entstand ein Gefühl, und aus diesem alles Übrige, was wir abgeleitet haben. Die Tendenz zur Reflexion geht fort in das Unendliche, sie ist daher noch immer im Ich vorhanden: und das Ich kann demnach über sein erstes Reflektieren selbst, und über alles, was daraus erfolgt ist, reflektieren, da die Bedingung der Reflexion, eine Einschränkung durch etwas, das sich als Nicht-Ich betrachten läßt, vorhanden ist.

Es muß nicht reflektieren, wie wir dies bei der erstern Reflexion annahmen; denn dasjenige, wodurch es für die jetzt mögliche Reflexion bedingt ist, ist nicht unbedingt ein Nicht-Ich, sondern es läßt sich auch ansehen, als enthalten im Ich. — Das, wodurch es begrenzt ist, ist das durch dasselbe produzierte Nicht-Ich. Man dürfte dagegen sagen: da es durch sein eigenes Produkt begrenzt sein soll, so soll es sich selbst begrenzen, und dies ist zu wiederholten Malen für den härtesten Widerspruch erklärt worden, und auf die Notwendigkeit, diesem Widerspruche auszuweichen, gründet sich das ganze bisherige Raisonnement. Aber teils ist dasselbe nicht ganz und absolut sein eigenes Produkt, sondern es wurde nur unter Bedingung einer Begrenzung durch ein Nicht-Ich gesetzt, teils hält es dasselbe gerade aus diesem Grunde nicht für sein eigenes Produkt, inwiefern es sich dadurch begrenzt setzt; und so wie es dasselbe für sein eigenes Produkt anerkennt, setzt es sich dadurch nicht begrenzt.

Wenn aber das, was wir in das Ich gesetzt haben, nur wirklich im Ich vorhanden sein soll, so muß dasselbe reflektieren. Wir postulieren demnach diese Reflexion, und haben das Recht, sie zu postulieren. — Es dürften vielleicht, wenn man uns einen Augenblick, bloß um uns verständlich zu machen, einen transscendenten Gedanken erlauben will, mannigfaltige Eindrücke auf uns geschehen: wenn wir nicht darauf reflektieren, so wissen wir es nicht, und es sind daher, im transscendentalen Sinne, gar keine Eindrücke auf uns, als Ich geschehen.

Die geforderte Reflexion geschieht aus den angeführten Gründen mit absoluter Spontaneität: das Ich reflektiert, schlechthin, weil es re-

flektiert. Nicht nur die Tendenz zur Reflexion, sondern die Handlung der Reflexion selbst ist im Ich begründet; sie ist zwar bedingt durch etwas außer dem Ich, durch den geschehenen Eindruck; aber sie ist dadurch nicht necessitiert.

Wir können bei dieser Reflexion sehen auf zweierlei: auf das dadurch reflektierte Ich, und auf das darin reflektierende Ich. Unsere Untersuchung teilt sich demnach in zwei Teile, welche wohl, wie nach der synthetischen Methode zu erwarten ist, einen dritten herbeiführen dürften.

A. Dem Ich hat bis jetzt noch nichts zugeschrieben werden können, als das Gefühl; es ist ein fühlendes, und nichts weiter. Das reflektierte Ich ist begrenzt, heißt demnach: es fühlt sich begrenzt, oder es ist in ihm ein Gefühl der Begrenztheit, des Nichtkönnens oder des Zwanges vorhanden. Wie dies möglich sei, wird sogleich klar werden.

Inwiefern das Ich sich begrenzt setzt, geht es hinaus über die Grenze, ist Kanon: also es setzt zugleich notwendig das Nicht-Ich, aber ohne Bewußtsein seines Handelns. Es ist mit jenem Gefühl des Zwanges vereinigt eine Anschauung des Nicht-Ich, aber eine bloße Anschauung, in welcher das Ich sich selbst in dem Angeschauten vergißt.

Beide, das angeschaute Nicht-Ich und das gefühlte und sich fühlende Ich, müssen synthetisch vereinigt werden, und das geschieht vermittelst der Grenze. Das Ich fühlt sich begrenzt, und setzt das angeschaute Nicht-Ich, als dasjenige, wodurch es begrenzt ist. — Gemeinfaßlich ausgedrückt: Ich sehe etwas, und zugleich ist in mir ein Gefühl eines Zwanges vorhanden, den ich unmittelbar nicht erklären kann. Er soll aber erklärt werden. Ich beziehe also beides aufeinander, und sage: das, was ich sehe, ist der Grund des gefühlten Zwanges.

Was hierbei noch einige Schwierigkeit machen könnte, wäre folgende Frage: wie kommt es, daß ich überhaupt mich gezwungen fühle? Ich erkläre mir das Gefühl freilich aus dem angeschauten Nicht-Ich; aber ich kann nicht anschauen, wenn ich nicht schon fühle. Demnach ist jenes Gefühl unabhängig von der Anschauung zu erklären. Wie geschieht dies? Nun ist es gerade diese Schwierigkeit, die uns nötigen wird, die jetzige Synthesis, als in sich unvollständig und unmöglich, an eine andere anzuknüpfen, die Sache umzukehren und zu sagen: ich kann ebensowenig einen Zwang fühlen, ohne anzuschauen; und demnach ist beides synthetisch vereinigt. Eins begründet nicht das

Andere, sondern beide begründen sich gegenseitig. Jedoch aber, um diese Erörterung im Voraus zu erleichtern, wollen wir uns sogleich hier, und wie die Sachen stehen, auf die obige Frage einlassen.

Das Ich geht ursprünglich darauf aus, die Beschaffenheit der Dinge durch sich selbst zu bestimmen; es fordert schlechthin Kausalität. Dieser Forderung, inwiefern sie auf Realität ausgeht, und demnach reale Thätigkeit genannt werden kann, wird widerstanden, und dadurch wird eine andere, ursprünglich im Ich begründete Tendenz über sich selbst zu reflektieren, befriedigt, und es entsteht zunächst eine Reflexion auf eine als bestimmt gegebene Realität, die, inwiefern sie schon bestimmt ist, nur durch die ideale Thätigkeit des Ich, die des Vorstellens, Nachbildens, aufgefaßt werden kann. Wird nun beides, sowohl das auf die Beschaffenheit des Dinges Ausgehende, als das die ohne Zuthun des Ich bestimmte Beschaffenheit Nachbildende, gesetzt als Ich, als ein und ebendasselbe Ich (und dies geschieht durch absolute Spontaneität): so wird das reale Ich durch die angeschaute, seiner Thätigkeit, wenn sie fortgegangen wäre, entgegengesetzte Beschaffenheit des Dinges begrenzt gesetzt, und das so synthetisch vereinigte ganze Ich fühlt sich selbst als begrenzt, oder gezwungen. — Das Gefühl ist die ursprünglichste Wechselwirkung des Ich mit sich selbst, ehe noch ein Nicht-Ich — es versteht sich im Ich und für das Ich — vorkommt; denn zur Erklärung des Gefühls muß es allerdings gesetzt werden. Das Ich strebt in die Unendlichkeit hinaus; das Ich reflektiert auf sich, und begrenzt sich dadurch: dies ist oben abgeleitet, und daraus möchte ein möglicher Zuschauer ein Gefühl des Ich folgern; aber es entsteht noch kein Selbstgefühl. Beides, das begrenzte und das begrenzende Ich werden durch absolute Spontaneität synthetisch vereinigt, gesetzt, als dasselbe Ich: dies ist hier abgeleitet, und dadurch entsteht für das Ich ein Gefühl, ein Selbstgefühl, innige Vereinigung des Thuns und Leidens in einem Zustande.

B. Es soll ferner reflektiert werden auf das in jener Handlung reflektierende Ich. Auch diese Reflexion geschieht notwendig mit absoluter Spontaneität, wird aber, wie sich erst im Folgenden zeigen wird, nicht lediglich postuliert, sondern durch synthetische Notwendigkeit, als Bedingung der Möglichkeit der vorher postulierten Reflexion herbeigeführt. Uns ist es hier weniger um sie selbst, als um ihr Objekt, inwiefern es das ist, zu thun.

Das in jener Handlung reflektierende Ich handelte mit absoluter Spontaneität, und sein Handeln war lediglich im Ich begründet: es war ideale Thätigkeit. Es muß demnach auf sie reflektiert werden,

als eine solche, und sie muß gesetzt werden, als hinausgehend über die Grenze — ins Unendliche, wenn nicht in Zukunft durch eine andere Reflexion sie begrenzt wird. Es kann aber zufolge der Reflexions-Gesetze auf nichts reflektiert werden, ohne daß dasselbe, sei es auch bloß und lediglich durch die Reflexion, begrenzt werde: also jene Handlung des Reflektierens ist, so gewiß über sie reflektiert wird, begrenzt. Es läßt sich sogleich einsehen, was bei jener Unbegrenztheit, welche bleiben muß, diese Begrenztheit sein werde. — Die Thätigkeit kann nicht reflektiert werden, als Thätigkeit (seines Handelns unmittelbar wird das Ich sich nie bewußt, wie auch ohne dies bekannt ist), sondern als Substrat, mithin als Produkt einer absoluten Thätigkeit des Ich.

Es ist sogleich einleuchtend, daß das dieses Produkt setzende Ich im Setzen desselben sich selbst vergißt, daß mithin dieses Produkt ohne Bewußtsein des Anschauens angeschaut wird.

Inwiefern also das Ich über die absolute Spontaneität seines Reflektierens in der ersten Handlung wieder reflektiert, wird ein unbegrenztes Produkt der Thätigkeit des Ich, als solches, gesetzt. — Wir werden dieses Produkt in der Folge näher kennen lernen.

Dies Produkt soll als Produkt des Ich gesetzt werden; es muß demnach notwendig auf das Ich bezogen werden. Auf das anschauende Ich kann dasselbe nicht bezogen werden, denn dieses ist, laut des Obigen, noch gar nicht gesetzt. Das Ich ist noch nicht gesetzt, als inwiefern es sich begrenzt fühlt, auf dieses müßte es demnach bezogen werden.

Aber das Ich, das sich als begrenzt fühlt, ist demjenigen, welches durch Freiheit etwas, und etwas Unbegrenztes produziert, entgegengesetzt; das fühlende ist nicht frei, sondern gezwungen; und das produzierende ist nicht gezwungen, sondern es produziert mit Freiheit.

So muß es denn auch allerdings sein, wenn Beziehung und synthetische Vereinigung möglich und nötig sein soll; wir haben demnach für die geforderte Beziehung nur den Beziehungsgrund aufzuweisen.

Dieser müßte sein Thätigkeit mit Freiheit, oder absolute Thätigkeit. Eine solche kommt nun dem begrenzten Ich nicht zu; es zeigt sich demnach nicht, wie eine Vereinigung zwischen beiden möglich sei.

Wir dürfen nur noch einen Schritt thun, um das überraschendste, die uralten Verwirrungen endende und die Vernunft auf ewig in ihre Rechte einsetzende Resultat zu finden. — Das Ich selbst soll doch das

beziehende sein. Es geht also notwendig, schlechthin durch sich selbst, ohne irgend einen Grund, und wider den äußern Grund aus der Begrenzung heraus, eignet eben dadurch das Produkt sich zu, und macht es zu dem seinigen durch Freiheit; — Beziehungsgrund und Beziehendes sind dasselbe.

Dieser Handlung wird das Ich sich nie bewußt, und kann sich derselben nie bewußt werden; ihr Wesen besteht in der absoluten Spontaneität, und sobald über diese reflektiert wird, hört sie auf, Spontaneität zu sein. Das Ich ist nur frei, indem es handelt; sowie es auf diese Handlung reflektiert, hört dieselbe auf, frei und überhaupt Handlung zu sein, und wird Produkt.

Aus der Unmöglichkeit des Bewußtseins einer freien Handlung entsteht der ganze Unterschied zwischen Idealität und Realität, zwischen Vorstellung und Ding, wie wir bald näher sehen werden.

Die Freiheit, oder was das gleiche heißt, das unmittelbare Handeln des Ich, als solches, ist der Vereinigungspunkt der Idealität und Realität. Das Ich ist frei, indem und dadurch, daß es sich frei setzt, sich befreit: und es setzt sich frei, oder befreit sich, indem es frei ist. Bestimmung und Sein sind Eins; Handelndes und Behandeltes sind Eins; eben indem das Ich sich zum Handeln bestimmt, handelt es in diesem Bestimmen; und indem es handelt, bestimmt es sich.

Das Ich kann sich nicht durch Reflexion als frei setzen, dies ist ein Widerspruch, und auf diesem Wege könnten wir nie zu der Annahme kommen, daß wir frei seien; aber es eignet sich etwas zu, als Produkt seiner eigenen freien Thätigkeit, und insofern setzt es sich wenigstens mittelbar als frei*).

C. Das Ich ist beschränkt, indem es sich fühlt, und es setzt sich insofern als beschränkt, nach der erstern Synthesis. Das Ich ist frei, und es setzt sich wenigstens mittelbar als frei, indem es etwas als Produkt seiner freien Thätigkeit setzt, nach der zweiten Synthesis. Beide Bestimmungen des Ich, die der Beschränktheit im Gefühl, und

*) Die Beweise des gesunden Menschenverstandes für die Freiheit sind demnach ganz richtig, und dem Gange des menschlichen Geistes vollkommen angemessen. — Diogenes ging, um vor der Hand sich selbst — denn die verirrte Spekulation war dadurch freilich noch nicht in ihre Grenze zurückgewiesen — die geleugnete Möglichkeit der Bewegung zu beweisen. Ebenso — wollt ihr jemand die Freiheit wegvernünfteln, und gelingt es euch wirklich durch eure Scheingründe Zweifel über die in Anspruch genommene Sache zu erregen, so demonstriert er sie sich auf der Stelle durch Realisierung eines Produkts, das er nur von seinem eigenen freien Handeln ableiten kann.

die der Freiheit im Produzieren sind völlig entgegengesetzt. Nun könnte vielleicht in ganz verschiedenen Rücksichten das Ich sich als frei, oder als bestimmt setzen, so daß dadurch die Identität desselben nicht aufgehoben würde. Aber es ist in beiden Synthesen ausdrücklich gefordert worden, daß es sich als beschränkt setzen solle, weil und inwiefern es sich als beschränkt setzt. Es soll demnach frei und beschränkt in einer und ebenderselben Rücksicht sein; dies widerspricht sich offenbar, und dieser Widerspruch muß gehoben werden. — Wir gehen zuvörderst noch tiefer ein in den Sinn der als entgegengesetzt aufgestellten Sätze.

1) Das Ich soll sich als beschränkt setzen, weil und inwiefern es sich als frei setzt. — Das Ich ist frei, lediglich inwiefern es handelt; wir hätten demnach vorläufig die Frage zu beantworten: was heißt Handeln; welches ist sein Unterscheidungsgrund vom Nicht-Handeln? — Alle Handlung setzt Kraft voraus; es wird absolut gehandelt, heißt: die Kraft wird lediglich durch sich selbst und in sich selbst bestimmt, d. i. sie erhält ihre Richtung. Sie hatte demnach vorher keine Richtung, war nicht in Handlung gesetzt, sondern ruhende Kraft, ein bloßes Streben nach Kraftanwendung. So gewiß demnach das Ich sich absolut handelnd setzen soll, vorläufig in der Reflexion, so gewiß muß es sich auch als nicht-handelnd setzen. Bestimmung zum Handeln setzt Ruhe voraus. — Ferner, die Kraft giebt sich schlechthin eine Richtung, d. i. sie giebt sich ein Objekt, auf welches sie gehe. Die Kraft selbst giebt ihr selbst das Objekt; aber was sie sich geben soll, muß sie, inwiefern sie es giebt, auch schon haben; es müßte ihr demnach schon gegeben sein, gegen welches Geben sie sich leidend verhalten hätte. — Also Selbstbestimmung zum Handeln setzt notwendig sogar ein Leiden voraus — und wir finden uns hier abermals in neue Schwierigkeiten verwickelt, von welchen aus aber gerade das hellste Licht über unsere ganze Untersuchung sich verbreiten wird.

2) Das Ich soll sich als frei setzen, weil und inwiefern es sich als beschränkt setzt. — Das Ich setzt sich begrenzt, heißt: es setzt seiner Thätigkeit eine Grenze (nicht: es produziert diese Begrenzung, sondern es setzt sie nur als gesetzt, durch eine entgegengesetzte Kraft). Das Ich muß demnach, um beschränkt worden zu sein, schon gehandelt, seine Kraft muß schon eine Richtung, und zwar eine Richtung durch Selbstbestimmung gehabt haben. Alle Begrenzung setzt freies Handeln voraus.

Wir wenden jetzt diese Grundsätze an auf den vorliegenden Fall Das Ich ist für sich selbst noch immer gezwungen, genötigt, be=

grenzt, insofern dasselbe hinausgeht über die Begrenzung, ein Nicht-Ich setzt, und dasselbe anschaut, ohne seiner selbst in dieser Anschauung sich bewußt zu werden. Nun ist dieses Nicht-Ich, wie wir schon von dem höhern Gesichtspunkte aus, auf welchen wir uns gestellt haben, wissen, sein Produkt, und dasselbe muß darauf reflektieren, als auf sein Produkt. Diese Reflexion geschieht notwendig durch absolute Selbstthätigkeit.

Das Ich, ein und ebendasselbe Ich mit einer und ebenderselben Thätigkeit, kann nicht zugleich ein Nicht-Ich produzieren und auf dasselbe, als auf sein Produkt, reflektieren. Es muß demnach seine erstere Thätigkeit begrenzen, abbrechen, so gewiß die geforderte zweite ihm zukommen soll, und dieses Unterbrechen seiner ersten Thätigkeit geschieht gleichfalls durch absolute Spontaneität, da die ganze Handlung dadurch geschieht. Unter dieser Bedingung allein ist auch absolute Spontaneität möglich. Das Ich soll durch sie sich bestimmen. Dem Ich aber kommt nichts zu, außer Thätigkeit. Es müßte demnach eine seiner Handlungen begrenzen, und abermals darum, weil ihm nichts außer Thätigkeit zukommt, durch eine andere der ersten entgegengesetzte Handlung begrenzen.

Das Ich soll ferner sein Produkt, das entgegengesetzte, begrenzende Nicht-Ich setzen, als sein Produkt. Eben durch diejenige Handlung, durch welche dasselbe, wie soeben gesagt worden, sein Produzieren abbricht, setzt es dasselbe als solches, erhebt es dasselbe zu einer höhern Stufe der Reflexion. Die untere, erste Region der Reflexion ist dadurch abgebrochen, und es ist uns jetzt bloß um den Übergang von der einen zur andern, um ihren Vereinigungspunkt zu thun. Aber das Ich wird, wie bekannt, seines Handelns unmittelbar sich nie bewußt; es kann demnach das Geforderte nur mittelbar durch eine neue Reflexion als sein Produkt setzen.

Es muß durch dieselbe gesetzt werden, als Produkt der absoluten Freiheit, und das Kennzeichen eines solchen ist, daß es auch anders sein könne, und als anders seiend gesetzt werden könne. Das anschauende Vermögen schwebt zwischen verschiedenen Bestimmungen, und setzt unter allen möglichen nur eine, und dadurch erhält das Produkt den eigentümlichen Charakter des Bildes.

(Um uns verständlich zu machen, stellen wir als Beispiel auf ein Objekt mit verschiedenen Merkmalen, ohnerachtet bis jetzt von einem solchen noch nicht die Rede sein kann. — Ich bin in der ersten Anschauung, der produzierenden, verloren in ein Objekt. Ich reflektierte zuvörderst auf mich selbst, finde mich und unterscheide von mir das

Objekt. Aber noch ist in dem Objekte alles verworren und untereinander gemischt, und es ist weiter auch nichts, denn ein Objekt. Ich reflektiere jetzt auf die einzelnen Merkmale desselben, z. B. auf seine Figur, Größe, Farbe u. s. f., und setze sie in meinem Bewußtsein. Bei jedem einzelnen Merkmale dieser Art bin ich anfangs zweifelhaft und schwankend, lege meiner Beobachtung ein willkürliches Schema von einer Figur, einer Größe, einer Farbe, die sich denen des Objekts nähern, zum Grunde, beobachte genauer, und bestimme nun erst mein Schema der Figur etwa zu einem Würfel, das der Größe etwa zu dem einer Faust, das der Farbe etwa zu dem der dunkelgrünen. Durch dieses Übergehen von einem unbestimmten Produkte der freien Einbildungskraft zu der völligen Bestimmung in einem und ebendemselben Akte wird das, was in meinem Bewußtsein vorkommt, ein Bild, und wird gesetzt als ein Bild. Es wird mein Produkt, weil ich es als durch absolute Selbstthätigkeit bestimmt setzen muß.)

Inwiefern das Ich dieses Bild setzt, als Produkt seiner Thätigkeit, setzt es demselben notwendig etwas entgegen, das kein Produkt derselben ist; welches nicht mehr bestimmbar, sondern vollkommen bestimmt ist, und, ohne alles Zuthun des Ich, durch sich selbst bestimmt ist. Dies ist das wirkliche Ding, nach welchem das bildende Ich in Entwerfung seines Bildes sich richtet, und das ihm daher bei seinem Bilden notwendig vorschweben muß. Es ist das Produkt seiner ersten jetzt unterbrochenen Handlung, die aber in dieser Beziehung unmöglich als solches gesetzt werden kann.

Das Ich bildet nach demselben; es muß demnach im Ich enthalten, seiner Thätigkeit zugänglich sein; oder, es muß zwischen dem Dinge und dem Bilde vom Dinge, die einander entgegengesetzt werden, ein Beziehungsgrund sich aufweisen lassen. Ein solcher Beziehungsgrund nun ist eine völlig bestimmte, aber bewußtseinslose Anschauung des Dinges. Für sie und in ihr sind alle Merkmale des Objekts vollkommen bestimmt, und insofern ist sie beziehbar auf das Ding, und das Ich ist in ihr leidend. Dennoch ist sie auch eine Handlung des Ich, und daher beziehbar auf das im Bilden handelnde Ich. Dasselbe hat Zugang zu ihr; es bestimmt nach der in ihr angetroffenen Bestimmung sein Bild (oder, wenn man lieber will, — denn beides ist gleichgeltend, — es durchläuft die in ihm vorhandenen Bestimmungen mit Freit, zählt sie auf, und prägt sie sich ein).

(Diese Mittelanschauung ist äußerst wichtig; wir merken daher sogleich, obschon wir wieder zu ihr zurückkommen, einiges an über sie.

Dieselbe ist hier durch eine Synthesis postuliert, als Mittelglied, das notwendig vorhanden sein muß, wenn ein Bild vom Objekte möglich sein soll. Es bleibt aber immer die Frage: woher kommt sie? — läßt sie sich, da wir hier mitten im Kreise der Handlungen des vernünftigen Geistes sind, welche alle zusammenhängen wie die Glieder einer Kette, nicht auch noch anderwärtsher ableiten? Und das läßt sie sich allerdings. — Das Ich produziert ursprünglich das Objekt. Es wird in diesem Produzieren, zum Behuf einer Reflexion über das Produkt, unterbrochen. Was geschieht durch diese Unterbrechung mit der unterbrochenen Handlung? Wird sie gänzlich vernichtet und ausgetilgt? Das kann nicht sein; denn dann würde durch die Unterbrechung der ganze Faden des Bewußtseins abgerissen, und es ließe sich nie ein Bewußtsein deduzieren. Ferner wurde ja ausdrücklich gefordert, daß über das Produkt derselben reflektiert werden sollte, und das wäre abermals nicht möglich, wenn sie gänzlich aufgehoben wäre; Handlung aber bleibt sie unmöglich, denn dasjenige, worauf ein Handeln geht, ist insofern nicht Handlung. Aber ihr Produkt, das Objekt, muß bleiben, und die unterbrechende Handlung geht demnach auf das Objekt und macht es gerade dadurch zu Etwas, zu einem Festgesetzten und Fixierten, daß sie darauf geht, und das erste Handeln unterbricht.

Ferner: diese Handlung des Unterbrechens selbst, die wir jetzt als gerichtet auf das Objekt kennen, dauert sie als Handlung fort, oder nicht?

Das Ich unterbrach selbstthätig ein Produzieren, um auf das Produkt zu reflektieren, also um eine neue Handlung an die Stelle der erstern zu setzen, und insbesondere, da, wo wir jetzt stehen, dieses Produkt zu setzen, als das seinige. Das Ich kann nicht zugleich in verschiedenen Beziehungen handeln; also jene auf das Objekt gerichtete Handlung ist, inwiefern gebildet wird, selbst abgebrochen; sie ist bloß als Produkt vorhanden, d. h. nach allem, sie ist eine unmittelbare, auf das Objekt gerichtete Anschauung, und als solche gesetzt: — also es ist gerade diejenige Anschauung, die wir soeben als Mittelglied aufgestellt haben, und die auch von einer andern Seite als solches sich zeigt.

Diese Anschauung ist ohne Bewußtsein, gerade aus dem gleichen Grunde, aus welchem sie vorhanden ist, weil das Ich nicht doppelt handeln, mithin nicht auf zwei Gegenstände zugleich reflektieren kann. Es wird im gegenwärtigen Zusammenhange betrachtet, als setzend sein Produkt, als solches, oder als bildend; es kann sich demnach nicht zugleich setzen, als unmittelbar das Ding anschauend.

Diese Anschauung ist der Grund aller Harmonie, die wir zwischen unseren Vorstellungen und den Dingen annehmen. Wir entwerfen unserer eignen Aussage nach durch Spontaneität ein Bild, und es läßt sich gar wohl erklären und rechtfertigen, wie wir dasselbe als unser Produkt ansehen, und es in uns setzen können. Nun aber soll diesem Bilde etwas außer uns Liegendes, durch das Bild gar nicht Hervorgebrachtes, noch Bestimmtes, sondern unabhängig von demselben nach seinen eigenen Gesetzen Existierendes entsprechen; und da läßt sich denn gar nicht einsehen, nicht nur mit welchem Rechte wir so etwas behaupten, sondern sogar nicht, wie wir auch nur auf eine solche Behauptung kommen mögen, wenn wir nicht zugleich eine unmittelbare Anschauung von dem Dinge haben. Überzeugen wir uns nur einmal von der Notwendigkeit einer solchen unmittelbaren Anschauung, so werden wir auch die Überzeugung, daß demnach das Ding in uns selbst liegen müsse, da wir auf nichts unmittelbar handeln können, als auf uns selbst, nicht lange zurückhalten können.)

Im Bilden ist das Ich völlig frei, wie wir soeben gesehen haben. Das Bild ist auf eine gewisse Art bestimmt, weil das Ich dasselbe so und nicht anders, welches es in dieser Rücksicht allerdings auch könnte, bestimmt; und durch diese Freiheit im Bestimmen wird das Bild beziehbar auf das Ich, und läßt sich setzen in dasselbe, und als sein Produkt.

Aber dieses Bild soll nicht leer sein, sondern es soll demselben ein Ding außer dem Ich entsprechen; es muß demnach auf dieses Ding bezogen werden. Wie das Ding dem Ich für die Möglichkeit dieser Beziehung zugänglich werde, nämlich durch eine vorauszusetzende unmittelbare Anschauung des Dinges, ist soeben gesagt worden. Insofern nun das Bild bezogen wird auf das Ding, ist es völlig bestimmt, es muß gerade so sein, und darf nicht anders sein; denn das Ding ist vollkommen bestimmt, und das Bild soll demselben entsprechen. Die vollkommene Bestimmung ist der Beziehungsgrund zwischen dem Bilde und dem Dinge, und das Bild ist jetzt von der unmittelbaren Anschauung des Dinges nicht im geringsten verschieden.

Dadurch wird dem Vorhergehenden offenbar widersprochen; denn was notwendig so sein muß, wie es ist, und gar nicht anders sein kann, ist kein Produkt des Ich, und läßt sich in dasselbe gar nicht setzen, oder darauf beziehen. (Unmittelbar seiner Freiheit im Bilden wird das Ich ohnedies sich nicht bewußt, wie mehrmals erinnert worden; daß es aber, inwiefern es das Bild auch mit anderen möglichen Bestimmungen setzt, dasselbe als sein Produkt setzt, ist gezeigt, und ist

durch keine folgende Operation der Vernunft umzustoßen. Wenn es aber gleich darauf eben dieses Bild auf das Ding bezieht, so setzt es dasselbe dann nicht mehr als sein Produkt, der vorige Zustand des Ich ist vorüber, und es giebt zwischen ihm und dem gegenwärtigen keinen Zusammenhang, als etwa den, den ein möglicher Zuschauer dadurch, daß er das in beiden Zuständen handelnde Ich als ein- und ebendasselbe denkt, hineinsetzt. Jetzt ist ein Ding, was vorher nur Bild war. Nun muß es allerdings dem Ich ein leichtes sein, sich wieder auf die vorige Stufe der Reflexion zurückzuversetzen, aber dadurch entsteht abermals kein Zusammenhang, und jetzt ist wieder ein Bild, was vorher nur Ding war. Wenn der vernünftige Geist nicht hierbei nach einem Gesetze verführe, das wir eben hier aufzusuchen haben, so würde daraus ein fortdauernder Zweifel entstehen, ob es nur Dinge und keine Vorstellungen von ihnen, oder ob es nur Vorstellungen und keine ihnen entsprechende Dinge gäbe, und jetzt würden wir das in uns Vorhandene für ein bloßes Produkt unserer Einbildungskraft, jetzt für ein ohne alles unser Zuthun uns afficierendes Ding halten. Diese schwankende Ungewißheit entsteht denn auch wirklich, wenn man einen solcher Untersuchungen Ungewohnten nötigt, uns zu gestehen, daß die Vorstellung von dem Dinge doch nur in ihm anzutreffen sein könne. Er gesteht es jetzt zu; und sagt gleich darauf: es ist aber doch außer mir, und findet vielleicht gleich darauf abermals, daß es in ihm sei, bis er wieder nach außen getrieben wird. Er kann sich aus dieser Schwierigkeit nicht heraushelfen; denn ob er gleich von jeher in allem seinen theoretischen Verfahren die Gesetze der Vernunft befolgt hat, so kennt er sie doch nicht wissenschaftlich, und kann sich nicht Rechenschaft über sie ablegen.)

Die Idee des aufzusuchenden Gesetzes wäre folgendes: Es müßte ein Bild gar nicht möglich sein, ohne ein Ding; und ein Ding müßte wenigstens in der Rücksicht, in welcher hier davon die Rede sein kann, d. i. für das Ich, nicht möglich sein, ohne ein Bild. So würden beide, das Bild und das Ding, in synthetischer Verbindung stehen, und eins würde nicht gesetzt werden können, ohne daß auch das andere gesetzt würde.

Das Ich soll das Bild beziehen auf das Ding. Es ist zu zeigen, daß diese Beziehung nicht möglich sei, ohne Voraussetzung des Bildes, als eines solchen, d. i. als eines freien Produkts des Ich. Wird durch die geforderte Beziehung das Ding überhaupt erst möglich, so wird durch Erhärtung der letztern Behauptung bewiesen, daß das Ding nicht möglich sei, ohne das Bild. — Umgekehrt, das Ich soll

mit Freiheit das Bild entwerfen. Es müßte gezeigt werden, daß dies nicht möglich sei, ohne Voraussetzung des Dinges; und es wäre dadurch dargethan, daß kein Bild möglich sei, ohne ein Ding (es versteht sich, ein Ding für das Ich).

Wir reden zuvörderst von der Beziehung des, es versteht sich, vollkommen bestimmten Bildes auf das Ding. Sie geschieht durch das Ich; aber diese Handlung desselben kommt nicht unmittelbar zum Bewußtsein; und es läßt daher sich nicht wohl einsehen, wie das Bild vom Dinge unterschieden werden möge. Das Ich müßte demnach wenigstens mittelbar im Bewußtsein vorkommen, und so würde eine Unterscheidung des Bildes vom Dinge möglich werden.

Das Ich kommt mittelbar im Bewußtsein vor — heißt: das Objekt seiner Thätigkeit (Produkt derselben, nur ohne Bewußtsein) wird gesetzt als Produkt durch Freiheit, als anders sein könnend, als zufällig.

Auf diese Art wird das Ding gesetzt, inwiefern das vollkommen bestimmte Bild darauf bezogen wird. Es ist da ein vollkommen bestimmtes Bild, d. i. eine Eigenschaft, z. B. die rote Farbe. Es muß ferner, wenn die geforderte Beziehung möglich sein soll, da sein ein Ding. Beide sollen synthetisch vereinigt werden durch eine absolute Handlung des Ich; das letztere soll durch die erstere bestimmt werden. Mithin muß es, vor der Handlung und unabhängig von ihr, dadurch nicht bestimmt sein; es muß gesetzt sein, als ein solches, dem diese Eigenschaft zukommen kann, oder auch nicht, und lediglich dadurch, daß ein Handeln gesetzt wird, wird die Zufälligkeit der Beschaffenheit des Dinges für das Ich gesetzt. Das seiner Beschaffenheit nach zufällige Ding aber entdeckt sich eben dadurch als ein vorausgesetztes Produkt des Ich, dem nichts zukommt als das Sein. Die freie Handlung und die Notwendigkeit, daß eine solche freie Handlung vorkomme, ist der einzige Grund des Überganges vom Unbestimmten zum Bestimmten, und umgekehrt.

(Wir suchen diesen wichtigen Punkt noch etwas deutlicher zu machen. — In dem Urteile: A ist rot, kommt vor zuvörderst A. Dies ist gesetzt; inwiefern es A sein soll, gilt von ihm der Satz: A = A; es ist, als A, durch sich selbst vollkommen bestimmt; etwa seiner Figur, seiner Größe, seiner Stelle im Raume nach u. s. f., wie man es sich in dem gegenwärtigen Falle denken kann; ohngeachtet, wie wohl zu merken ist, dem Dinge, von welchem wir oben redeten, da es noch gänzlich unbestimmt sein soll, gar nichts zukommt, als das, daß es ein Ding ist, d. h. daß es ist. Dann kommt im Urteile vor rot. Dies ist gleichfalls vollkommen bestimmt, d. h. es ist gesetzt, als ausschließend alle

übrigen Farben, als nicht gelb, nicht blau u. s. w. [gerade wie oben, und wir haben daher hier ein Beispiel, was durch die vollkommene Bestimmung der Eigenschaft, oder, wie wir es auch genannt haben, des Bildes gemeint werde]. Wie ist nun in Rücksicht der roten Farbe A vor dem Urteile? Offenbar unbestimmt. Es können ihm alle Farben, und darunter auch die rote zukommen. Erst durch das Urteil, d. i. durch die synthetische Handlung des Urteilenden vermittelst der Einbildungskraft, welche Handlung durch die Copula ausgedrückt wird, wird das Unbestimmte bestimmt; es werden ihm alle mögliche Farben, die ihm zukommen konnten, die gelbe, blaue u. s. w. durch Übertragung des Prädikates nicht-gelb, nicht-blau u. s. w. = roth, abgesprochen. — A ist unbestimmt, so gewiß geurteilt wird. Wäre es schon bestimmt, so würde gar kein Urteil gefällt, es würde nicht gehandelt.)

Wir haben als Resultat unserer Untersuchung den Satz: Wenn die Realität des Dinges (als Substanz) vorausgesetzt wird, wird die Beschaffenheit desselben gesetzt, als zufällig, mithin mittelbar als Produkt des Ich; und wir haben demnach hier die Beschaffenheit im Dinge, woran wir das Ich anknüpfen können.

Zur Beförderung der Übersicht zeichnen wir das systematische Schema vor, wonach wir uns in der endlichen Auflösung unserer Frage zu richten haben, und dessen Gültigkeit in der Grundlage, bei Erörterung des Begriffs der Wechselwirkung, erwiesen worden. — Das Ich setzt sich selbst als Totalität, oder es bestimmt sich; dies ist nur unter der Bedingung möglich, daß es etwas von sich ausschließe, wodurch es begrenzt wird. Ist A Totalität, so wird B ausgeschlossen. Nun aber ist B, so gewiß es ausgeschlossen wird, auch gesetzt: es soll durch das Ich, welches bloß unter dieser Bedingung A als Totalität setzen kann, gesetzt sein, das Ich muß demnach auch über dasselbe als gesetzt reflektieren. Nunmehr aber ist A nicht mehr Totalität; sondern es wird durch das Gesetztsein des andern selbst ausgeschlossen von der Totalität, wie wir uns in der Grundlage ausdrückten, und es ist demnach gesetzt A + B. — Über dasselbe in dieser Vereinigung muß wieder reflektiert werden, denn sonst wäre es nicht vereinigt; aber durch diese Reflexion wird es selbst begrenzt, mithin als Totalität gesetzt, und es muß ihm nach der obigen Regel etwas entgegengesetzt werden. Inwiefern durch die angeführte Reflexion A + B gesetzt wird, als Totalität, wird es dem absolut als Totalität gesetzten A (hier dem Ich) gleichgesetzt; gesetzt und aufgenommen in das Ich, in der uns nun wohlbekannten Bedeutung; mithin wird ihm insofern B entgegengesetzt, und B hier in A + B mit enthalten ist, wird B sich selbst entgegen-

gesetzt, inwiefern es teils vereinigt ist mit A (enthalten im Ich), teils entgegengesetzt A (dem Ich). A + B wird nach der oben angegebenen und erwiesenen Formel bestimmt durch B. — Auf A + B bestimmt durch B muß als solches, d. i. inwiefern A + B durch B bestimmt ist, reflektiert werden. — Dann ist aber, da B durch B bestimmt sein soll, auch das mit demselben synthetisch vereinigte A dadurch bestimmt; und da B und B synthetisch vereinigt sein sollen, auch das mit dem erstern B vereinigte A damit synthetisch vereinigt. Dies widerspricht dem ersten Satze, nach welchem A und B schlechthin entgegengesetzt sein sollen. Dieser Widerspruch ist nicht anders zu lösen, als dadurch, daß A ihm selbst entgegengesetzt werde; und so wird A + B bestimmt durch A, so wie es in der Erörterung des Begriffs der Wechselwirkung gefordert wurde. Nun aber kann A ihm selbst nicht entgegengesetzt sein, wenn die geforderten Synthesen möglich sein sollen. Es muß demnach sich gleich und sich entgegengesetzt sein zugleich, d. h. es muß eine Handlung des absoluten Vermögens des Ich, der Einbildungskraft, geben, durch welche dasselbe absolut vereinigt wird. — Wir gehen nach diesem Schema an die Untersuchung.

Ist A Totalität, und wird als solche gesetzt, so wird B ausgeschlossen. — Das Ich setzt sich mittelbar als Ich, und begrenzt sich insofern, inwiefern es das Bild mit absoluter Freiheit entwirft, und zwischen mehreren möglichen Bestimmungen desselben in der Mitte schwebt. Das Bild ist noch nicht bestimmt, aber es wird bestimmt; das Ich ist in der Handlung des Bestimmens begriffen. Das ist der schon oben vollkommen geschilderte Zustand, auf welchen wir uns hier beziehen. Er heiße A. (Innere Anschauung des Ich im freien Bilden.)

Inwiefern das Ich so handelt, setzt es diesem frei schwebenden Bilde, und mittelbar sich selbst, dem Bildenden, entgegen die vollkommen bestimmte Eigenschaft, von der wir schon oben gezeigt haben, daß sie umfaßt und aufgefaßt werde durch das Ich, vermittelst der unmittelbaren Anschauung des Dinges, in welcher aber das Ich seiner selbst sich nicht bewußt ist. Jenes bestimmte wird nicht als Ich gesetzt, sondern demselben entgegengesetzt, und also ausgeschlossen. Es heiße B.

B wird gesetzt und demnach A von der Totalität ausgeschlossen. Das Ich setzte die Eigenschaft als bestimmt, und es konnte sich, wie es doch sollte, im Bilden keineswegs als frei setzen, ohne sie so zu setzen. Das Ich muß demnach, so gewiß es sich frei bildend setzen soll, auf jene Bestimmtheit der Eigenschaft reflektieren. (Es ist hier nicht die Rede von der synthetischen Vereinigung mehrerer Merkmale

in einem Substrat, und ebensowenig von der synthetischen Vereinigung des Merkmals mit dem Substrate, wie sich sogleich ergeben wird; sondern von der vollkommenen Bestimmtheit des vorstellenden Ich in Auffassung eines Merkmals, wovon als Beispiel man sich indessen die Figur eines Körpers im Raume denken kann.) Dadurch wird nun das Ich von der Totalität ausgeschlossen, d. h. es ist sich selbst nicht mehr genug, es ist nicht mehr durch sich selbst, sondern durch etwas anderes ihm völlig Entgegengesetztes bestimmt; sein Zustand, d. i. das Bild in ihm, läßt sich nicht mehr lediglich aus ihm selbst, sondern bloß durch etwas außer ihm erklären, und es ist demnach gesetzt A + B, oder A bestimmt durch B als Totalität. (Äußere bestimmte reine Anschauung.)

(Überhaupt bei den gegenwärtigen Unterscheidungen, und besonders bei der jetzigen, ist wohl zu merken, daß etwas denselben einzeln Entsprechendes im Bewußtsein gar nicht vorkommen könne. Die geschilderten Handlungen des menschlichen Geistes kommen nicht getrennt vor in der Seele, und werden dafür auch gar nicht ausgegeben; sondern alles, was wir jetzt aufstellen, geschieht in synthetischer Vereinigung, wie wir denn beständig fort den synthetischen Gang gehen, und von dem Vorhandensein des einen Gliedes auf das Vorhandensein der übrigen schließen. Ein Beispiel der deduzierten Anschauung würde sein die Anschauung jeder reinen geometrischen Figur, z. B. die eines Kubus. Aber eine solche Anschauung ist nicht möglich. Man kann sich keinen Kubus einbilden, ohne den Raum, in dem er schweben soll, sich zugleich einzubilden, und dann seine Grenze zu beschreiben; und man findet hier zugleich in der sinnlichen Erfahrung den Satz erwiesen: daß das Ich keine Grenze setzen könne, ohne zugleich ein Begrenzendes, durch die Grenze Ausgeschlossenes zu setzen.)

Auf A + B muß, und zwar in dieser Verbindung, reflektiert werden, d. h. es wird auf die Beschaffenheit, als eine bestimmte, reflektiert. Ohne dies wäre sie nicht im Ich; ohne dies wäre das geforderte Bewußtsein derselben nicht möglich. Wir werden demnach von dem Punkte aus, auf welchem wir stehen, selbst und durch einen in ihm selbst liegenden Grund weiter getrieben (ebenso das Ich, welches der Gegenstand unserer Untersuchung ist), und das ist eben das Wesen der Synthesis; hier liegt jenes die Unvollständigkeit verratende X, von dem oft die Rede gewesen. — Diese Reflexion geschieht, wie jede, durch absolute Spontaneität; das Ich reflektiert schlechthin, weil es Ich ist. Es wird seiner Spontaneität in diesem Handeln sich nicht bewußt, aus dem oft angeführten Grunde; aber das Objekt seiner Reflexion, inwie-

fern es dies ist, wird dadurch Produkt jener Spontaneität, und es muß ihm das Merkmal eines Produkts der freien Handlung des Ich, die Zufälligkeit, zukommen. Nun kann es nicht zufällig sein, inwiefern es als bestimmt gesetzt ist, und als solches darüber reflektiert wird, mithin in einer andern Rücksicht, die sich sogleich zeigen wird. — Es wird durch die ihm zukommende Zufälligkeit Produkt des Ich, und darin aufgenommen; das Ich bestimmt sich demnach abermals, und dies ist nicht möglich, ohne daß es sich Etwas, also ein Nicht-Ich entgegensetze.

(Hierbei die allgemeine, schon oft vorbereitete, aber nur hier recht deutlich zu machende Bemerkung. Das Ich reflektiert mit Freiheit; eine Handlung des Bestimmens, die eben dadurch selbst bestimmt wird: aber es kann nicht reflektieren, Grenze setzen, ohne zugleich absolut etwas zu produzieren, als ein Begrenzendes. Also Bestimmen und Produzieren sind immer beisammen, und dies ist es, woran die Identität des Bewußtseins sich hält.)

Dieses Entgegengesetzte ist notwendig in Beziehung auf die bestimmte Eigenschaft; und diese ist in Beziehung auf jenes zufällig. Es ist ferner, gerade wie diese Eigenschaft, entgegengesetzt dem Ich, und daher, wie sie, Nicht-Ich, aber ein notwendiges Nicht-Ich.

Aber die Eigenschaft, als Bestimmtes, und inwiefern sie dies ist, — also als etwas, gegen welches das Ich sich bloß leidend verhält, — muß von dem Ich ausgeschlossen werden, nach den obigen Erörterungen; und das Ich, wenn und inwiefern es auf ein Bestimmtes reflektiert, wie hier geschieht, muß dasselbe von sich ausschließen. Nun schließt das Ich in der gegenwärtigen Reflexion auch noch ein anderes Nicht-Ich, als bestimmt und notwendig, von sich aus. Mithin muß dieses beides auf einander bezogen und synthetisch vereinigt werden. Der Grund der Vereinigung ist der, daß beide Nicht-Ich demnach in Beziehung auf das Ich Eins und ebendasselbe sind; der Unterscheidungsgrund der: die Eigenschaft ist zufällig, sie könnte auch anders sein, das Substrat aber, als solches, ist in Beziehung auf die erstere notwendig da. — Beide sind vereinigt, d. i. sie sind in Beziehung auf einander notwendig und zufällig: die Eigenschaft muß ein Substrat haben, aber dem Substrat muß nicht diese Eigenschaft zukommen. Ein solches Verhältnis des Zufälligen zum Notwendigen in der synthetischen Einheit nennt man das Verhältnis der Substantialität. (B entgegensetzt B. Das letztere B ist gar nicht im Ich. — A + B ist ist bestimmt durch B. Das in das Ich aufgenommene an sich vollkommen bestimmte Bild mag immer bestimmt sein für das Ich; dem

Dinge ist die darin ausgedrückte Eigenschaft zufällig. Sie könnte ihm auch nicht zukommen.)

Es muß reflektiert werden auf das im vorigen Geschäft ausgeschlossene B, das wir als das notwendige Nicht-Ich, im Gegensatze des im Ich enthaltenen Zufälligen, kennen. Es folgt aus dieser Reflexion sogleich, daß das vorher als Totalität gesetzte A + B nun nicht mehr Totalität, d. i. daß es nicht mehr das alleinig im Ich Enthaltene, und insofern Zufällige sein könne. Es muß durch das Notwendige bestimmt werden. Zuvörderst die Eigenschaft, das Merkmal, Bild, oder wie man es nennen will, muß dadurch bestimmt werden. Sie war gesetzt, als dem Dinge zufällig, das letztere als notwendig; sie sind demnach völlig entgegengesetzt. Jetzt müssen sie, so gewiß über beide durch das Ich reflektiert werden soll, in diesem einen und ebendemselben Ich vereinigt werden. Dies geschieht durch absolute Spontaneität des Ich. Die Vereinigung ist lediglich Produkt des Ich; sie wird gesetzt, heißt: es wird ein Produkt durch das Ich gesetzt. — Nun wird das Ich seines Handelns unmittelbar sich nie bewußt, sondern nur in dem Produkte, und vermittelst des Produkts. Die Vereinigung beider muß daher selbst als zufällig gesetzt werden; und da alles Zufällige gesetzt wird, als entstanden durch Handeln, muß sie selbst gesetzt werden, als entstanden durch Handeln. — Nun kann das, was in seinem Dasein selbst zufällig ist, und abhängig von einem andern, nicht als handelnd gesetzt werden; mithin nur das Notwendige. Auf das Notwendige wird in der Reflexion und durch sie der Begriff des Handelns übertragen, der eigentlich nur in dem Reflektierenden selbst liegt, und das Zufällige wird gesetzt als Produkt desselben, als Äußerung seiner freien Thätigkeit. Ein solches synthetisches Verhältnis heißt das der Wirksamkeit, und das Ding in dieser synthetischen Vereinigung des Notwendigen und Zufälligen in ihm betrachtet, ist das wirkliche Ding.

(Wir machen bei diesem höchst wichtigen Punkte einige Anmerkungen.

1) Die soeben aufgezeigte Handlung des Ich ist offenbar eine Handlung durch die Einbildungskraft in der Anschauung; denn teils vereinigt das Ich völlig Entgegengesetztes, welches das Geschäft der Einbildungskraft ist; teils verliert es sich selbst in diesem Handeln, und trägt dasjenige, was in ihm ist, über auf das Objekt seines Handelns, welches die Anschauung charakterisiert.

2) Die sogenannte Kategorie der Wirksamkeit zeigt sich demnach hier, als lediglich in der Einbildungskraft entsprungen: und so ist es, es kann nichts in den Verstand kommen, außer durch die Einbildungs-

kraft. Welche Änderung der Verstand mit jenem Produkte der Einbildungskraft vornehmen werde, läßt sich schon hier voraussehen. Wir haben das Ding gesetzt, als frei handelnd, und ohne alle Regel (wie es denn auch wirklich, so lange der Verstand seine Handelsweise nicht umfaßt und begreift, im Bewußtsein gesetzt wird als Schicksal mit allen seinen möglichen Modifikationen); weil die Einbildungskraft ihr eigenes freies Handeln darauf überträgt. Es fehlt das Gesetzmäßige. Wird der gebundene Verstand auf das Ding sich richten, so wird dasselbe nach einer Regel wirken, so wie er selbst.

3) Kant, der die Kategorieen ursprünglich als Denkformen erzeugt werden läßt, und der von seinem Gesichtspunkte aus darin völlig Recht hat, bedarf der durch die Einbildungskraft entworfenen Schemate, um ihre Anwendung auf Objekte möglich zu machen; er läßt sie demnach ebensowohl, als wir, durch die Einbildungskraft bearbeitet werden, und derselben zugänglich sein. In der Wissenschaftslehre entstehen sie mit den Objekten zugleich, und, um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst.

4) Maimon sagt über die Kategorie der Wirksamkeit dasselbe, was die Wissenschaftslehre sagt: nur nennt er ein solches Verfahren des menschlichen Geistes eine Täuschung. Wir haben anderwärts gesehen, daß dasjenige nicht Täuschung zu nennen sei, was den Gesetzen des vernünftigen Wesens angemessen ist, und nach denselben schlechthin notwendig ist und nicht vermieden werden kann, wenn wir nicht aufhören wollen, vernünftige Wesen zu sein. — Aber der eigentliche Streitpunkt liegt im Folgenden: „Mögt ihr doch immer," würde Maimon sagen, „Gesetze des Denkens a priori haben, wie ich euch als erwiesen zugestehe," (welches allerdings viel zugestanden ist, denn wie mag doch ein bloßes Gesetz im menschlichen Geist vorhanden sein, ohne Anwendung, eine leere Form ohne Stoff?) „so könnt ihr dieselben auf Objekte doch nur vermittelst der Einbildungskraft anwenden; mithin muß im Geschäft der Anwendung in derselben Objekt und Gesetz zugleich sein. Wie kommt sie doch zum Objekte?" Diese Frage kann nicht anders beantwortet werden, als so: sie muß es selbst produzieren (wie in der Wissenschaftslehre aus anderen Gründen ganz unabhängig von jenem Bedürfnis schon dargethan worden ist). — Der durch den Buchstaben Kants allerdings bestätigte, seinem Geiste aber völlig widerstreitende Irrtum liegt demnach blos darin, daß das Objekt etwas anderes sein soll, als ein Produkt der Einbildungskraft. Behauptet man dies, so wird man ein transscendenter Dogmatiker, und entfernt sich gänzlich vom Geiste der kritischen Philosophie.

5) Maimon hat bloß die Anwendbarkeit des Gesetzes der Wirksamkeit bezweifelt; er könnte nach seinen Grundsätzen die Anwendbarkeit aller Gesetze a priori bezweifelt haben. — So Hume. Er erinnerte: ihr selbst seid es, die ihr den Begriff der Wirksamkeit in euch habt und ihn auf die Dinge übertragt; mithin hat eure Erkenntnis keine objektive Gültigkeit. Kant gesteht ihm den Vordersatz nicht für den Begriff der Wirksamkeit, sondern für alle Begriffe a priori zu; aber er lehnt durch den Erweis, daß ein Objekt lediglich für ein mögliches Subjekt sein könne, seine Folgerung ab. Es blieb in diesem Streite unberührt, durch welches Vermögen des Subjekts das im Subjekt Liegende auf das Objekt übertragen werde. Lediglich durch die Einbildungskraft wendet ihr das Gesetz der Wirksamkeit auf Objekte an, erweist Maimon; mithin hat eure Erkenntnis keine objektive Gültigkeit, und die Anwendung eurer Denkgesetze auf Objekt ist eine bloße Täuschung. Die Wissenschaftslehre gesteht ihm den Vordersatz nicht für das Gesetz der Wirksamkeit, sondern für alle Gesetze a priori zu, zeigt aber durch eine nähere Bestimmung des Objekts, welche schon in der Kantischen Bestimmung liegt, daß unsere Erkenntnis gerade darum objektive Gültigkeit habe, und nur unter dieser Bedingung sie haben könne. — So geht der Skeptizismus und der Kritizismus jeder seinen einförmigen Weg fort, und beide bleiben sich selbst immer getreu. Man kann nur sehr uneigentlich sagen, daß der Kritiker den Skeptiker widerlege. Er giebt vielmehr ihm zu, was er fordert, und meistens noch mehr, als er fordert, und beschränkt lediglich die Ansprüche, die derselbe meistenteils gerade wie der Dogmatiker auf eine Erkenntnis des Dinges an sich macht, indem er zeigt, daß diese Ansprüche ungegründet sind.)

Das, was wir jetzt als Äußerung der Thätigkeit des Dinges kennen, und was durch die übrigens freie Thätigkeit desselben vollkommen bestimmt ist, ist gesetzt in das Ich, und ist bestimmt für das Ich, wie wir oben gesehen haben. Demnach ist mittelbar das Ich selbst dadurch bestimmt; es hört auf Ich zu sein, und wird selbst Produkt des Dinges, weil das dasselbe Ausfüllende und Stellvertretende, Produkt des Dinges ist. Das Ding wirkt durch und vermittelst dieser seiner Äußerung auf das Ich selbst, und das Ich ist gar nicht mehr Ich, das durch sich selbst Gesetzte, sondern es ist in dieser Bestimmung das durch das Ding Gesetzte. (Die Einwirkung des Dinges auf das Ich, oder der physische Einfluß der Lockianer und der neueren Eklektiker, die aus den ganz heterogenen Teilen des Leibnizischen und Lockeschen Systems ein unzusammenhängendes Ganzes zusammensetzen,

welcher aber von dem gegenwärtigen Gesichtspunkte aus, aber auch nur von ihm aus, völlig gegründet ist.) — Das Aufgestellte findet sich, wenn auf A + B, bestimmt durch B, reflektiert wird.

So kann es nicht sein, daher muß A + B bestimmt durch **B** wieder in das Ich gesetzt, oder nach der Formel, bestimmt werden durch A.

Zuvörderst: A, d. i. die in dem Ich durch das Ding hervorgebracht sein sollende Wirkung wird gesetzt in Rücksicht auf das Ich, als zufällig. Demnach wird dieser Wirkung im Ich, und dem Ich selbst, inwiefern es durch sie bestimmt ist, entgegengesetzt ein notwendig in sich selbst und durch sich selbst seiendes Ich, das Ich an sich. Gerade wie oben dem Zufälligen im Nicht-Ich das Notwendige oder das Ding an sich entgegengesetzt wurde, so wird hier dem Zufälligen im Ich das Notwendige oder das Ich an sich entgegengesetzt, und dieses ist gerade wie das obige Produkt des Ich selbst. Das Notwendige ist Substanz, das Zufällige ein Accidens in ihm. — Beide, das Zufällige, und das Notwendige, müssen synthetisch vereinigt gesetzt werden, als ein und ebendasselbe Ich. Nun sind sie absolut entgegengesetzt, mithin nur durch absolute Thätigkeit des Ich zu vereinigen, welcher, wie oben, das Ich sich nicht unmittelbar bewußt wird, sondern sie überträgt auf die Objekte der Reflexion, demnach das Verhältnis der Wirksamkeit zwischen beiden setzt. Das Zufällige wird Bewirktes durch die Thätigkeit des absoluten Ich im Reflektieren, eine Äußerung des Ich, und insofern etwas Wirkliches für dasselbe. Daß es Bewirktes des Nicht-Ich sein sollte, davon wird in dieser Reflexion völlig abstrahiert, denn es kann etwas nicht zugleich Bewirktes des Ich, und seines Entgegengesetzten des Nicht-Ich sein. Dadurch wird nun ausgeschlossen vom Ich das Ding mit seiner Äußerung, und demselben völlig entgegengesetzt. — Beide, Ich und Nicht-Ich, existieren an sich notwendig, beide völlig unabhängig voneinander; beide äußern sich in dieser Unabhängigkeit, jedes durch seine eigene Thätigkeit und Kraft, die wir noch nicht unter Gesetze gebracht haben, die demnach noch immer völlig frei sind.

Es ist jetzt deduziert, wie wir dazu kommen, ein handelndes Ich und ein handelndes Nicht-Ich entgegenzusetzen, und beide zu betrachten, als völlig unabhängig voneinander. Insofern ist das Nicht-Ich überhaupt da, und ist durch sich selbst bestimmt; daß es aber durch das Ich vorgestellt wird, ist zufällig für dasselbe. Ebenso ist das Ich da und handelt durch sich selbst, daß es aber das Nicht-Ich vorstellt, ist zufällig für dasselbe. Die Äußerung des Dinges in der Erscheinung

ist Produkt des Dinges; diese Erscheinung, inwiefern sie für das Ich da ist und durch dasselbe aufgefaßt wird, ist Produkt des Ich.

Das Ich kann nicht handeln, ohne ein Objekt zu haben; also durch die Wirksamkeit des Ich wird die des Nicht-Ich gesetzt: das Nicht-Ich kann wirken, aber nicht für das Ich, ohne daß das Ich auch wirke; dadurch, daß eine Wirksamkeit desselben für das Ich gesetzt wird, wird zugleich die Wirksamkeit des Ich gesetzt. Die Äußerungen beider Kräfte sind daher notwendig synthetisch vereinigt, und der Grund ihrer Vereinigung (das, was wir oben ihre Harmonie nannten) muß aufgezeigt werden.

Die Vereinigung geschieht durch absolute Spontaneität, wie alle Vereinigungen, die wir bis jetzt aufgezeigt haben. Was durch Freiheit gesetzt ist, hat den Charakter der Zufälligkeit; demnach muß auch die gegenwärtige synthetische Einheit diesen Charakter haben. — Oben wurde das Handeln übertragen; dies ist demnach schon gesetzt, und kann nicht abermals gesetzt werden; es bleibt daher die zufällige Einheit des Handelns, d. i. das ohngefähre Zusammentreffen der Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in einem Dritten, das weiter gar nichts ist, noch sein kann, als das, worin sie zusammentreffen; und welches wir indessen einen Punkt nennen wollen.

§. 4. Die Anschauung wird bestimmt in der Zeit, und das Angeschaute im Raume.

Die Anschauung soll sein im Ich, ein Accidens des Ich, nach dem vorherigen §., das Ich muß demnach sich setzen, als das Anschauende; es muß die Anschauung in Rücksicht auf sich selbst bestimmen: ein Satz, der im theoretischen Teile der Wissenschaftslehre postuliert wird, nach dem Grundsatze: nichts kommt dem Ich zu, als dasjenige, was es in sich selbst setzt.

Wir verfahren hier nach dem gleichen Schema der Untersuchung, wie im vorherigen §., nur mit dem Unterschiede, daß dort von etwas, von einer Anschauung, hier aber lediglich von einem Verhältnisse, von einer synthetischen Vereinigung entgegengesetzter Anschauungen die Rede sein wird; mithin da, wo dort auf Ein Glied reflektiert wurde, hier auf zwei entgegengesetzte in ihrer Verbindung wird reflektiert werden müssen; demnach hier durchgängig dreifach sein wird, was dort einfach war.

I.

Die Anschauung, so wie sie oben bestimmt worden, d. i. die synthetische Vereinigung der Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich durch

das zufällige Zusammentreffen in Einem Punkte wird gesetzt und aufgenommen in das Ich, heißt nach der nun sattsam bekannten Bedeutung: sie wird gesetzt, als zufällig. — Es ist wohl zu merken, daß nichts von dem einmal in ihr Festgesetzten verändert werden darf, sondern alles sorgfältig beibehalten werden muß. Die Anschauung wird nur weiter bestimmt; aber alle einmal gesetzten Bestimmungen bleiben.

Die Anschauung X wird als Anschauung als zufällig gesetzt, heißt: es wird ihr eine andere Anschauung — nicht etwa ein anderes Objekt, eine andere Bestimmung und dgl., sondern, worauf hier alles ankommt, eine vollkommen wie sie bestimmte andere Anschauung = Y entgegengesetzt, die im Gegensatze mit der erstern notwendig, und die erstere im Gegensatze mit ihr zufällig ist. Y ist insofern von dem in X anschauenden Ich völlig ausgeschlossen.

X fällt als Anschauung — notwendig in einen Punkt; Y als Anschauung gleichfalls, aber in einen dem erstern entgegengesetzten, also von ihm völlig verschiedenen. Der eine ist nicht der andere.

Es fragt sich nun, welches denn die Notwendigkeit sei, die der Anschauung Y in Beziehung auf X und die Zufälligkeit, die der Anschauung X in Beziehung auf Y zugeschrieben werde? Folgende: die Anschauung Y ist mit ihrem Punkte notwendig synthetisch vereinigt, wenn X mit dem ihrigen vereinigt werden soll; die Möglichkeit der synthetischen Vereinigung X und ihres Punktes setzt die Vereinigung der Anschauung Y mit ihrem Punkte voraus; nicht aber umgekehrt. In den Punkt, in welchem X gesetzt wird, läßt sich, — so setzt das Ich — auch eine andere Anschauung setzen; in denjenigen aber, in welchem Y gesetzt ist, schlechthin keine andere, als Y, wenn X als Anschauung des Ich soll gesetzt werden können.

Nur inwiefern diese Zufälligkeit der Synthesis gesetzt wird, ist X zu setzen, als Anschauung des Ich; und nur inwiefern dieser Zufälligkeit die Notwendigkeit der gleichen Synthesis entgegengesetzt wird, ist sie selbst zu setzen.

(Es bleibt dabei freilich die weit schwierigere Frage zu beantworten übrig, wodurch denn der Punkt X noch anders bestimmt und bestimmbar sein möge, denn durch die Anschauung X, und der Punkt Y anders, denn durch die Anschauung Y? Bis jetzt ist dieser Punkt noch weiter gar nichts, als dasjenige, worin eine Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich zusammentreffen; eine Synthesis, durch welche die Anschauung, und welche allein durch die Anschauung möglich wird; und so und nicht anders ist er im vorigen §. aufgestellt worden. Nun ist klar, daß, wenn der Punkt X gesetzt werden soll als derjenige, in

welchem auch eine andere Anschauung sich setzen lasse, der Punkt Y aber im Gegensatze als derjenige, in welchem keine andere sich setzen lasse, beide von ihren Anschauungen sich absondern, und unabhängig von ihnen sich voneinander müssen unterscheiden lassen. Wie dies möglich sei, läßt sich hier freilich noch nicht einsehen; wohl aber soviel, daß es möglich sein müsse, wenn je eine Anschauung dem Ich zugeschrieben werden solle.)

II.

Wird A gesetzt als Totalität, so wird B ausgeschlossen. Bedeutet A das durch Freiheit zu bestimmende Bild, so bedeutet B die ohne Zuthun des Ich bestimmte Eigenschaft. — In der Anschauung X, inwiefern sie überhaupt eine Anschauung sein soll, wird nach dem vorigen §. ein bestimmtes Objekt X ausgeschlossen; so auch in der ihr entgegengesetzten Anschauung Y. Beide Objekte sind als solche bestimmt, d. h. das Gemüt ist in Anschauung derselben genötigt, sie gerade so zu setzen, wie es sie setzt. Diese Bestimmtheit muß bleiben, und es ist nicht die Rede davon, sie zu ändern.

Aber welches Verhältnis unter den Anschauungen ist, dasselbe ist notwendig auch unter den Objekten. Mithin müßte das Objekt X in Beziehung auf Y zufällig, dieses aber in Beziehung auf jenes notwendig sein. Die Bestimmung des X setzt notwendig die des Y voraus, nicht aber umgekehrt.

Nun aber sind beide Objekte, als Objekte der Anschauung überhaupt, vollkommen bestimmt, und das geforderte Verhältnis beider zu einander kann auf diese Bestimmtheit sich nicht beziehen, sondern auf eine andere, noch völlig unbekannte; auf eine solche, durch welche etwas nicht ein Objekt überhaupt, sondern nur ein Objekt einer, von einer andern Anschauung zu unterscheidenden, Anschauung wird. Die geforderte Bestimmung gehört nicht zu den inneren Bestimmungen des Objekts (inwiefern von ihm der Satz A = A gilt), sondern sie ist eine äußere. Da aber ohne die geforderte Unterscheidung es nicht möglich ist, daß eine Anschauung in das Ich gesetzt werde, jene Bestimmung aber die Bedingung der geforderten Unterscheidung ist, so ist das Objekt nur unter Bedingung dieser Bestimmtheit Objekt der Anschauung, und sie ist ausschließende Bedingung aller Anschauung. Wir nennen das unbekannte, durch welches das Objekt bestimmt werden soll, indessen, O, die Art, wie Y dadurch bestimmt ist, z, die wie X dadurch bestimmt ist, v.

Das gegenseitige Verhältnis ist folgendes: X muß gesetzt werden, als synthetisch zu vereinigend mit v, oder auch nicht; also auch v als synthetisch zu vereinigend mit X, oder mit jedem anderen Objekte: Y

dagegen als durch eine Synthesis notwendig mit z vereinigt, wenn X mit v vereinigt werden soll. — Indem v als zu vereinigend mit X gesetzt wird, oder auch nicht, wird Y notwendig gesetzt, als vereinigt mit z, und daraus geht zugleich Folgendes hervor: jedes mögliche Objekt ist mit v zu vereinigen, nur nicht Y, denn es ist schon unzertrennlich vereinigt. So auch X mit jedem möglichen O zu vereinigen, nur nicht mit z, denn mit diesem ist Y unzertrennlich vereinigt; von diesem ist es daher schlechthin ausgeschlossen.

X und Y sind vom Ich völlig ausgeschlossen, das Ich vergißt und verliert sich selbst gänzlich in ihrer Anschauung; das Verhältnis beider also, von welchem hier die Rede ist, läßt sich schlechterdings nicht von dem Ich ableiten, sondern es muß den Dingen selbst zugeschrieben werden: — es erscheint dem Ich, als nicht abhängig von seiner Freiheit, sondern als bestimmt durch die Dinge. — Das Verhältnis war: weil z mit Y vereinigt ist, ist X davon schlechthin ausgeschlossen. Dies auf die Dinge übertragen, muß ausgedrückt werden: Y schließt X von z aus, es bestimmt dasselbe negativ. Gehe Y bis zum Punkte d, so wird X bis zu diesem Punkte, — gehe es bis c, so wird X nur bis dahin ausgeschlossen, u. s. f. Da es aber gar keinen andern Grund giebt, warum X nicht mit z vereinigt werden kann, außer den, daß es durch Y davon ausgeschlossen wird, und da das Begründete offenbar nicht weiter gilt, als der Grund: so geht X bestimmt da an, wo Y aufhört es auszuschließen, oder wo Y ein Ende hat; und es kommt ihnen daher Continuität zu.

Dieses Ausschließen, diese Continuität ist nicht möglich, wenn nicht beide X und Y in einer gemeinschaftlichen Sphäre sind (welche wir hier freilich noch gar nicht kennen), und in derselben in einem Punkte zusammentreffen. Im Setzen dieser Sphäre besteht die synthetische Vereinigung beider nach dem geforderten Verhältnisse. Es wird demnach durch absolute Spontaneität der Einbildungskraft eine solche gemeinschaftliche Sphäre produziert.

III.

Wird auf das ausgeschlossene B reflektiert, so wird A dadurch ausgeschlossen von der Totalität (vom Ich). Da aber B eben durch die Reflexion in das Ich aufgenommen, mithin selbst mit A vereinigt als Totalität (als zufällig) gesetzt wird, so muß ein anderes B, in Rücksicht auf welches es zufällig ist, ausgeschlossen oder demselben als notwendig entgegengesetzt werden. Wir wenden diesen allgemeinen Satz an auf den gegenwärtigen Fall.

Y ist jetzt, laut unseres Erweises, in Rücksicht seiner synthetischen Vereinigung mit einem noch völlig unbekannten O bestimmt; und X ist in Beziehung darauf, und vermittelst desselben gleichfalls, wenigstens negativ bestimmt; es kann nicht auf die Art, wie Y durch O, bestimmt werden, sondern nur auf eine entgegengesetzte; es ist ausgeschlossen von der Bestimmung des Y.

Beide müssen, inwiefern sie, was hier geschieht, mit A vereinigt, oder in das Ich aufgenommen werden sollen, auch in dieser Rücksicht gesetzt werden, als zufällig. Das heißt zuvörderst, es wird ihnen nach dem im vorigen § deduzierten Verfahren entgegengesetzt ein notwendiges Y und X, in Beziehung auf welche beide zufällig sind — die Substanzen, denen beide zukommen, als Accidenzen.

Ohne uns länger bei diesem Gliede der Untersuchung aufzuhalten, gehen wir sogleich fort zur oben gleichfalls deduzierten synthetischen Vereinigung des jetzt als zufällig Gesetzten mit dem ihm entgegengesetzten Notwendigen. Nämlich, das im Ich aufgefaßte und insofern zufällige Y ist Erscheinung — Bewirktes, Äußerung der notwendig vorauszusetzenden Kraft Y:X das gleiche, und zwar beide Äußerungen freier Kräfte.

Welches Verhältnis zwischen Y und X als Erscheinungen ist, dasselbe muß auch zwischen den Kräften sein, die durch sie sich äußern. Die Äußerung der Kraft Y geschieht demnach völlig unabhängig von der Äußerung der Kraft X; umgekehrt aber ist die letztere in ihrer Äußerung abhängig von der Äußerung der erstern, und wird durch sie bedingt.

Bedingt sage ich, d. h. die Äußerung von Y bestimmt die Äußerung X nicht positiv, welche Behauptung in dem vorher Deduzierten nicht den mindesten Grund haben würde; es liegt nicht etwa in der Äußerung Y der Grund, daß die Äußerung X gerade so, und nicht anders ist: aber sie bestimmt sie negativ, d. h. es liegt in ihr der Grund, daß X auf eine gewisse bestimmte Art unter allen möglichen sich nicht äußern kann.

Dies scheint dem Obigen zu widersprechen. Es ist ausdrücklich gesetzt, daß X sowohl als Y sich durch freie, schlechthin uneingeschränkte Wirksamkeit äußern sollen. Nun soll, wie soeben gefolgert worden, die Äußerung von X durch die von Y bedingt sein. Wir können dies vor der Hand nur negativ erklären. X wirkt so gut, als Y, schlechthin, weil es wirkt; demnach ist die Wirksamkeit von Y nicht etwa die Bedingung der Wirksamkeit von X überhaupt und ihrer Form nach; und der Satz ist gar nicht so zu verstehen, als ob Y X afficiere, auf

dasselbe wirke, es dringe und treibe, sich zu äußern. — Ferner, X ist in der Art und Weise seiner Äußerung völlig frei, so wie das Y; also kann das letztere ebensowenig die Art der Wirksamkeit der erstern, die Materie derselben, bedingen und bestimmen. Es ist demnach eine wichtige Frage, welche Beziehung denn nun noch wohl übrig bleiben möge, in welcher eine Wirksamkeit die andere bedingen könne?

Y und X sollen beide in einem synthetischen Verhältnisse zu einem völlig unbekannten O stehen. Denn beide stehen, laut unseres Erweises, notwendig, so gewiß dem Ich eine Anschauung zugeeignet werden soll, gegen einander selbst in einem gewissen Verhältnisse, lediglich in Absicht ihres Verhältnisses zu O. Sie müssen demnach beide selbst und unabhängig von einander, in einem Verhältnisse zu O stehen. (Die Folgerung ist, wie sie sein würde, wenn ich nicht wüßte, ob A und B eine bestimmte Größe hätten; aber wüßte, daß A größer sei, als B. Daraus könnte ich sicher folgern, daß allerdings beide ihre bestimmte Größe haben müßten.)

O muß so etwas sein, das die Freiheit beider in ihrer Wirksamkeit völlig ungestört läßt, denn beide sollen, wie ausdrücklich gefordert wird, frei wirken, und in, bei, und unbeschadet dieser freien Wirksamkeit, mit O synthetisch vereinigt sein. Alles, worauf die Wirksamkeit einer Kraft geht (was Objekt derselben ist, die einzige Art der synthetischen Vereinigung, die wir bis jetzt kennen), schränkt durch seine Wirksamkeit notwendig ein. Mithin kann O gar keine Kraft, keine Thätigkeit, keine Intension haben; es kann gar nichts wirken. Es hat daher gar keine Realität, und ist nichts. — Was es etwa doch noch sein möge, werden wir vielleicht in der Zukunft sehen. Das oben aufgestellte Verhältnis war: Y und z sind synthetisch vereinigt, und dadurch wird X von z ausgeschlossen. Wie wir eben gesehen haben, ist diese synthetische Vereinigung des Y mit z durch eigene, freie, ungestörte Wirksamkeit der innern Kraft Y geschehen; doch ist z keineswegs Produkt dieser Wirksamkeit selbst, sondern mit demselben nur notwendig vereinigt, muß daher von ihm auch unterschieden werden können. Nun wird ferner, eben durch diese Vereinigung, die Wirksamkeit des X und ihr Produkt ausgeschlossen von z; demnach ist z die Sphäre der Wirksamkeit von Y; — z ist, nach Obigem, nichts, denn diese Sphäre; es ist gar nichts an sich, es hat keine Realität, und es läßt sich ihm gar kein Prädikat beilegen, als das soeben deduzierte. — Ferner: z ist die Sphäre der Wirksamkeit bloß und lediglich von Y, denn dadurch, daß es als solche gesetzt wird, wird X und jedes mögliche Objekt davon ausgeschlossen. Die Sphäre der Wirksamkeit von Y oder z bedeuten

Eins und ebendasselbe, sie sind völlig gleichgeltend; z ist nichts weiter, denn diese Sphäre, und diese Sphäre ist nichts anderes, denn z. z ist nichts, wenn Y nicht wirkt, und Y wirkt nicht, wenn z nicht ist. Die Wirksamkeit von Y erfüllt z, d. h. sie schließt alles andere davon aus, was nicht die Wirksamkeit von Y ist. (An eine Extension ist hier noch nicht zu denken, denn sie ist noch nicht nachgewiesen, und sie soll durch jenen Ausdruck keineswegs erschlichen werden.)

Geht z bis zum Punkte c d e u. s. f., so ist die Wirksamkeit des X ausgeschlossen bis c d e u. s. f. Da die letztere aber mit z lediglich darum nicht vereinigt werden kann, weil sie durch Y davon ausgeschlossen wird, so ist notwendig Continuität zwischen den Sphären der Wirksamkeit beider, und sie treffen in einem Punkte zusammen. Die Einbildungskraft vereinigt beides, und setzt z und — z, oder, wie wir es oben bestimmten, $v = 0$.

Aber die Wirksamkeit des X soll, unbeschadet der Freiheit desselben, ausgeschlossen sein von z. Dieses Ausschließen geschieht nicht unbeschadet seiner Freiheit, wenn durch die Erfüllung des z durch Y etwas in X negiert, aufgehoben, eine ihm an sich mögliche Kraftäußerung unmöglich gemacht wird. Die Erfüllung von z durch seine Wirksamkeit muß demnach gar keine mögliche Äußerung des X sein; es muß in ihm gar keine Tendenz dafür und dahin liegen. z ist schon aus einem innern, in X selbst liegenden Grunde nicht Wirkungssphäre desselben, oder vielmehr, es liegt in X gar kein Grund, daß z seine Wirkungssphäre sein könnte; sonst würde dasselbe beschränkt, und wäre nicht frei.

Mithin treffen beide Y und X zufällig in einem Punkte, der absoluten synthetischen Einheit des absolut Entgegengesetzten (nach Obigem), zusammen, ohne alle gegenseitige Einwirkung, ohne alles Eingreifen in einander.

IV.

A + B soll bestimmt werden durch B. Bisher ist dadurch nur B bestimmt worden; aber mittelbar wird auch A dadurch bestimmt. Dies hieß oben: das, was im Ich ist, und da weiter nichts im Ich ist, als die Anschauung, — das Ich selbst ist durch das Nicht-Ich bestimmt, und das, was in ihm ist, und dasselbe ausmacht, ist mittelbar selbst ein Produkt desselben. Wir wenden dies auf den gegenwärtigen Fall an.

X ist Produkt des Nicht-Ich, und ist seiner Wirkungssphäre nach bestimmt im Ich; Y gleichfalls, beide durch sich selbst in ihrer abso-

luten Freiheit. Beide durch ihr zufälliges Zusammentreffen bestimmen auch den Punkt dieses ihres Zusammentreffens, und das Ich verhält dagegen sich bloß leideud.

So soll und kann es nicht sein. Das Ich, so gewiß es Ich ist, muß mit Freiheit die Bestimmung entwerfen. Oben lösten wir im Allgemeinen diese Schwierigkeit auf folgende Weise: die ganze Reflexion überhaupt auf etwas als Substanz — auf das Dauernde und Wirkende, das dann, wenn es einmal so gesetzt ist, freilich im notwendigem synthetischem Zusammenhange mit seinem Produkte steht, und davon nicht mehr zu trennen ist — hängt von der absoluten Freiheit des Ich ab, ob es auf Y und X als auf ein Dauerndes, Einfaches reflektieren wolle oder nicht. Reflektiert es darauf, so muß es nach diesem Gesetze freilich Y in den Wirkungskreis z und denselben ausfüllend, und in C den Grenzpunkt zwischen dem Wirkungskreise beider setzen; aber es könnte auch nicht so reflektieren, sondern es könnte statt Y und X jedes Mögliche als Substanz durch absolute Freiheit setzen.

Um dies sich recht deutlich zu machen, denke man sich die Sphäre z und die Sphäre v als zusammenhängend im Punkte C, wie sie denn wirklich also gesetzt worden sind. Das Ich kann in die Sphäre z statt Y setzen ein a und ein b; z zum Wirkungskreise beider machen, und es teilen im Punkte g. Dasjenige, was jetzt Wirkungskreis des a ist, heiße h. Aber es ist ebensowenig genötigt in h a als unteilbare Substanz zu setzen, sondern es konnte statt desselben auch setzen e und d und demnach h im Punkte e teilen in f und k und so ins Unendliche. Wenn es aber einmal ein a und ein b gesetzt hat, so muß es ihnen einen in einem Punkte zusammentreffenden Wirkungskreis anweisen, nach dem oben deduzierten Gesetze.

Diese Zufälligkeit des Y und ebenso seines Wirkungskreises für das Ich muß dasselbe durch die Einbildungskraft wirklich setzen, aus dem schon oft angegebenen Grunde.

Also O wird gesetzt als ausgedehnt, zusammenhängend, teilbar ins Unendliche, und ist der Raum.

1) Indem die Einbildungskraft, wie sie soll, die Möglichkeit ganz anderer Substanzen mit ganz anderen Wirkungskreisen in dem Raume z setzt, sondert sie den Raum von dem Dinge, das ihn wirklich erfüllt, ab, und entwirft einen leeren Raum; aber lediglich zum Versuche, und im Übergehen, um ihn sogleich wieder mit beliebigen Substanzen, die beliebige Wirkungskreise haben, zu erfüllen. Demnach ist gar kein leerer Raum, als lediglich in diesem Übergehen der Einbildungskraft

von der Erfüllung des Raumes durch A zur beliebigen Erfüllung desselben mit b c d u. s. f.

2) Der unendlich kleinste Teil des Raumes ist immer ein Raum, etwas, das Kontinuität hat, nicht aber ein bloßer Punkt, oder die Grenze zwischen bestimmten Stellen im Raume; und dieses darum, weil in ihm gesetzt werden kann, und inwiefern er selbst gesetzt wird, wirklich durch die Einbildungskraft gesetzt wird, eine Kraft, die sich notwendig äußert, und die nicht gesetzt werden kann, ohne als sich äußernd gesetzt zu werden, laut der im vorigen § vorgenommenen Synthesis der freien Wirksamkeit; sie kann sich aber nicht äußern ohne eine Sphäre ihrer Äußerung zu haben, die auch nichts weiter ist, denn eine solche Sphäre, laut der in diesem § vorgenommenen Synthesis.

3) Demnach sind Intensität und Extensität notwendig synthetisch vereinigt, und man muß das eine nicht ohne das andere deduzieren wollen. Jede Kraft erfüllt (nicht durch sich selbst, sie ist nicht im Raume, und ist an sich, ohne eine Äußerung, gar nichts, aber durch ihr notwendiges Produkt, welches eben der synthetische Vereinigungsgrund der Intensität und Extensität ist) notwendig eine Stelle im Raume; und der Raum ist nichts weiter, als das durch diese Produkte Erfüllte oder zu Erfüllende.

4) Außer den inneren Bestimmungen der Dinge, die sich aber lediglich auf das Gefühl (des mehreren oder minderen Gefallens oder Mißfallens) beziehen, und dem theoretischen Vermögen des Ich gar nicht zugänglich sind, z. B. daß sie bitter oder süß, rauh oder glatt, schwer oder leicht, rot oder weiß u. s. f. sind, und von denen man demnach hier völlig abstrahieren muß, sind die Dinge durch gar nichts zu unterscheiden, als durch den Raum, in welchem sie sich befinden. Dasjenige also, was den Dingen so zukommt, daß es ihnen, und gar nicht dem Ich zugeschrieben wird, aber doch nicht zu ihrem innern Wesen gehört, ist der Raum, den sie einnehmen.

5) Aber aller Raum ist gleich, und durch ihn ist demnach auch keine Unterscheidung und Bestimmung möglich, außer unter der Bedingung, daß schon ein Ding = Y in einem gewissen Raume gesetzt, und charakterisiert sei, und nun von X gesagt werde: es ist in einem anderen Raume — (versteht sich als Y). Alle Raumbestimmung setzt einen erfüllten und durch die Erfüllung bestimmten Raum voraus. — Setzet A in den unendlichen leeren Raum; es bleibt so unbestimmt, als es war, und ihr könnt mir die Frage, wo es sei, nicht beantworten, denn ihr habt keinen bestimmten Punkt, nach welchem ihr messen, von welchem aus ihr euch orientieren könntet. Die Stelle, welche es einnimmt,

ist durch nichts bestimmt, als durch A, und A ist durch nichts bestimmt, als durch seine Stelle. Mithin ist da schlechthin keine Bestimmung als lediglich, weil und inwiefern ihr eine setzet; es ist eine Synthesis durch absolute Spontaneität. Um es sinnlich auszudrücken: A könnte sich, für irgend eine Intelligenz, die einen Punkt, von welchem, und einen Punkt, zu welchem im Gesichte hätte, unaufhörlich im Raume fortbewegen, ohne daß ihr es bemerktet, weil für euch keine solche Punkte da sind, sondern nur der grenzenlose, leere Raum. Für euch wird es daher immer in seiner Stelle bleiben, so gewiß es im Raume bleibt, denn es ist in ihr, absolut dadurch, daß ihr es in sie setzt. Setzet B daneben; dieses ist bestimmt, und wenn ich euch frage, wo es sei, so antwortet ihr mir: neben A, und ich bin dadurch allerdings befriedigt, wenn ich nur nicht weiter frage: aber wo ist denn A? Setzet neben B — C D E u. s. f. ins Unbedingte, so habt ihr für alle diese Gegenstände relative Ortsbestimmungen; aber ihr mögt den Raum erfüllen, so weit ihr wollt, so ist dieser erfüllte Raum doch immer ein endlicher, der zum Unendlichen gar kein Verhältnis haben kann, und mit welchem es beständig fort die gleiche Bewandtnis hat, wie auch mit A. Er ist bestimmt, lediglich weil ihr ihn bestimmt habt, kraft eurer absoluten Synthesis. — Eine handgreifliche Bemerkung, wie mir es scheint, von welcher aus man schon längst auf die Idealität des Raumes hätte fallen sollen.

6) Das Objekt der gegenwärtigen Anschauung wird, als solches, dadurch bezeichnet, daß wir es in einen Raum, als leeren Raum, durch die Einbildungskraft setzen; aber dies ist, wie gezeigt worden, nicht möglich, wenn nicht ein schon erfüllter Raum vorausgesetzt wird. — Eine abhängige Succession der Raumerfüllung; in welcher man aber, aus Gründen, die tiefer unten sich zeigen werden, immer wieder zurückgehen kann.

V.

Die Freihet des Ich sollte dadurch wieder hergestellt, und das Nicht-Ich (die Bestimmung des Y und des X im Raume) als zufällig gesetzt werden, daß das Ich gesetzt würde, als frei mit z Y zu verbinden, oder auch a b c u. s. f. und dadurch, daß diese Freiheit gesetzt wurde, zeigte sich erst O als Raum. Diese Art der Zufälligkeit ist ausgemittelt, und sie bleibt; aber es ist die Frage, ob die Schwierigkeit dadurch befriedigend gelöst wird.

Zwar ist das Ich überhaupt frei, im Raume Y X oder a b c u. s. f. zu setzen: aber wenn es auf X als Substanz reflektieren soll, von welcher Voraussetzung wir ausgegangen sind, so muß es notwendig, laut des oben

aufgezeigten Gesetzes, Y als bestimmte Substanz, und dasselbe als durch den Raum z bestimmt, setzen; es ist daher unter jener Bedingung nicht frei. Ferner ist es sodann auch in Absicht der Ortsbestimmung von X bestimmt, und nicht frei; es muß dasselbe neben Y setzen. Das Ich bleibt demnach, unter der zu Anfange des § gemachten Voraussetzung bestimmt und gezwungen. Aber es muß frei sein: und der noch fortdauernde Widerspruch muß gelöst werden. Er läßt sich nur folgendermaßen lösen. Y und X müssen beide noch auf eine andere Art bestimmt und entgegengesetzt sein, außer durch ihre Bestimmtheit und Bestimmbarkeit im Raume, denn beide wurden oben abgesondert von ihrem Raume, demnach gesetzt, als etwas für sich Bestehendes und für sich Unterschiedenes von jedem anderen. Sie müssen noch anderweitig charakteristische Merkmale haben, kraft welcher von ihnen der Satz A = A gilt, z. B. X sei rot, Y gelb u. dergl. Nun bezieht sich die Regel der Ortsbestimmung gar nicht auf diese Merkmale, und es ist nicht gesagt, daß Y als gelbes das im Raume Bestimmte, und X als rotes das nach jenem im Raume Bestimmbare sein solle; sondern sie geht auf Y als auf ein Bestimmtes, und in keiner anderen Rücksicht, auf X als auf ein Bestimmbares, und in keiner anderen Rücksicht; sie sagt, daß das Objekt der zu setzenden Anschauung notwendig ein bestimmbares sein müsse, und kein bestimmtes sein könne, und daß ihm ein bestimmtes entgegengesetzt werden müsse, das insofern kein bestimmbares sein könne. Ob eben X als anderweitig durch seine inneren Merkmale bestimmtes; oder Y als durch die seinigen bestimmtes, — Bestimmbares oder Bestimmtes im Raume sein solle, bleibt dadurch gänzlich unentschieden. Und hier hat denn die Freiheit ihren Spielraum; sie muß ein Bestimmtes und ein Bestimmbares entgegensetzen; aber sie kann unter anderweitig Entgegengesetzten zum Bestimmten machen, welches sie will, und zum Bestimmbaren, welches sie will. Es ist lediglich von der Spontaneität abhängig, ob X durch Y oder Y durch X bestimmt werde.

(Es ist gleichgültig, welche Reihe im Raume man beschreibe, ob von A zu B oder umgekehrt; ob man B neben A setze, oder A neben B, denn die Dinge schließen sich im Raume wechselseitig aus.)

VI.

Das Ich kann zum Bestimmten oder Bestimmbaren machen, welches es will, und es setzt diese seine Freiheit durch die Einbildungskraft auf die soeben angezeigte Art. Es schwebt zwischen Bestimmtheit und Bestimmbarkeit, schreibt beiden beides, oder, was das gleiche heißt, keinem

keines zu. Aber, so gewiß eine Anschauung und ein Objekt einer Anschauung vorhanden sein soll, muß, laut dem Gesetze, von welchem wir ausgegangen sind, das Ich Eins von den beiden an sich bestimmten zum Bestimmbaren im Raume machen.

Warum es eben X oder Y oder jedes mögliche andere als Bestimmbares setze, darüber läßt sich kein Grund anführen, und es soll gar keinen solchen Grund geben, denn es wird durch absolute Spontaneität gehandelt. Dieses nun zeigt sich durch Zufälligkeit. Nur hat man wohl zu merken, worin eigentlich diese Zufälligkeit liege.

Durch Freiheit wurde ein Bestimmbares, dessen Bestimmbarkeit als solche nach dem Gesetze notwendig ist, und welches als Objekt der Anschauung ein Bestimmbares sein muß, gesetzt; im Gesetztsein oder Dasein des Bestimmbaren liegt demnach die Zufälligkeit. Das Setzen des Bestimmbaren wird ein Accidens des Ich, welches selbst, zum Gegensatze, gesetzt wird als Substanz, nach der im vorigen § angeführten Regel.

VII.

Gerade, wie im vorigen §. bei dem gegenwärtigen Punkte unseres synthetischen Verfahrens überhaupt, so sind auch hier Ich und Nicht-Ich völlig entgegengesetzt, und von einander unabhängig. Innere Kräfte im Nicht-Ich wirken mit absoluter Freiheit, erfüllen ihre Wirkungssphäre, fallen zufällig in Einem Punkte zusammen, und schließen dadurch, gegenseitig unbeschadet der Freiheit beider, sich aus von ihren Wirkungssphären, oder wie wir jetzt wissen, aus ihren Räumen. — Das Ich setzt als Substanz, was es will, teilt gleichsam den Raum aus an Substanzen, wie es will; bestimmt sich selbst durch absolute Freiheit, was es zu dem im Raume Bestimmten, was es in ihm zum Bestimmbaren machen wolle; oder wählt durch Freiheit, nach welcher Richtung hin es den Raum durchlaufen wolle. Dadurch ist aller Zusammenhang zwischen dem Ich und Nicht-Ich aufgehoben; beide hängen durch nichts mehr zusammen, als durch den leeren Raum, welcher aber, da er völlig leer, und gar nichts weiter sein soll, als die Sphäre, in welche das Nicht-Ich frei seine Produkte realiter, und das Ich gleichfalls frei seine Produkte, als erdichtete Produkte eines Nicht-Ich, idealiter setzt, keines von beiden beschränkt, noch sie aneinander knüpft. Das Entgegengesetztsein, und dies unabhängige Dasein des Ich und des Nicht-Ich ist erklärt, nicht aber die geforderte Harmonie zwischen beiden. — Den Raum nennt man mit Recht die Form, d. i. die subjektive Bedingung der Möglichkeit der äußeren Anschauung. Giebt es

nicht noch eine Form der Anschauung, so bleibt die geforderte Harmonie zwischen der Vorstellung und dem Dinge, die Beziehung derselben auf einander, demnach auch sogar ihre Entgegensetzung durch das Ich, unmöglich. Wir setzen unseren Weg fort, und werden auf ihm ohne Zweifel diese Form finden.

VIII.

1) Y und X in allen ihren möglichen Verhältnissen und Beziehungen untereinander, so auch in ihrem Verhältnisse zu einander im Raume, — beide sind Produkte der freien Wirksamkeit des vom Ich völlig unabhängigen Nicht-Ich. Sie sind dieses aber nicht, und sind überhaupt gar nicht für das Ich, ohne eine eigene freie Wirksamkeit desselben von seiner Seite.

2) Diese Wirksamkeit beider, des Ich und Nicht-Ich, muß Wechselwirksamkeit sein, d. i. die Äußerungen beider müssen zusammentreffen in einem Punkte: der absoluten Synthesis beider durch die Einbildungskraft. Diesen Vereinigungspunkt setzt das Ich durch sein absolutes Vermögen, und es setzt ihn, als zufällig, d. i. das Zusammentreffen der Wirksamkeit beider Entgegengesetzten ist zufällig laut des vorigen §.

3) So wie eins von beiden Y oder X gesetzt werden soll, muß ein solcher Punkt gesetzt werden. Es wird ein Objekt gesetzt, heißt: es wird mit einem solchen Punkte, und vermittelst seiner mit einer Wirksamkeit des Ich synthetisch vereinigt.

4) Das Ich schwebt in Rücksicht der Bestimmtheit oder Unbestimmtheit des Y oder X frei zwischen entgegengesetzten Richtungen, heißt demnach: es hängt lediglich von der Spontaneität des Ich ab, ob es Y oder X mit dem Punkte, und dadurch mit dem Ich synthetisch vereinigen werde.

5) Diese so bestimmte Freiheit des Ich muß gesetzt werden durch die Einbildungskraft; die bloße Möglichkeit einer Synthesis des Punktes und einer Wirksamkeit des Nicht-Ich muß gesetzt werden. Dies ist nur möglich unter der Bedingung, daß der Punkt von der Wirksamkeit des Nicht-Ich abgesondert gesetzt werden könne.

6) Aber ein solcher Punkt ist gar nichts, denn eine Synthesis der Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich; mithin kann von ihm nicht alle Wirksamkeit des Nicht-Ich abgesondert werden, ohne daß er selbst gänzlich verschwinde. Demnach wird nur das bestimmte X davon abgesondert, und dagegen ein unbestimmtes Produkt, das a b c u. s. f. sein kann, ein Nicht-Ich überhaupt, mit ihm synthetisch vereinigt; das letztere, damit er seinen bestimmten Charakter als synthetischer Punkt be-

halte. (Daß es so sein muß, ist aus schon oben angeführten Gründen klar. Das Zusammentreffen des X mit der Wirksamkeit des Ich, soviel als mit dem jetzt zu untersuchenden Punkte, sollte zufällig sein, und als solches gesetzt werden; das heißt offenbar soviel als, es soll gesetzt werden, als damit zu vereinigend, oder auch nicht, demnach an seiner Stelle jedes mögliche Nicht-Ich.)

7) Das Ich soll, laut unserer ganzen Voraussetzung, den Punkt X wirklich synthetisch vereinigen; denn es soll eine Anschauung von X vorhanden sein, welche schon als solche, als bloße Anschauung, ohne diese Synthesis nicht möglich ist, laut des vorigen §. Diese Synthehs nun geschieht, wie vorher erwiesen worden, mit absoluter Spontaneität ohne allen Bestimmungsgrund. Aber dadurch, daß X mit dem Punkte vereinigt wird, wird alles mögliche übrige von ihm ausgeschlossen; denn er ist der Vereinigungspunkt des Ich mit einer, als Substanz, als selbständig, einfach und frei wirkend gesetzten Kraft im Nicht-Ich; also werden mehrere mögliche Kräfte dadurch ausgeschlossen.

Dieses Zusammensetzen soll nun wirklich ein Zusammensetzen sein und als solches gesetzt werden, d. i. es soll geschehen durch absolute Spontaneität des Ich, und das Zeichen derselben, die Zufälligkeit, in keiner der oben angeführten Rücksichten, sondern auch, indem die Synthesis wirklich geschieht, und wirklich alles übrige ausgeschlossen wird, an sich tragen, und mit diesem Zeichen und Merkmale gesetzt werden. Dies ist nicht möglich, außer durch Entgegensetzung einer andern notwendigen Synthesis eines bestimmten Y mit einem Punkte; und zwar nicht mit dem des X, denn von ihm wird durch diese Synthesis alles andere ausgeschlossen, sondern mit einem andern entgegengesetzten Punkte. Er heiße der Punkt c, und der, mit welchem X vereinigt ist, d.

9) Dieser Punkt c ist, was der Punkt d ist — synthetischer Vereinigungspunkt der Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich. Aber darin ist er dem Punkte d entgegengesetzt, daß mit dem letztern die Vereinigung betrachtet wird, als abhängig von der Freiheit; also, als auch anders sein könnend; in c aber als notwendig; sie kann nicht gesetzt werden, als anders sein könnend. (Die synthetische Handlung ist geschlossen, völlig vorbei, und sie steht nicht mehr in meiner Hand.)

10) Die Zufälligkeit der synthetischen Vereinigung mit d muß gesetzt werden, mithin muß auch die Notwendigkeit der Vereinigung mit c gesetzt werden. Es müssen demnach beide in dieser Beziehung gesetzt werden, als notwendig und zufällig in Rücksicht aufeinander.

Wenn die synthetische Vereinigung mit d gesetzt werden soll, so muß die mit c als geschehen gesetzt werden; nicht aber wird umgekehrt, wenn die mit c gesetzt wird, die mit d als geschehen gesetzt.

11) Nun soll die Synthesis mit d geschehen, laut Postulats; wird sie als solche gesetzt, so wird sie notwendig gesetzt als abhängig, bedingt durch die Synthesis mit c. Nicht aber ist umgekehrt c bedingt durch d.

12) Nun soll ferner die Synthesis mit c gerade das sein, was die mit d ist, eine willkürliche, zufällige Synthesis. Wird sie als solche gesetzt, so muß ihr wieder eine andere mit b als notwendig entgegengesetzt werden, von welcher sie abhängig und durch sie bedingt ist, nicht aber umgekehrt diese durch sie. Ferner ist b das gleiche, was c und d ist, eine zufällige Synthesis; und inwiefern sie als solche gesetzt wird, wird ihr eine andere notwendige mit a entgegengesetzt, zu welcher sie sich gerade so verhält, wie sich zu ihr c und zu c d verhält; und so ins Unendliche hinaus. Und so bekommen wir eine Reihe Punkte, als synthetische Vereinigungspunkte einer Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in der Anschauung, wo jeder von einem bestimmten andern abhängig ist, der umgekehrt von ihm nicht wieder abhängt, und jeder einen bestimmten andern hat, der von ihm abhängig ist, ohne daß er selbst hinwiederum von ihm abhänge; kurz eine Zeit-Reihe.

13) Das Ich setzte sich, nach obiger Erörterung, als völlig frei, mit dem Punkte zu vereinigen, was es nur wollte; also das gesamte unendliche Nicht-Ich. Der so bestimmte Punkt ist nur zufällig, und nicht notwendig; nur abhängig, ohne einen andern zu haben, der von ihm abhängt, und heißt der gegenwärtige.

14) Demnach sind, wenn von der synthetischen Vereinigung eines bestimmten Punktes mit dem Objekte, mithin von der gesamten Wirksamkeit des Ich, die nur durch diesen Punkt mit dem Nicht-Ich vereinigt ist, abstrahiert wird, die Dinge, an sich und unabhängig von dem Ich betrachtet, zugleich (d. i. synthetisch vereinbar mit einem und ebendemselben Punkte) im Raume; aber sie können nur nacheinander, in einer successiven Reihe, deren jegliches Glied von einem andern abhängig ist, ohne daß dasselbe von ihm abhänge, wahrgenommen werden in der Zeit.

Wir machen hierbei noch folgende Bemerkungen:

a. Es ist für uns überhaupt gar keine Vergangenheit, als inwiefern sie in der Gegenwart gedacht wird. Was gestern war (man muß sich wohl transcendent ausdrücken, um sich überhaupt ausdrücken zu

können), ist nicht; es ist lediglich, inwiefern ich im gegenwärtigen Augenblicke denke, daß es gestern war. Die Frage: ist denn nicht wirklich eine Zeit vergangen? ist mit der: giebt es denn ein Ding an sich, oder nicht? völlig gleichartig. Es ist allerdings eine Zeit vergangen, wenn ihr eine setzet, als vergangen; und wenn ihr jene Frage aufwerft, setzet ihr eine vergangene Zeit; wenn ihr sie nicht setzet, werft ihr jene Frage nicht auf, und es ist sodann keine Zeit für euch vergangen. — Eine sehr greifliche Bemerkung, welche schon längst zu den richtigen Vorstellungen über die Idealität der Zeit hätte führen sollen.

b. Aber es ist für uns notwendig eine Vergangenheit; denn nur unter Bedingung derselben ist eine Gegenwart, und nur unter Bedingung einer Gegenwart ein Bewußtsein möglich. Wir wiederholen im Zusammenhange den Beweis des letztern, welcher eben in diesem § geführt werden sollte. — Bewußtsein ist nur möglich unter der Bedingung, daß das Ich ein Nicht-Ich sich entgegensetze; dieses Entgegensetzen begreiflicherweise nur unter der Bedingung, daß es seine ideale Thätigkeit auf das Nicht-Ich richte. Diese Thätigkeit ist die seinige, und nicht die des Nicht-Ich, lediglich inwiefern sie frei ist, inwiefern sie demnach auf jedes andere Objekt gehen könnte, als auf dieses. So muß sie gesetzt werden, wenn ein Bewußtsein möglich sein soll, und so wird sie gesetzt, und das ist der Charakter des gegenwärtigen Moments, daß auch jede andere Wahrnehmung in ihn fallen könnte. Dies ist nur möglich unter Bedingung eines andern Moments, in den keine andere Wahrnehmung gesetzt werden kann, als diejenige, welche in ihn gesetzt ist; und das ist der Charakter des vergangenen Moments. Das Bewußtsein ist also notwendig Bewußtsein der Freiheit und der Identität; das letztere darum, weil jeder Moment, so gewiß er ein Moment sein soll, an einen andern geknüpft werden muß. Die Wahrnehmung B ist keine Wahrnehmung, wenn nicht eine andere A desselben Subjekts vorausgesetzt wird. Möge jetzt A immer verschwinden; soll das Ich zur Wahrnehmung C fortgehen, so muß wenigstens B als Bedingnng derselben gesetzt werden; und so in's Unendliche fort. An dieser Regel hängt die Identität des Bewußtseins, für welche, der Strenge nach, wir immer nur zweier Momente bedürfen. — Es giebt gar keinen ersten Moment des Bewußtseins, sondern nur einen zweiten.

c. Allerdings kann der vergangene Moment und jeder mögliche vergangene Moment wieder zum Bewußtsein erhoben, repräsentiert oder vergegenwärtigt, gesetzt werden, als in demselben Subjekte vor-

gekommen, wenn darauf reflektiert wird, daß in ihn doch auch eine andere Wahrnehmung hätte fallen können. Dann wird demselben wieder ein anderer ihm vorhergehender entgegengesetzt, in welchen, wenn in den letztern einmal eine gewisse bestimmte Wahrnehmung gesetzt werden soll, keine andere fallen konnte, als die, welche in ihn gefallen ist. Daher kommt es, daß wir immer, soweit wir nur wollen, ja ins Unbedingte und Unendliche hinaus, zurückgehen können.

d. Eine bestimmte Quantität des Raums ist immer zugleich; eine Quantität der Zeit immer nacheinander. Daher können wir das eine nur durch das andere messen; den Raum durch die Zeit, die man braucht, um ihn zu durchlaufen; die Zeit durch den Raum, den wir, oder irgend ein regelmäßig sich fortbewegender Körper (die Sonne, der Zeiger an der Uhr, der Pendul) in ihr durchlaufen kann.

Schluß-Anmerkung.

Kant geht in der Kritik der reinen Vernunft von dem Reflexionspunkte aus, auf welchem Zeit, Raum und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, in dem Ich und für das Ich schon vorhanden sind Wir haben dieselben jetzt a priori deduziert, und nun sind sie im Ich vorhanden. Das Eigentümliche der Wissenschaftslehre in Rücksicht der Theorie ist daher aufgestellt, und wir setzen unsern Leser für jetzt gerade bei demjenigen Punkte nieder, wo Kant ihn aufnimmt.

Über die Würde des Menschen.

Beim Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen

von

J. G. Fichte.

1794.

Wir haben den menschlichen Geist vollständig ausgemessen; — wir haben ein Fundament gelegt, auf welches sich ein wissenschaftliches System, als getroffene Darstellung des ursprünglichen Systems im Menschen erbauen lasse. Wir thun zum Beschlusse einen kurzen Überblick auf das Ganze.

Die Philosophie lehrt uns alles im Ich aufsuchen. Erst durch das Ich kommt Ordnung und Harmonie in die tote, formlose Masse. Allein vom Menschen aus verbreitet sich Regelmäßigkeit rund um ihn herum bis an die Grenze seiner Beobachtung, — und wie er diese weiter vorrückt, wird Ordnung und Harmonie weiter vorgerückt. Seine Beobachtung weist dem bis ins Unendliche Verschiedenen, — jedem seinen Platz an, daß keines das andere verdränge; sie bringt Einheit in die unendliche Verschiedenhet. Durch sie halten sich die Weltkörper zusammen, und werden nur Ein organisierter Körper; durch sie drehen die Sonnen sich in ihren angewiesenen Bahnen. Durch das Ich steht die ungeheure Stufenfolge da von der Flechte bis zum Seraph; in ihm ist das System der ganzen Geisterwelt, und der Mensch erwartet mit Recht, daß das Gesetz, das er sich und ihr giebt, für sie gelten müsse; erwartet mit Recht die einstige allgemeine Anerkennung desselben. Im Ich liegt das sichere Unterpfand, daß von ihm aus ins Unendliche Ordnung und Harmonie sich verbreiten werde, wo jetzt noch keine ist; daß mit der fortrückenden Kultur des Menschen, zugleich die Kultur des Weltalls fortrücken werde. Alles, was jetzt noch unförmlich und ordnungslos ist, wird durch den Menschen in die schönste Ordnung sich auflösen, und was jetzt schon harmonisch ist, wird — nach bis jetzt unentwickelten Gesetzen — immer harmonischer werden. Der Mensch wird Ordnung in das Gewühl, und einen Plan in die allgemeine Zerstörung hineinbringen; durch ihn wird die Verwesung bilden, und der Tod zu einem neuen herrlichen Leben rufen.

Das ist der Mensch, wenn wir ihn bloß als beobachtende Intelligenz ansehen; was ist er erst, wenn wir ihn als praktisch-thätiges Vermögen denken!

Er legt nicht nur die notwendige Ordnung in die Dinge; er giebt ihnen auch diejenige, die er sich willkürlich wählte; da, wo er hintritt, erwacht die Natur; bei seinem Anblick bereitet sie sich zu, von ihm die neue schönere Schöpfung zu erhalten. Schon sein Körper ist das Vergeistigtste, was aus der ihm umgebenden Materie gebildet werden konnte; in seinem Dunstkreise wird die Luft sanfter, das Klima milder, und die Natur erheitert sich durch die Erwartung, von ihm in einen Wohnplatz und in eine Pflegerin lebender Wesen umgewandelt zu werden. Der Mensch gebietet der rohen Materie, sich nach seinem Ideal zu organisieren, und ihm den Stoff zu liefern, dessen er bedarf. Ihm schießt das, was vorher kalt und tot war, in das nährende Korn, in die erquickende Frucht, in die belebende Traube herauf, und sie wird ihm in etwas anderes heraufschießen, sobald er ihr anders ge-

bieten wird. — Um ihn herum veredeln sich die Thiere, legen unter seinem gescheueten Auge ihre Wildheit ab, und empfangen eine gesündere Nahrung aus der Hand ihres Gebieters, die sie ihm durch willigen Gehorsam vergüten.

Was mehr ist, um den Menschen herum veredeln sich die Seelen; je mehr einer Mensch ist, desto tiefer und ausgebreiteter wirkt er auf Menschen; und was den wahren Stempel der Menschlichkeit trägt, wird von der Menschheit nie verkannt; jedem reinen Ausflusse der Humanität schließt sich auf jeder menschliche Geist, und jedes menschliche Herz. Um den höheren Menschen herum schließen die Menschen einen Kreis, in welchem derjenige sich dem Mittelpunkte am meisten nähert, der die größere Humanität hat. Ihre Geister streben und ringen sich zu vereinigen, und nur Einen Geist in mehreren Körpern zu bilden. Alle sind Ein Verstand und Ein Wille, und stehen da als Mitarbeiter an dem großen einzig-möglichen Plane der Menschheit. Der höhere Mensch reißt gewaltig sein Zeitalter auf eine höhere Stufe der Menschheit herauf; sie sieht zurück, und erstaunt über die Kluft, die sie übersprang; der höhere Mensch reißt mit Riesenarmen, was er ergreifen kann, aus dem Jahrbuche des Menschengeschlechts heraus. —

Brecht die Hütte von Leimen, in der er wohnt! Er ist seinem Dasein nach schlechthin unabhängig von allem, was außer ihm ist; er ist schlechthin durch sich selbst; und er hat schon in der Hütte von Leimen das Gefühl dieser Existenz, in den Momenten seiner Erhebung, wenn Zeit und Raum, und alles, was nicht Er selbst ist, ihm schwinden; wenn sein Geist sich gewaltsam von seinem Körper losreißt, — und dann wieder freiwillig zur Verfolgung der Zwecke, die er durch ihn noch erst ausführen möchte, in denselben zurückkehrt. — Trennt die zwei letzten nachbarlichen Stäubchen, die ihn jetzt umgeben; er wird noch sein; und er wird sein, weil er es wollen wird. Er ist ewig, durch sich selbst und aus eigener Kraft.

Hindert, vereitelt seine Pläne! — Aufhalten könnt ihr sie: aber was sind tausend und abermals tausend Jahre in dem Jahrbuche der Menschheit? — was der leichte Morgentraum ist beim Erwachen. Er dauert fort, und er wirkt fort, und was Euch Verschwinden scheint, ist bloß eine Erweiterung seiner Sphäre: was euch Tod scheint, ist seine Reife für ein höheres Leben. Die Farben seiner Pläne, und die äußeren Gestalten derselben können ihm verschwinden; sein Plan bleibt derselbe; und in jedem Momente seiner Existenz reißt er etwas Neues außer sich in seinen Kreis mit fort, und er wird fortfahren an

sich zu reißen, bis er alles in demselben verschlinge: bis alle Materie das Gepräge seiner Einwirkung trage, und alle Geister mit seinem Geiste Einen Geist ausmachen.

Das ist der Mensch; das ist jeder, der sich sagen kann: Ich bin Mensch. Sollte er nicht eine heilige Ehrfurcht vor sich selbst tragen, und schaudern und erbeben vor seiner eigenen Majestät! — Das ist jeder, der mir sagen kann, Ich bin. — Wo du auch wohnest, du, der du nur Menschenantlitz trägst; — ob du auch noch so nahe grenzend mit dem Tiere, unter dem Stecken des Treibers Zuckerrohr pflanzest oder ob du an des Feuerlandes Küsten dich an der nicht durch dich entzündeten Flamme wärmst, bis sie verlischt, und bitter weinst, daß sie sich nicht selbst erhalten will — oder ob du mir der verworfenste, elendeste Bösewicht scheinest — du bist darum doch, was ich bin; denn du kannst mir sagen: Ich bin. Du bist darum doch mein Gesell und mein Bruder. O, ich stand einst gewiß auf der Stufe der Menschheit, auf der du jetzt stehest; denn es ist eine Stufe derselben, und es giebt auf dieser Leiter keinen Sprung — vielleicht ohne Fähigkeit des deutlichen Bewußtseins, vielleicht so schnell darüber hineilend, daß ich nicht die Zeit hatte, meinen Zustand zum Bewußtsein zu erheben: aber ich stand einst gewiß da: — und du wirst einst gewiß — und dauere es Millionen, und millionenmal Millionen Jahre — was ist die Zeit? — du wirst einst gewiß auf der Stufe stehen, auf der ich jetzt stehe: und du wirst einst gewiß auf einer Stufe stehen, auf der ich auf dich, und du auf mich wirken kannst. Auch du wirst einst in meinen Kreis mit hingerissen werden, und mich in den deinigen mit hinreißen; auch dich werde ich einst als meinen Mitarbeiter an meinem großen Plane anerkennen. — Das ist mir, der ich Ich bin, jeder der Ich ist. Sollte ich nicht beben vor der Majestät im Menschenbilde; und vor der Gottheit, die vielleicht im heimlichen Dunkel — aber die doch gewiß in dem Tempel, der dessen Gepräge trägt, wohnt?

Erde und Himmel und Zeit und Raum und alle Schranken der Sinnlichkeit schwinden mir bei diesem Gedanken; und das Individuum sollte mir nicht schwinden? — Ich führe sie nicht zu demselben zurück.

Alle Individuen sind in der großen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen; dies sei das letzte Wort, wodurch ich mich Ihrem Andenken empfehle; und das Andenken, zu dem ich mich Ihnen empfehle.

Friedrich von Schlegel

und seine Stellung zur Philosophie.

Wenn wir Friedrich v. Schlegel unmittelbar hinter Fichte stellen, so ist dies nicht in dem Sinne aufzufassen, als wenn ihn seine Leistungen in der Philosophie zu diesem Range berechtigten. Vielmehr würde derselbe, wenn man die Bedeutung seiner philosophischen Werke ausschließlich ins Auge faßte, in einer nur die wirklich hervorragenden Denker berücksichtigenden historischen Darstellung ganz übergangen werden müssen. Zieht man dagegen den nachhaltigen Einfluß in Betracht, den Schlegels Persönlichkeit und litterarisches Wirken auf seine Zeit ausübte, so gebührt ihm hier auch als philosophischem Schriftsteller eine Erwähnung. Denn wie bei so Vielen ging bei ihm Leben, Litteratur und Philosophie Hand in Hand. Und wenn es auch nicht überall gelingen dürfte, für seine poetischen, religiösen und politischen Tendenzen die tieferen Quellen in seinen philosophischen Ideeen nachzuweisen, so standen doch alle diese Richtungen bei ihm im richtigen Konnexe.

Um Friedrich v. Schlegel als philosophischen Denker zu charakterisieren, genügt es, auf diejenigen Werke hinzuweisen, in denen er die Lösung philosophischer Probleme angestrebt hat. Wir haben nun hierbei diejenigen Arbeiten, welche seiner ersten schriftstellerischen Periode angehören, von denjenigen zu unterscheiden, welche seiner spätern Lebensepoche angehören. Die ersteren sind wesentlich fragmentarischer Art: meist kleinere Aufsätze, die er in dem in Gemeinschaft mit seinem ältern Bruder August Wilhelm herausgegebenen „Athenäum“ veröffentlicht hat. Schlegel lehnt sich hier meist an Fichtes Ichlehre an, doch in sehr eigenartiger und origineller Form.

Drei große „Ereignisse“ des Jahrhunderts gelten ihm als die größten „Tendenzen des Zeitalters“: Goethes „Wilhelm Meister“, die französische Revolution, und Fichtes „Wissenschaftslehre“. Den durch die letztere begründeten transscendentalen Idealismus stellt er über den

Kantischen Idealismus, den er einen Synkretismus aus den Prinzipien Lockes, Berkeleys und Humes nennt. Aber schon in diesen etwa 1798 verfaßten Fragmenten genügt ihm eigentlich Fichtes Philosophie nicht mehr ganz. Er tadelt z. B. die Trennung des unbedingten oder absoluten Ichs von dem endlichen oder empirischen Ich, und er nimmt hier und da Ansätze über diese Trennung hinauszugehen. Eine feste Konsistenz gewinnt dieses Streben in Schlegels berühmter Lehre von der „Ironie". Im Grunde genommen ist mit diesem vielfach falsch verstandenen Worte ein Kunstprinzip gemeint, soweit dasselbe in einer subjektiven Gemütsstimmung des Künstlers gegenüber seinem Kunstwerk zum Ausdruck gelangt. Schlegel hat sowohl in der Ästhetik als auch in der Ethik insofern eine Anwendung der Fichte'schen Ichlehre gemacht, zugleich aber auch einen Schritt über dieselbe hinaus gethan, als er die schöpferische Produktivität des Ich auf das Verhalten des „genialen Individuums" überträgt und so den philosophischen Standpunkt der Wissenschaftslehre mit dem ästhetischen identifizierte.

Nicht nur ist der Künstler der wahre Mensch, sondern jedes Individuum, in welchem der Genius d. h. das Absolute in individueller Ausprägung waltet, ist ein Künstler im weitesten Sinne des Wortes. Ja in diesem weiten Sinne ist er auch Geistlicher, insofern sein Verhalten das allein und wahrhaft religiöse ist. Vor allem aber ist er der Repräsentant und Verwirklicher der wahren Tugend, denn diese letztere ist nicht an bestimmte, das Ich beschränkende Gesetze geknüpft, sondern wird nur dadurch realisiert, daß das geniale Individuum vermöge der Unendlichkeit seiner Selbstsetzung sich über alle Schranken der Sinnen- und Geisteswelt hinaussetzt. Das gilt auch von den bisher so genannten sittlichen Schranken, wie Pflicht, Gewissen u. s. w. Von diesem Standpunkte aus mußte Schlegel natürlich gegen den Formalismus und die Rigorosität der Kantischen Ethik einen heftigen Widerwillen empfinden, und der ganzen Polemik, die Friedrich Heinrich Jacobi gegen dieselbe vom Glaubensprinzip aus geführt hat, schließt sich Schlegel vom Standpunkte der genialen Individualität an.

Aber die eigentliche subjektive Wirkung dieser „genialischen" Tugend ist auch der Genuß d. h. das Sichempfinden des Individuum in seinem eigenen Sein und Wirken. Dies können wir aber wesentlich nur durch die Beschäftigung mit der Kunst erlangen, sei es produzierend oder rezipierend, als Künstler oder als Genießende. Weit entfernt, uns durch ein bestimmtes Kunstobjekt oder eine bestimmte ästhetische Stimmung festhalten zu lassen, müssen wir vielmehr bestrebt sein, uns von jeder bestimmten

Stimmung zu befreien und dadurch, daß wir uns über dieselbe erheben Herr derselben zu werden, d. h. wir müssen das, was früher Ziel ernster Bemühung war, sobald wir dasselbe erreicht haben, zum Objekt heitern Spiels machen. Indem wir so uns auf dem jedesmal erreichten Gipfel künstlerischer Empfindung negativ verhalten, versenken wir alles Einzelne in den Abgrund des Absoluten. Das ist der Standpunkt der Ironie, des Höchsten, der dem genialen Individuum erreichbar ist. Aber da dieses nicht bloß und nicht immer im Künstler allein zu finden sei, sondern da die Natur will, daß eigentlich Jeder in sich in individuellster Ausprägung das Absolute repräsentiere, und Jeder daher in seiner Art Künstler sei, so geht die Forderung Schlegels dahin, daß das ganze private wie öffentliche Leben der Menschheit so eingerichtet werde, daß es Jedem ermöglicht werde, diesem höchsten ästhetischen Beruf obzuliegen, d. h. daß das ganze Leben des Einzelnen, des Staates und der Gesellschaft nach künstlerischen Prinzipien geordnet werde, also ein höheres Kunstwerk sei.

Eine Art praktischer Anwendung von diesen Prinzipien hat dann Schlegel in seinem berühmten Roman „Lucinde" gemacht, der so großes Aufsehen machte und so sehr die damalige Stimmung der „genialischen" Umgebung und des Freundekreises Schlegels zum Ausdruck brachte, daß selbst Friedrich Schleiermacher in seinem vertrauten Briefe als Verteidiger des Verfassers aufzutreten sich veranlaßt sah. Das sinnlich-lüsterne Moment in dem Roman erscheint unserm Apologeten in einem ganz andern Lichte. Die Geschlechtsliebe, welche in „Lucinde" den Mittelpunkt bildet, wird in Schleiermachers Briefen nur als die physiologische Basis angesehen, auf der ein neues seelenerfülltes Leben sich aufbaue, in welchem alle Tugenden wie in einem sinnlich-geistigen Brennpunkt vereinigt und geläutert daraus erstehen.

Schon merklich abweichend von dem Standpunkt dieser ersten philosophischen Arbeiten ist der, den Schlegel in seinen „Philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804—6" einnimmt. C. J. H. Windischmann, ein treuer Anhänger desselben hat dieselben (Bonn 1836) veröffentlicht. Diese Vorlesungen haben einen viel wissenschaftlicheren Charakter. Schlegels Philosophieren erscheint hier viel methodischer, ja mit einer gewissen logischen Strenge durchgeführt. Das Werk zerfällt in zwei Abteilungen, von denen die erste eine „Logik und Propädeutik", jedoch nicht allein im formalen, sondern auch im metaphysischen Sinne darbietet. Es handelt sich nicht bloß um subjektive „Denkgesetze", sondern auch um die Formen des objektiven Seins, die hier systematisch entwickelt werden. Dieses letztere geschieht z. B.

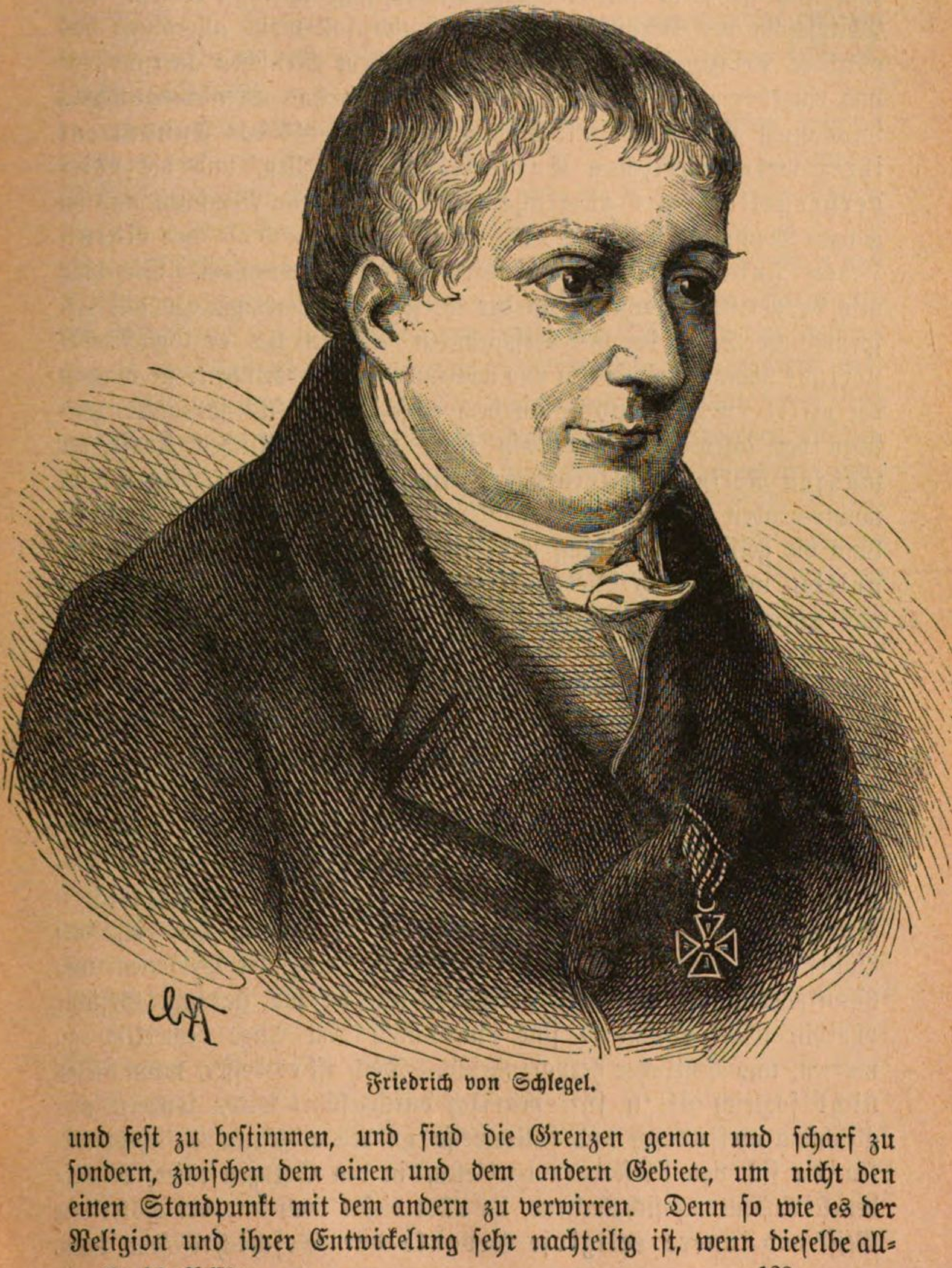
in der „Lehre von den Kategorieen" (S. 96—108), ferner in dem Abschnitt „Von dem Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen" (S. 108 fg.) und in einigen anderen kürzeren Kapiteln. Voran geht diesem Teile eine gedrängte Geschichte der Logik, die sich durch eine wohlthuende Klarheit, aber auch durch Präzision und Kraft des Ausdrucks empfiehlt, wie ja überhaupt fast alle philosophischen Schriften Schlegels stilistisch mit zu dem Besten gehören, was die philosophische Litteratur Deutschlands aufzuweisen hat. Der zweite, aber überwiegend umfangreichere Teil dieser „Vorlesungen" (S. 167—507) tritt äußerlich zwar als „Anhang zu dem ersten" auf, ist jedoch inhaltlich vollkommen selbstständig. Schlegel giebt hier eine historisch-kritische Darstellung der gesamten philosophischen Systeme, die in mancher Beziehung, z. B. in der scharfsinnigen Hervorhebung der Widersprüche in den Anschauungen der Denker bemerkenswert erscheint. Die Einleitung zu diesem Teile giebt eine lichtvolle Charakteristik der verschiedenen Richtungen, welche bisher innerhalb der Philosophie aufgetreten sind. Natürlich genügen ihm alle diese Richtungen nicht. Schlegel zeigt in einer besondern Abhandlung, wie sowohl der Empirismus, wie der Idealismus und Pantheismus mit ihren verschiedenen Formen gewissermaßen durch den notwendigen Gang der philosophierenden Vernunft in Irrtümer verfallen mußten und niemals ans Ziel der Wahrheit zu gelangen vermochten. „Übersehen wir den letzten Teil unserer Untersuchung," heißt es am Schlusse des Werkes, „so finden wir, daß der Begriff des Dinges, der in seiner ganzen Blöße betrachtet, viele Verwandtschaft mit dem des Nichts hat, und dessen Einfluß haupsächlich das Mißlingen der Systeme veranlaßt, in den drei höheren Systemen in einer sehr imposanten Gestalt erscheint, im Realismus (Pantheismus) als Unendliches, im Dualismus als negative Vollkommenheit, im Idealismus als Gesetz. Die Frage, wie der menschliche Geist und gerade in seinen höchsten Repräsentanten eine so durchgängige Neigung gleichsam zum baren Nichts haben könne, wird erst in der Folge befriedigend beantwortet werden; hier war es uns nur darum zu thun, zu zeigen, daß es ein inneres, nicht bloß zufälliges Prinzip des Irrtums in der Philosophie gebe."

Es sind dies die verschiedenen während seines Aufenthalts in Wien gehaltenen und im Jahre 1828 publizierten „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" (1828). Die unvollendet gebliebenen in Dresden gehaltenen „Philosophischen Vorlesungen, insbesondere über die Philosophie der Sprache und des Worts" erschienen 1830, ein Jahr nach seinem Tode.

Diese letztgenannten Werke stehen nun ganz auf dem Boden des „Positiven", d. h. ihr Inhalt bewegt sich innerhalb der durch den christlichen Glauben gezogenen engen Grenzen in der Auffassung der Welt. Dies gilt sowohl von den „Vorlesungen über die Philosophie des Lebens", einer Art psychologischer Empirismuslehren, denen viele Elemente eines gläubigen Mysticismus beigemischt sind, als auch von den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", welche den Inhalt und den Verlauf der gesamten Geschichte des Menschengeschlechts nach einem religiösen Prinzip entwickeln. Dieses Prinzip ist die Idee der Offenbarung. Nach Schlegel hat sich Gott in der ganzen Fülle der Wesenheit den ersten Menschengeschlechtern offenbart. Durch den Sündenfall ist die Verfinsterung des menschlichen Geistes eingetreten. Der ganze Verlauf menschlicher Geschichte zeigt nun die Tendenz, diesen tiefen Bruch und diesen Abfall von Gott wieder gut zu machen: freilich mit wechselndem Erfolge und verschieden nach den historischen Perioden. Hiernach ist es begreiflich, daß Schlegel die Weltgeschichte in zwei große Hälften teilt, in eine vorchristliche und eine nachchristliche, so daß die Erscheinung Christi auf Erden nicht nur äußerlich den Angelpunkt des gesamten historischen Prozesses, sondern auch den innern fruchtbaren Quellpunkt bildet für alles Geschehene, denn alles Vorangehende zielt auf dieses Ereignis hin, sowie alles Nachfolgende seinen wahren Inhalt hieraus nimmt. Schellings Geschichtsphilosophie hat einen ausgesprochen religiösen Charakter. Dem entsprechend sind ihm die treibenden Mächte der Geschichte einerseits der freie menschliche Wille als Prinzip und Träger des Bösen; andererseits die göttliche Vorsehung, welche sich in der Leitung des Einzellebens wie der Geschicke der Staaten und Nationen kund giebt. Das Ziel, dem die Geschichte zustrebt, ist menschlicher Betrachtung zunächst verschlossen; aber das versichert unser Geschichtsphilosoph, daß das Heil der Menschheit und ihre Erlösung von einer Gestaltung des Lebens und der menschlichen Gemeinschaft abhängen, die ihre Prinzipien nicht aus einer „Ichlehre" oder einer „All-Einslehre", sondern aus der Erkenntnis des lebendigen Gottes herleitet.

„Die philosophische Wissenschaft der Geschichte" ist auch ein Zweig und wesentlicher Teil von der Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge, welche beide sich in der Auffassung selbst, und der entwickelnden Behandlung selten oder nie ganz trennen lassen; denn wie wäre es möglich, zu einem richtigen und rechten Verständnis der menschlichen Dinge in irgend einer Sphäre des Lebens oder

der Wissenschaft zu gelangen, ohne in Verbindung mit dem ihnen innewohnenden, oder sie lenkenden göttlichen Prinzip und im Verhältnis zu diesem? Es ist jedoch auch hier ein gewisses Maß zu halten,



Friedrich von Schlegel.

und fest zu bestimmen, und sind die Grenzen genau und scharf zu sondern, zwischen dem einen und dem andern Gebiete, um nicht den einen Standpunkt mit dem andern zu verwirren. Denn so wie es der Religion und ihrer Entwickelung sehr nachteilig ist, wenn dieselbe all=

zusehr oder fast ganz auf eine blos historische Untersuchung und eine gelehrte Streitfrage darüber zurückgeführt wird; so könnte es auch für die philosophische Geschichte nur als zweckwidrig erscheinen, wenn dieselbe sich ganz in eine religiöse Betrachtung auflösen wollte. Die Philosophie der Geschichte kann zwar, und soll wohl allerdings das göttliche Prinzip im Menschen, oder das dem Menschen anerschaffene und eingeborene göttliche Ebenbild, auch für das Menschengeschlecht im Ganzen als das Wesentliche annehmen, und als das Fundament ihrer welthistorischen Entwickelung aufstellen, und die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen und im ganzen Menschengeschlecht als das Ziel derselben und als den eigentlichen Inhalt aller Menschengeschichte betrachten. Sie mag also die göttliche Wahrheit in der ältesten Offenbarung, als das ursprüngliche Wort bei den verschiedenen Völkern der ersten Weltperiode überall aufzusuchen und nachzuweisen sich bemühen; sie wird in der mittlern Weltepoche an dem entscheidenden Wendepunkte zwischen der alten und der neuen Zeit, in der göttlichen Kraft der wahren Religion allein das Prinzip finden können, welches aller nachfolgenden historischen Entwickelung zum Grunde dient; und sie kann die geistige Bedeutung und den unterscheidenden Charakter des dritten und letzten Weltalters nur in dem Lichte finden, welches aus jenem alten Erbteil der Wahrheit in der göttlichen Offenbarung, und aus dieser neuen Kraft der Liebe in der Religion des Erlösers, mit dem Fortgang der Zeiten immer heller und stärker hervortritt, und endlich nicht bloß den Staat und die Wissenschaft, sondern auch das ganze Leben christlich gestalten und neu umwandeln soll ....

„Es mag ferner gestattet sein, aus diesem philosophischen Standpunkt der Geschichte, und in der Entwickelung und Ausführung desselben, auch die besonderen Wege und Absichten der göttlichen Vorsehung, in der Führung aus den Schicksalen der einzelnen Völker oder auch sonst groß hervortretender einzelner Personen und historischer Individuen oder ganzer Zeiten, da wo sie dem Gefühle ohnehin schon auffallend sind, nun auch dem Auge bemerklich zu machen, und deutlicher hervorzuheben. Doch ist es besser, wenn dieses nicht sogleich allzu systematisch durchgeführt wird, sondern nur gleichsam episodisch und stellenweise an den einzelnen Gesichtspunkten, die sich von selbst dazu darbieten, in den Grenzen einer bescheidenen Andeutung sich haltend, da alles dieses doch nur der esoterische Geist und innere religiöse Gedanke der Geschichte sein kann.

Sonst gerät man in Gefahr, ein nach menschlichen Einsichten und Ansichten zu früh vollendetes System von göttlichen Absichten, in das noch unvollendete Drama der Weltgeschichte hineinzutragen, dessen umfassende Größe und geheimnisvolle Verborgenheit, ohnehin das Maß des Wenigen, was der Mensch eigentlich glauben und erkennen, beurteilen oder wissen kann, bei weitem übersteigt." (Bd. II, zehnte Vorlesung.)

Diese allgemeinen Prinzipien seiner Geschichtsanschauung hat nun Schlegel vielfach spezieller ausgeführt, so z. B. in der fünfzehnten Vorlesung: „Nicht in den einzelnen Begebenheiten, oder historischen Thatsachen liegt die Philosophie der Geschichte, d. h. das richtige Verständnis ihres wundervollen Ganges, die Auflösung und Erklärung ihrer großen Probleme, und der verwickelten Rätsel der Menschheit und ihrer Schicksale im Laufe der Jahrhunderte; sondern nur in den Prinzipien dieser Entwickelung kann sie gefunden werden. Die historischen Einzelheiten dienen nur zur charakteristischen Bezeichnung der inneren Motive, der herrschenden Ideeen, der entscheidenden Momente und kritischen Wendepunkte dieser historischen Entwickelung im Stufengange der Menschheit, um die eigentliche Signatur jeder Stufe und jedes Zeitalters in der ganzen Verzweigung der geistigen Bildung und der sittlichen Ordnung lebendig vor Augen zu stellen. Zu diesem Endzweck aber sind sie unentbehrlich; denn die bewegenden Kräfte in dieser Entwickelung des Menschengeschlechts sind durchaus höherer Art und nicht etwa blos organische Naturgesetze, aus denen man, wie in der Physiologie, wenn nur die erste Idee vollständig vollständig erfaßt ist, die Beschaffenheit der Erscheinungen, die Kennzeichen und die Regel des gesunden Lebens, die Diagnose der Erkrankung, sowie die Heilmethode des kranken Zustands, das Herannahen der Krisis und den natürlichen Ablauf derselben, schon richtig ableiten, und zum Teil selbst im Voraus bestimmen könnte, ohne gerade das ganze Labyrint aller jemals vorhanden gewesenen Fälle, für jeden einzelnen, eben jetzt vorliegenden immer von neuem wieder durchlaufen zu müssen; oder wie in der Naturgeschichte die Struktur der verschiedenen Pflanzen und Tiere ein zusammenhängendes System von Gattungen und Arten in durchgehender Analogie bildet, und das Wachstum, Aufblühen, Entblühen und Absterben der Individuen nach einer einfachen Ordnung wie Tag und Nacht, oder wie der Wechsel der Jahreszeiten gleichförmig abläuft. In dem historischen Gebiete der menschlichen Freiheit aber, nachdem der Mensch zwar wohl ein Naturwesen, aber ein mit der Freiheit des

Willens, d. h. mit dem Vermögen der innern Entscheidung eines zwischen dem guten und göttlichen Impuls und zwischen dem bösen und feindlichen Prinzip wählenden und sich bestimmenden Willens, begabtes Naturwesen ist, bilden alle diese Naturanlagen und organischen Gesetze nur die materielle Grundlage seiner Entwickelung und Geschichte; und das kaum, sondern eigentlich nur eine blos mögliche Disposition, deren Wirklichwerden dann die weitere Richtung nnd Anwendung in der Wirklichkeit, von dem Menschen selbst und seiner Freiheit oder von dem Gebrauche macht, den er von dieser macht. Nur erst dann, wenn dieses höhere Prinzip des menschlichen frei erschaffenen Willens erloschen, zurückgetreten, unwirksam geworden, gestört, verdunkelt, und in völlige Verwirrung geraten ist, kann hernach jenes Naturgesetz auch in das historische Gebiet eintreten, und können alsdann die Symptome einer kranken Zeit, die organisch gewordenen Fehler einer Nation, die Vorboten einer heranahenden allgemeinen Weltkrisis allerdings bis auf einen gewissen Grad, auch nach einem bloß naturwissenschaftlichen Standpunkt und Begriff des erkrankten Lebens aufgefaßt werden. Nun ist die Freiheit des Willens zwar schon nach dem allgemeinen Gefühl im menschlichen Bewußtsein als ein Wirkliches gegeben; doch aber bleibt es im Sinnen und Nachdenken darüber, ein fast unbegreifliches Rätsel, wovon sich die Auflösung nur im Glauben finden läßt: oder vielmehr ein Geheimnis, dessen Erklärung und Schlüssel nur in Gott und seiner Offenbarung zu suchen ist; und eben dies gilt von jedem andern Höhern, welches über die Natur und das bloße Naturgesetz erhaben ist. Neben diesem über die Naturnotwendigkeit hinausgehenden menschlichen Prinzip der Willensfreiheit giebt es aber noch ein anderes göttliches Prinzip der höhern Art für die historische Entwickelung, und dies ist die in dem Gange der Geschichte und menschlichen Schicksale, im großen Ganzen wie im Einzelnen, sichtbare Hand der alles liebevoll lenkenden und bis zum Ende leitenden Vorsehung..."

Durch diese nach nach weitern religiösen Horizont durchgeführte Geschichtsanschauung, hat sich Schlegel einen Platz in der Geschichte der Philosophie erobert, hängt aber auch mit den reaktionären Tendenzen in Kirche und Staat seiner Zeit zusammen, die er durch die Gewalt seines Wortes, wie durch seinen schriftstellerischen Einfluß mächtig gefördert hat. Er wesentlich hat es verschuldet, daß heute das Wort „Romantik" und „Romantische Schule", welche ursprünglich rein literarische Richtungen bezeichneten, jetzt nur noch als eine geistige Strömung, deren Absicht dahin ging, die großen freiheitlichen

und liberalen Errungenschaften des 18. Jahrhunderts möglichst zu reduzieren, und die gewaltigen Wirkungen, welche die große französische Revolution auf die Gestaltung von Staat, Gesellschaft und Kirche ausgeübt hat, wieder aufzuheben.

In dieser bedeutsamen historischen Stellung, welche man Friedrich Schlegel anweist, liegt keine Überschätzung seiner Persönlichkeit, die eine der bedeutendsten und genialsten war, welche die Geschichte des deutschen Geistes aufzuweisen hat. Aber selten waren mit einer ungemein geistigen Begabung, die sich ebenso in spekulativem Tiefsinn als in einer feurigen dichterischen Phantasie zeigte, so viele menschliche Schwächen und Fehler vereinigt wie in Schlegel. Das macht ihn zugleich zu einer so hochinteressanten Erscheinung. Wir sehen hier von manchen Einzelheiten seines Privatlebens ganz ab. Aber wenn wir diesen Lebenslauf nicht nach einer tendenziösen Darstellung desselben, sondern aus den Quellen selbst, d. h. seinen eigenen Schriften, wie aus dem umfangreichen Briefwechsel seiner Freunde beurteilen, so erscheint es unzweifelhaft, daß dem genialen leidenschaftlichen Manne wohl eine gewisse Charaterschwäche, aber niemals niedrige Gesinnung innewohnte. Wir folgen den merkwürdigen und verschlungenen Bahnen dieses Geistes: wir anerkennen seine bedeutsamen Arbeiten auf dem Gebieten der Linguistik, der Altertumskunde, Religionsforschung, der Litteraturwissenschaft, wir verfolgen mit Interesse seine philosophischen Wandlungen, und sehen mit Bedauern, wie der Denker in ihm allmählich durch den Theosophen und Mystiker verdrängt wird, (er, der einst Jacobis „Woldemar“ wegen seiner weichlichen „Seelenschwelgerei“ tadelte, endet schließlich in der „echten Sehnsucht, welche ein Verlangen nach Gott ist“), wir folgen den Spuren seines Liebeslebens und blicken in die Abgründe einer ungebändigten leidenschaftlichen Seele, endlich gehen wir auch dem Wechsel seiner äußeren Geschichte nach und bedauern, daß der ehemalige Verfechter einer wenn auch künstlerisch gedachten absoluten Freiheit sich in einen Verteidiger des Ultramontanismus und des Absolutismus verwandelt hat. Aber in allen diesen Wandlungen läßt sich Schlegel weniger durch klar erkannte Prinzipien leiten als durch dunkle, aber mächtige Instinkte treiben.

Schlegels frühere philosophische Periode.

Zur Metaphysik.

(Aus den „Philosophischen Vorlesungen".)

Lehre von den Kategorieen.

Die Kategorieen oder Prädikamente, die man zu deutsch Urbegriffe nennen könnte, sind die allgemeinsten unter den allgemeinen Begriffen. Das System dieser Kategorieen ist gleichsam das Fachwerk des menschlichen Verstandes und enthält die Rubriken, nach denen wir denken und die Gedanken ordnen. Hieraus erhellt der genaue Zusammenhang dieser Lehre mit der vorigen, von dem organischen Zusammenhange, dem Gliederbau, der Einteilung und Unterordnung der Begriffe.

Es ist einleuchtend, daß man die Begriffe auch sehr willkürlich anordnen und einteilen könne, aber es wäre dann doch nicht alles willkürlich in dieser Anordnung, sondern es gäbe zugleich eine allgemeine unabänderliche Regel für die Einteilung und Anordnung aller Begriffe, die auch hier befolgt werden müßte. Eine solche Grundregel enthält nun eben das System der Kategorieen, welche in dieser Hinsicht durchaus objektive Begriffe sind.

So willkürlich und verschiedenartig die Begriffe im einzelnen auch immer zusammengesetzt und angeordnet werden, so ist das Vorhandensein einer allgemeinen Grundregel für diese Zusammensetzung dennoch unleugbar, wenn diese gleich nicht immer deutlich gedacht und vollkommen beobachtet wird. Folgendes Gleichnis mag die Sache klarer machen. Wenn man das gesamte Wissen und die Erkenntnis als ein Produkt des menschlichen Verstandes mit einem regelmäßigen Gebäude ergleichen kvann, so enthält das System der Kategorieen den bloßen Grundriß zu diesem Gebäude; dadurch wird denn auch der Wert der Kategorieen richtig bestimmt. Freilich ist der Grundriß nicht das Gebäude selbst, aber es ist doch für die zweckmäßige Aufführung nicht gleichgültig, ob man nach einem guten, richtigen, oder nach einem schlechten, fehlerhaften Plane gebaut habe.

Man hat in Betrachtung der großen Ähnlichkeit, welche, wie das angeführte Gleichnis zeigt, hier stattfindet, die Lehre von den Kategorieen auch wohl die Architektonik des menschlichen Verstandes genannt, d. h. die Wissenschaft von dem Grundrisse zu dem Gebäude des menschlichen Wissens, welcher Grundriß eben das Fachwerk des Denkens ist, das in dem Systeme der Kategorieen aufgestellt werden soll.

Bisher suchte man größtenteils dieses Fachwerk des Denkens, oder

das System der höchsten abstrakten Begriffe durch Vergleichung, Absonderung und Schichtung der ganzen Masse menschlicher Begriffe zu finden, ein Weg, der ebenso weitläufig, als schwer und unsicher ist. Hier soll im Gegenteile der Versuch gemacht werden, die Kategorieen abzuleiten aus jenen beiden Ideeen, welche die Quellen aller menschlichen Begriffe sind, nach Anleitung des allgemeinen Grundsatzes vom organischen Zusammenhang. Diese Ableitung wird ungleich weniger Schwierigkeiten unterworfen, weit deutlicher und bestimmter sein, wie die vorhin erwähnte Methode.

Der Wichtigkeit des Gegenstandes wegen wollen wir unserm Versuche eine kleine historische Ansicht der Kategorieentafel nach Aristoteles, den Scholastikern und nach Kant voranschicken. Sowohl die aristotelischen als die kantischen Kategorieen sind so oft und mannigfaltig wissenschaftlich angewandt worden, daß eine historische Kenntnis von ihnen für jede gründliche philosophische Untersuchung dringendes Bedürfnis wird, gesetzt auch, daß gegen ihre theoretische Gültigkeit sich manches einwenden ließe.

Schon die Pythagoräer haben ein System der Kategorieen aufzustellen gesucht. Da wir indessen von diesem Versuche uns nur eine höchst mangelhafte, unzuverlässige Kenntnis verschaffen können, sie auch überhaupt nicht von großem wissenschaftlichem Einfluß gewesen sind, so lassen wir sie beruhen und machen den Anfang mit den Kategorieen oder Prädikamenten des Aristoteles, welcher folgende zehn aufstellt:

substantia — quantatis — qualitas — relatio (Verhältnis) — actio et passio (Thun und Leiden) — ubi — quando — (Raum und Zeit) situs et habitus. —

Diese zehn Kategorieen enthalten zwar unstreitig viele der wesentlichsten und wichtigsten Rubriken, nach welchen man einen Gegenstand begreifen und kennen lernen kann, und jede Erkenntnis eines Gegenstandes nach diesen zehn Rubriken würde schon sehr vollständig und befriedigend sein.

Allein nicht zu erwähnen, daß in dieser Kategorieentafel ein oder der andere Begriff vorkommt, der völlig überflüssig zu sein scheint, weil er mit den anderen derselben Tafel zu nahe verwandt oder ganz identisch ist, wie z. B. die Kategorie situs, die Lage, gar nichts anderes zu bedeuten scheint, als die Kategorie ubi: so ist der weit größere Fehler sogleich einleuchtend, daß dieses Verzeichnis durchaus nicht systematisch ist. Die Kategorieen wurden da nur einzeln aufgezählt, weder wird ihr Zusammenhang und gegenseitiges Verhältnis deutlich gemacht, noch ist man versichert, daß dieses Verhältnis durchaus vollständig ist.

In dieser Hinsicht ist die kantische Tafel ungleich systematischer; sie enthält zwölf Kategorieen, die in vier Klassen eingeteilt sind, so daß eine jede Klasse aus drei Kategorieen besteht; sie sind folgende:

1. Klasse. Kategorieen der Quantität: Einheit, — Vielheit, — Allheit. —

2. Klasse. Kategorieen der Qualität: Position — Negation — Limitation (Bejahung — Verneinung — Begrenzung); Position und Negation sind wie das plus und minus der Mathematiker. Überhaupt ist in dieser kantischen Kntegorieentafel die dritte Kategorie allemal eine Verbindung der beiden ersten, oder soll es nach Kants Behauptung wenigstens sein, welches hier bei der Kategorie der Limitation wirklich eintrifft, denn Beschränkung ist zugleich Bejahung und Verneinung.

3. Klasse. Kategorieen der Relation, des Verhältnisses der Gegenstände zu einander: Kausalität, Inhärenz und Wechselwirkung; Kausalität bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung. Inhärenz bezieht sich auf den Zusammenhang der einzelnen Eigenschaften mit der Substanz, der diese beigelegt werden; Wechselwirkung auf die Gemeinschaft und gegenseitige Einwirkung zweier thätiger Kräfte und Substanzen.

4. Klasse. Kategorieen der Modalität. Modalitas, ein scholastisches Wort, ist das Substantiv von dem Adjektiv modalis, welches selbst von modus gebildet ist. Dieses Wort kann aber ziemlich willkürlich und eigentümlich für das Verhältnis der vorgestellten Gegenstände zu unserer Überzeugung genommen werden. Kant versteht also darunter das Verhältnis der Gegenstände zu unserer Vorstellungsart von diesen Gegenständen. Die Kategorieen dieser Klasse sind: Wirklichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit.

Wenn gleich diese Kantische Kategorieentafel bei weitem systematischer ist, als jene des Aristoteles, so hat die Kritik doch sehr bedeutende Einwürfe dagegen zu machen.

1. Die unter der Klasse der Quantität aufgestellten Kategorieen der Einheit, Vielheit und Allheit sind eher Ideeen als Kategorien zu nennen, sie sind als Ideeen schon früher erklärt worden.

2. Die unter der Klasse der Qualität aufgestellten betreffen eigentlich gar nicht die Qualität, sondern gleichfalls die Quantität, weil sie sich ja gleichfalls auf die Schranken der Gegenstände beziehen.

3. Die Kategorieen der Relation enthalten nicht ursprünglich reine Begriffe, sondern Begriffsverbindungen, sind also vielmehr Grundsätze.

4. Jene der vierten Klasse endlich betreffen gar nicht die Gegen=

stände und unsere Begriffe von den Gegenständen, sondern bloß das Verhältnis dieser Gegenstände zum Dasein überhaupt, oder zu unserer Erkenntnis und Überzeugung vom Dasein. Sie gehören demnach zu einer andern Lehre, die in der Folge erörtert werden soll.

5. Die drei in jeder Klasse angegebenen Kategorieen hängen zwar unter sich sehr gut zusammen, allein der Zusammenhang der vier Klassen unter einander selbst ist gar nicht deutlich gezeigt und daher ist diese Kategorieentafel mehr dem Scheine nach als in der That systematisch. —

Wir wollen nun unsererseits versuchen, ein System der allgemeinsten abstrakten Begriffe aufzustellen, welches für die wahre Realdefinition oder Charakteristik aller Gegenstände brauchbar ist und die nötigen Rubriken dafür enthält.

Zuvor müssen wir in Erinnerung bringen, was in der Lehre von den Begriffen über die Abstraktion ist gesagt worden, daß nämlich die abstrakten Begriffe sich dadurch vorzüglich von den universellen unterscheiden, daß sie Gegensätze bilden, wie: Form und Stoff, Quantität und Qualität ꝛc. ꝛc. — Es hängt dies mit dem Wesen der Kategorieen genau zusammen; denn die Kategorieen sind ja abstrakte Begriffe, haben solche bestimmte Grenzen und Gegensätze, was dort zum Kennzeichen der abstrakten Begriffe gemacht wurde.

Bei der Ableitung der Kategorieen gehen wir aus von dem aufgestellten Grundsatze der allgemeinen Harmonie und des organischen Zusammenhangs aller Dinge.

Organischer Zusammenhang und Einheit oder Organisation kann nur stattfinden, wo Form und Stoff ist. Alles, was organisiert ist, teilt sich in Form und Stoff, und was Form und Stoff hat, ist auch organisch gebildet.

Form und Stoff sind also die ersten Kategorieen, die wir aufstellen; zu diesen gesellt sich aber noch eine dritte, die wesentlich zu ihnen gehört.

Sehen wir nämlich auf die Form der Dinge und Gegenstände, so ist der Stoff dasjenige, was die Form beschränkt, und wodurch die vollkommene Ausführung der Form oftmals gehindert wird. Wir bemerken, daß die Wesen gleicher Gattung in ihren Formen viel Übereinstimmendes haben, wiewohl jedes Individuum die allgemeine Form, nach der sie alle streben, auf eine eigentümliche Weise ausdrückt.

Das gemeinschaftliche Ziel, wonach die Wesen einer Gattung in ihrer Form streben, ist nicht mehr die sichtbare und wirklich ausge-

führte Form selbst, sondern etwas davon Verschiedenes, eine unsichtbare Grundform, das Vorbild und Urbild aller einzelnen ausgeführten Formen. Dieser ist der Begriff des Ideals, er ist der dritte zu jenen zwei Begriffen von Form und Stoff. Diese drei machen also eine Klasse: Ideal — Form — Stoff.

Anmerk. Die erste Klasse: Ideal, Form, Stoff kann die ästhetische genannt werden, nur muß das Wort nicht auf die schöne Kunst allein beschränkt, sondern von dem ganzen Reiche der sinnlichen Wahrnehmungen und Erscheinungen verstanden werden, wo dann freilich die schöne Kunst mit inbegriffen ist, als welche es mit sinnlichen Erscheinungen zu thun hat.

Form ist der Mittelbegriff, weil durch die Form das Ideal im Stoffe dargestellt und der Stoff dem Ideale angenähert wird, wenngleich nur unvollkommen. Aus dem Begriffe der Form lassen sich wieder mehr andere abstrakte Grundbegriffe oder Kategorieen herleiten. Alle Form beruht auf einer Einteilung des Ganzen und auf dem Zusammenhange uud Gliederbau der Teile: d. h. alle Form enthält eine Konstruktion.

Konstruktion ist gerade jener Zusammenhang oder organische Gliederbau des Ganzen und der einzelnen Teile.

Dieser Begriff der Konstruktion setzt aber noch zwei andere Begriffe notwendig voraus, nämlich daß in dem Ganzen Teile enthalten sind, und dieses ist nicht möglich, ohne daß in dem Ganzen etwas Entgegengesetztes sich finde, ein Unterschied und Gegensatz. Dieser vollkommene Gegensatz wird ausgedrückt in den Begriffen Positiv und Negativ. Es sind dies Grundbegriffe der Arithmetik und Algebra.

Die zweite Klasse der Kategorieen also, welche man die mathematische nennen könnte, enthält die drei Begriffe: Konstruktion, — das Positive — und das Negative. Es sind dies Grundbegriffe der Arithmetik und Algebra.

Aus dem Begriffe des Stoffes in der ersten Klasse lassen sich nun gleichfalls mehrere andere herleiten. Der Stoff zerfällt und teilt sich in Quantität und Qualität. Die inneren Eigenschaften und Kräfte eines Gegenstandes liegen nicht in der Form desselben, sondern in dem Stoffe. Da aber diese Kräfte ein bestimmtes Maß haben, so ist der Begriff der Quantität der notwendige Begleiter des Begriffs der Qualität. Beide Begriffe sind inniglichst verbunden wie sie denn auch in den verschiedensten Systemen immer zusammengestellt werden, allein auch hier wird um das Ganze zu vollenden noch ein dritter Begriff erfordert. —

Man kann in jedem Wesen unterscheiden die Eigenschaften und Qualitäten, welche dasselbe wirklich besitzt, und die strebenden Kräfte welche diesen Eigenschaften zum Grunde liegen. Beides ist noch wesentlich verschieden; denn werden die strebenden Kräfte eines Wesens in ihrer Entwickelung gehemmt und gestört, so wird dies natürlich nicht in den Besitz aller jener Eigenschaften kommen, die es bei gehöriger Entwickelung hätte erlangen können. Die strebende Kraft nun mit dem Nebenbegriffe, daß es noch unbestimmt gelassen wird, inwiefern sie zu einer bestimmten Entwickelung und Äußerung gelangen und alle jene Eigenschaften in der Wirklichkeit erzeugen wird, die der ursprünglichen Anlage nach in ihr gegründet sind, heißt Tendenz, und dies ist der dritte Begriff zu den beiden der Qualität und Quantität. Der mittlere Begriff ist hier die Qualität — das ganze innere Wesen und Streben eines Dinges heißt die Tendenz, — die äußere Bestimmung, Begrenzung und Beschränkung kommt hinzu durch die gegebene Quantität, und auf diesen beiden Teilen beruht die Qualität. — Diese ist das gemeinschaftliche Resultat des innern Strebens, der Tendenz, und der äußern Beschränkung oder der Quantität. Diese dritte Klasse der Kategorie kann man die physische nennen.

Die aufgestellten drei Klassen der Kategorieen enthalten alle wesentlichen Elemente und Rubriken zu einer reellen Definition oder Charakteristik, der Gegenstand derselben sei nun, welcher er wolle. — Es ist vorzüglich eine Kategorie jeder Klasse, welche auf alle Gegenstände ohne Unterschied anwendbar ist. — Diese drei auf jede reelle Definition anwendbaren Kategorieen sind: die Konstruktion, die Form, die Tendenz. — Von jedem Gegenstande, den man unter diesen drei Kategorieen kennt, ist man im Stande, eine Realdefinition oder Charakteristik zu geben, sowie hingegen jede Definition, die in einem der angegebenen Teile mangelhaft ist, keine reelle, vollständige Definition genannt werden kann.

Die Konstruktion enthält gleichsam den mathematischen Grundriß des Gegenstandes, sowohl des innern in Rücksicht des Verhältnisses der Teile zum Ganzen, als auch des äußern, in Rücksicht des Verhältnisses des Gegenstandes zu dem großen Ganzen, wovon er etwa Teil ist.

Die Tendenz betrifft das innere Wesen des Gegenstandes. Das Wort Tendenz ist absichtlich gewählt worden statt des Wortes Wesen, weil in dem Worte Tendenz zugleich enthalten ist der Begriff einer strebenden Kraft, als worin das innere Wesen besteht.

Die Form eines Gegenstandes enthält auch alle Modifikationen

desselben, denn sie ist ja das Resultat seiner ganzen inneren Kraft und seiner äußeren Verhältnisse.

Bei diesem Resultate, daß vorzüglich diese drei Kategorieen die Elemente und Bedingungen jeder reellen Definition enthalten, bleiben wir hier stehen; denn noch zu untersuchen, warum die zwei übrigen Kategorieen jeder Klasse nicht so allgemein anwendbar sind, sondern nur für ihre Klasse gelten, würde uns zu weit von unserm Zwecke abführen. Auch kann hier nicht das ganze System aller abstrakten Begriffe aus diesen Grundbegriffen abgeleitet werden, wir müssen uns nur auf einige Anmerkungen über das Verhältnis der wichtigsten abstrakten Begriffe zu diesem Systeme der Kategorieen einschränken.

Erste Anmerkung.

Die abstrakten Begriffe, Ursache und Wirkung sind dieselben, wie Leiden und Thun, actio et passio, nur ruhend und substantiell gedacht, Leiden und Thun hingegen in Bewegung und Thätigkeit. Leiden und Thun aber ist ein abstrakter Gegensatz, der abgeleitet ist aus den Kategorieen Negativ und Positiv. Leiden und Thun ist das theoretische Negative und Positive praktisch, das Gute und Böse.

Zweite Anmerkung.

Es giebt noch einige Hauptgegenstände in dem menschlichen Denken die jedoch keineswegs in das System der Kategorieen selbst gehören; dergleichen sind Raum und Zeit, welches nicht Kategorieen, sondern verschiedene Formen des Unendlichen sind. — Ferner Theorie und Praxis, ein höchst wichtiger Gegensatz, da sich alles Thun und Streben des Menschen in diese beiden Zweige teilen läßt. Sie gehören gleichfalls nicht in das System der Kategorieen.

Einige andere abstrakte Gegensätze und Begriffe, die wegen ihrer allgemeinen Anwendbarkeit eine Erwähnung verdienen, gehören nur zu den abgeleiteten. Die beiden Begriffe des Innern und Äußern gehören mit unter die Kategorieen von Form und Stoff, wiewohl man unter dem Innern nicht allemal den Stoff, sondern auch die innere strebende Kraft oder Tendenz versteht.

Es sind überhaupt unbestimmbar viele Kombinationen und Modifikationen dieser einfachen Grundsätze möglich, welche einzeln aufzuzählen nicht wohl thunlich wäre; so z. B. die Begriffe des Ganzen und des Teiles sind untergeordnet der Kategorie der Konstruktion und enthalten bloß die Erörterung derselben.

Wir haben drei Klassen von Kategorieen aufgestellt, eine mathe-

matische, eine physische und eine ästhetische. — Nun ist noch eine vierte Klasse übrig, welche zwar keine neuen Elemente für die vollständige und reelle Definition enthält, aber für die Philosophie höchst wichtig, ja man könnte wohl sagen, die wichtigste ist, so daß man sie auch wohl die philosophische Klasse der Kategorieen nennen dürfte.

Die Kategorieen dieser Klasse sind der Begriff des Ichs, der diesem entgegengesetzte Begriff der Substanz, oder des beharrlichen Dinges, und sodann der zwischen diesen beiden in der Mitte stehende Begriff des Objekts.

Die philosophische Klasse ist ihrer Wichtigkeit wegen gleichsam eine Klasse für sich, ihr Zusammenhang aber mit den vorigen ist folgender:

Zuerst müssen wir die schon früher gemachte Bemerkung wiederholen, daß der allgemeinste und höchste aller abstrakten Unterschiede und Gegensätze der zwischen dem Objekte und Subjekte, dem Ich und dem Dinge sei. Auch findet sich in den aufgestellten drei Klassen durchaus nicht der Begriff der Substanz, der doch als einer der höchsten abstrakten Begriffe in der Logik überall vorausgesetzt wird. Es läßt sich aber doch der Zusammenhang dieses Begriffs mit den Kategorieen der drei vorigen Klassen leicht aufweisen. — Die Qualitäten, die Formen, die wir wahrnehmen an den Gegenständen außer uns, müssen doch irgendwo ein ruhendes Substrat haben, sonst würde uns alles verschwinden, alles sich in unseren Anschauungen verwirren.

Jene ruhende Unterlage nun, die wir den veränderlichen Erscheinungen zum Grunde legen, ohne jetzt noch unterscheiden zu wollen, ob auch wirklich etwas Beharrliches zum Grunde liegt, oder ob wir dieses nur voraussetzen und hinzudenken, ist eben der Begriff des Dings, der Substanz, und dieses ist die ursprüngliche wahre Bedeutung des Begriffs.

Die Kategorieen der ersten drei Klassen betreffen also die reelle Definition des Objekts oder der äußeren Erscheinungen. Zu dem Begriffe des Objekts gehören aber notwendig noch zwei hinzu; 1) der Begriff der ruhenden, beharrlichen Unterlage der veränderlichen Erscheinungen; 2) der Begriff des Ichs, welches die Erscheinungen auffaßt, anschaut, denkt und begreift. Das Objekt wird so genannt in Rücksicht des anschauenden, begreifenden Ichs, welches in dieser Rücksicht Subjekt heißt. Bezieht man aber das Objekt auf den Begriff der Realität, so ist dasselbe nur ein Phänomen, eine Erscheinung: *τὸ φαινόμενον*. — Das Erscheinende ist entgegengesetzt dem Sein: *ὄν*. — In Beziehung auf den Begriff der Substanz sind alle Beziehungen des Objekts nur accidentia und praedicata. Alle Bestimmungen des Objekts können wechseln, aber jener unsichtbare Grund, der die beharr-

liche Unterlage der wechselnden Erscheinungen ausmacht, bleibt stets derselbe, und alle Bestimmungen des Objekts werden auf diese beharrliche Substanz bezogen.

Daraus folgt nun aber gar nicht, daß diese Substanz etwas Reelles sei, sondern es folgt daraus nur, daß es ein Gesetz des menschlichen Bewußtseins gebe: gar keine Erscheinungen, ohne die Voraussetzung einer solchen Substanz oder beharrlichen Unterlage, eines solchen Dinges an sich wahrnehmen und denken zu können.

So viel bleibt denn doch immer klar, daß die Substanz nur von uns selbst vorausgesetzt wird, indem wir sie nie wahrnehmen noch begreifen können. Was wir wahrnehmen, sind immer nur Erscheinungen, Eigenschaften, Äußerungen der Substanz, nicht aber sie selbst.

Sie bleibt also eine Hypothese, eine Fiktion, wovon wenigstens zweifelhaft ist, ob sie Realität und wissenschaftliche Gültigkeit habe; wahrgenommen kann sie einmal unmittelbar nicht werden; ob aber vielleicht auf einem andern Wege, durch den reinen Verstand oder die reine Vernunft, sich von ihr Erkenntnis und Gewißheit erhalten lasse, soll sich in der Folge zeigen.

Die drei philosophischen Kategorieen beziehen sich auf die Realität, oder das Verhältnis dieser Kategorieen zur Realität: sie sind so wichtig, daß auf diesem Punkte die Grundverschiedenheit der entgegengesetzten philosophischen Systeme beruht.

Zwar kann darüber kein Streit stattfinden, daß das Objekt nur eine Erscheinung sei und keine vollkommene wahre Realität, wie denn alle gründliche Philosophen darin übereinstimmen, daß in den Erscheinungen Wahres und Falsches, Realität und leerer Schein gemischt seien. —

Schwieriger aber ist das Verhältnis der Substanz und des Ichs oder des Geistes zur Realität zu bestimmen. Über diesen Punkt weichen die Meinungen der Meisten von einander ab. Hier erheben sich die größten Widersprüche, offenbart sich die entschiedenste Differenz, die es auf dem Gebiete der Philosophie giebt.

Diejenige Philosophie, welche einzig und allein der Substanz alle Realität beilegt, wird eben deswegen Realismus ausschließend benannt, weil sie nur die Substanz, als das Eine wahre Reelle, das ens realissimum anerkennt, außer diesem aber nichts bestehen läßt, daher denn dieses für Religion und Moralität so gefährliche System auch Pantheismus heißt, weil nach seiner Lehre das ens realissimum Eins und Alles, Natur und Gottheit zugleich ist, und nirgends ein Unterschied stattfindet. — Auch Spinozismus nennt man diese Ansicht nach Spi-

noza, der sie vor allen andern am scharfsinnigsten durchgeführt und mit wahrhaft wissenschaftlicher Konsequenz und Strenge begründet und vollendet hat. Sie hat in der neuern Zeit viele und bedeutende Anhänger gefunden.

Diejenige Philosophie, welche den Begriff der Substanz, des Dings, des beharrlichen, unveränderlichen Seins durchaus verwirft und nichts für real anerkennt, als die lebendige, ewig beharrliche geistige Kraft und Thätigkeit, die Ichheit, wird Idealismus genannt, das einzige philosophische System, das mit der Religion und Moralität in die vollkommenste Übereinstimmung gebracht werden kann.

Ungeachtet der Streit zwischen diesen beiden Ansichten, der wahrhaft moralischen und religiösen, und jener die Religion und Moral gleich sehr anfeindenden und zerstörenden, der einzige Inhalt aller höhern philosophischen Untersuchung sein muß, so halten wir es doch unserm Zwecke gemäß, schon hier auf den Kampf dieser zwei entgegengesetzten Prinzipien aufmerksam zu machen; die Unhaltbarkeit und Nichtigkeit des Begriffes der Substanz und mithin auch des auf ihn begründeten Realismus wird infolge der Untersuchung genauer erörtert werden.

Schlußanmerkung.

Man hat in der alten Logik bei den Scholastikern und selbst bei den Griechen, namentlich den Stoikern, oft und mannigfaltig gestritten, welchen Begriff man im Grade der Abstraktion den höhern und höchsten nennen solle, ob entweder der Begriff des Dinges, oder des Etwas, ob ens oder quid das summum genus sei. Ens ist die Substanz, quid ist die Erscheinung. f) Beide Begriffe gehören also zusammen und unter die nämliche Anordnung. Der Begriff des Etwas ist insoweit der höchste unter den drei philosophischen Kategorieen, als er der mittlere ist. Insofern aber dieser Begriff derjenige ist, welcher die vollkommenste Realität hat, nimmt er die erste höchste Stelle ein, keineswegs der Nichtbegriff des ens, der beharrlichen Substanz, des Dinges.

Von dem Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen.

Die gesamten Kategorieen sind hergeleitet worden aus dem aufgestellten Grundsatze des organischen Zusammenhangs aller Dinge. Dieser Begriff des organischen Zusammenhangs war selbst aber wie-

der abgeleitet worden aus den beiden Ideeen des Unendlichen: der Fülle und der Einheit, den Urquellen aller menschlichen Begriffe.

Es sind aber die Kategorieen der drei ersten Klassen allesamt nichts anders, als die Fächer für alle möglichen Bestimmungen des Objekts oder der Erscheinung. Das Objekt hingegen, die Erscheinung, das Ding im gemeinen Sprachgebrauche, ist aber ja doch beschränkt und endlich; wie kann man sich denn nun endlich denken, daß die aus dem Unendlichen abgeleiteten Kategorieen darauf anwendbar sind?

Anmerk. Im strengen, philosophischen Sprachgebrauche wird die Substanz nur im Ding oder ens bestimmt.

Das Unendliche und das Endliche scheint durch eine ungeheure Kluft getrennt und geschieden, woher käme denn da irgend ein Zusammenhang, eine Verbindung, ein Übergang von dem einen zum andern? Dieses ist die große Frage, das schwierigste Problem nicht nur der Ontologie, sondern der gesamten Philosophie. Die Streitigkeiten und Widersprüche der bedeutendsten philosophischen Systeme drehen sich hauptsächlich um diesen Punkt herum, das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen zu bestimmen, ein vermittelndes Prinzip zwischen diesen so ganz verschiedenen und getrennten Welten aufzufinden. So weit umfassend und verwickelt diese Streitfrage auch immer sein mag, so sehr sie der sorgfältigsten Untersuchung und Prüfung bedarf, und daher erst in dem ganzen Systeme der höhern Philosophie vollkommen klar gemacht werden kann, so soll sie doch eben ihrer großen Wichtigkeit wegen schon in den Anfangsgründen nicht mit Stillschweigen übergangen, sondern vielmehr der Versuch gemacht werden, eine befriedigende Auflösung des Problems zu geben. Die mannigfaltigen Streitpunkte aber, die aus ihm sich entwickeln, die vielen merkwürdigen Untersuchungen, die mit ihm in Verbindung stehen, dürfen in unsere jetzige Untersuchung nicht hineingezogen werden, sondern bleiben dem eigenen weiter fortgesetzten philosophischen Studium überlassen. Wir gehen nun zur Beantwortung der Streitfrage selbst über.

Zwischen einem unendlichen und endlichen Sein ist gar keine Verbindung möglich, noch auch ein Übergang von dem einen zum andern, eine Verwandlung des einen in das andere denkbar. Diese Unmöglichkeit einer Gemeinschaft zwischen dem endlichen und unendlichen Sein hat gerade die uralte Streitigkeit in dem Gebiete der Philosophie und die Widersprüche so entgegengesetzter Systeme veranlaßt.

Verbinden und vereinigen läßt sich beides nicht. — Der Philosophie also, die nur das Prinzip eines beharrlichen unveränderlichen

Seins anerkennt, bleibt nichts übrig, als sich für das eine oder das andere zu erklären, dann aber das Entgegengesetzte ganz zu verwerfen. Dadurch entstehen zwei große Parteien in der philosophischen Welt.

1. Die Empiriker, welche das endliche Sein als das zuverlässigste und gewisseste allein für real anerkennen, das unendliche Sein hingegen gänzlich leugnen, oder doch als durchaus zweifelhaft an seinen Ort gestellt sein lassen und behaupten, daß das unendliche Sein, wenn es auch vorhanden wäre, von dem Menschen, der bloß auf das endliche beschränkt sei, doch durchaus nicht erkannt werden könne; diesen stehen entgegen:

2. Die Intellektualphilosophen, welche nur in dem unendlichen Sein die einzig wahre vollkommene Realität finden, alle endlichen und einzelnen Dinge hingegen für nichts anderes ansehen, als für vorübergehenden, wechselnden, leeren Schein, der streng genommen durchaus nichtig sei; daher sie denn auch behaupten, daß die Sinnenerkenntnis und Erfahrung durchaus keine Wahrheit enthalte, diese sei einzig und allein in dem Inhalte aller Realität, dem unendlichen Sein, zu suchen und könne nur von dem reinen Verstande aufgefaßt werden.

Auf dem Standpunkte des Seins der Substanz kann dieser Streit gar nicht ausgeglichen und entschieden werden, beide Ansichten haben hier wegen der gänzlichen Unauflösbarkeit des Problems völlig gleiche Rechte. Auch ist die Gültigkeit von beiden gleich zweideutig und beschränkt, denn wenn der Empirismus für das praktische Leben brauchbarer scheint, als das entgegenstehende System, welches alle Erfahrung als höchst trügerisch, inhaltsleer und nichtig verwirft, so ist er selbst hingegen mit der Moral und Religion durchaus unverträglich und unvereinbar, indem er das Grundprinzip, worauf diese einzig und allein beruhen, die Idee des Unendlichen, leugnet und umstößt.

Von dieser Seite hat die intellektuelle Philosophie einen unbestreitbaren Vorzug, welche den Menschen aus der niedern Sphäre der Endlichkeit zu den höchsten unendlichen Wesen erheben will. Nur insofern sie auf jenen verkehrten Begriff der Substanz sich gründet, ist sie mit mancherlei Irrtümern verbunden, und führt bei konsequenten Denkern notwendig zum Pantheismus. Wir kommen aber jetzt auf die eigentlich entscheidende Frage, ob denn der Begriff der Substanz hier mit Recht gebraucht werde, oder ob dieser Begriff, der nun freilich allen Erscheinungen zum Grunde liege, nicht bloß eine subjektive Eigenheit unserer besondern Geistesform sei.

Daß wir ihn nicht von außen her empfangen, indem wir die innere Substanz der Dinge nicht unmittelbar zu ergreifen und aufzu-

fassen vermögen, sondern immer nur einzelne Erscheinungen und Äußerungen von ihr, ist schon früher bemerkt worden.

Auf welchem Wege sollen wir denn nun das schwierige Problem des Verhältnisses des Unendlichen zum Endlichen zu lösen im Stande sein?

Man mache den Versuch und entferne aus dem Gegensatze des Endlichen und Unendlichen den Begriff des ewigen, unveränderlichen, beharrlichen Seins, und setze an dessen Stelle den entgegengesetzten Begriff des ewigen Lebens und Werdens, so fällt alle Schwierigkeit weg, und es zeigt sich, daß nicht nur eine Verbindung zwischen dem Endlichen und Unendlichen möglich, sondern daß beide eigentlich eins und dasselbe und nur dem Grade und dem Maße nach verschieden seien.

Ein werdendes Unendliche ist, insofern es noch nicht seine höchste Vollendung erreicht hat, zugleich doch auch endlich, so wie das werdende Endliche, insoweit in ihm eine ewig bewegliche, wechselnde, sich verändernde, verwandelnde Thätigkeit wirksam und lebendig ist, trotz seiner äußern Beschränkung doch eine unendliche, innere Fülle und Mannigfaltigkeit enthält.

Wir haben damit gar nichts Wunderbares und Unbegreifliches behauptet, sondern nur das Resultat der Erfahrung selbst, das bei der Betrachtung der inneren und äußeren Eigenschaften eines organischen Wesens sich aufdrängt, in einer höhern philosophischen Bedeutung aufgefaßt. Denn das wird doch leicht ein Jeder eingestehen, daß kein Naturforscher die große innere Mannigfaltigkeit, auch der kleinsten Pflanzen, auch des kleinsten Tierchens, vollkommen darzustellen vermöge. Wir gehen mit unserer Annahme nun weiter und behaupten, daß alles in dem unendlichen Weltall organisiert und belebt sei, überall die eine unendliche Kraft und Thätigkeit sich offenbare, daß auch das äußerlich beschränkte Wesen von demselben Prinzip des Lebens durchdrungen werde, und nur in einem mindern oder höhern Grade, mehr oder weniger verhüllt, eine unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle in sich fasse.

Nur auf diesem Wege kann durch Entfernung des Begriffes der Substanz und die Annahme einer unendlichen Thätigkeit, eines immer höher steigenden, immer mannigfaltiger und reicher sich entwickelnden, ewigen Fortschreitens und Werdens der absolute Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem gehoben und der Streit geschlichtet werden. Die wahre Philosophie kann nirgends eine beharrliche Substanz, ein Ruhendes, Unveränderliches, statuieren, sie findet die höchste Realität nur in einem ewigen Werden, einer ewig lebendig beweglichen Thätigkeit, die

unter stets wechselnden Formen und Gestalten eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit aus sich erzeugt.

Die wahre Bedeutung dieser Behauptung läßt sich noch auf eine andere Weise klar und deutlich machen.

Kant hat sich viele Mühe gegeben, das Subjektive in unseren Vorstellungen, nämlich dasjenige, was nicht von den Gegenständen selbst, sondern von der Eigentümlichkeit unserer Geistesformen herrührt, aufzufinden und abzusondern. Als solche bloß aus der ursprünglichen Einrichtung unseres Vorstellungsvermögens entspringende subjektive Formen sah er nun den Raum und die Zeit, den Begriff der Einheit und den Begriff des Unendlichen an. Ein höchst seltsames und der Natur des Menschen widersprechendes System, welches im Falle, daß es wirklich und wahrhaft erwiesen und gegründet wäre, nicht nur die höhere Erkenntnis des Unendlichen, sondern auch alle Gewißheit und und Erkenntnis überhaupt aufheben würde: wie denn auch in der That Kants theoretische Philosophie ganz skeptisch ist, und er nur in der praktischen wieder zur Gewißheit und Überzeugung zurückführt.

Gerade nun wie Kant Zeit und Raum, Einheit und Unendlichkeit als bloß subjektive, nur dem menschlichen Vorstellungsvermögen eigentümliche Anschauungsformen und Begriffe mit Unrecht ansieht, so wird hier behauptet, der Begriff der Substanz oder des beharrlichen Dinges sei das Subjektive, bloß aus unserer individuellen Vorstellungs- und Denkform Herrührende; dieser Begriff aber sei ein nicht allein dem Menschen eigentümlicher, und aus der irdischen Beschränkung natürlich entspringender, sondern allen an Körper gefesselten Geistern einwohnender, unvermeidlicher Wahnbegriff. Unvermeidlich, notwendig und allgemein ist dieser Begriff, wenn er wirklich abhängt von unserer besondern Lage in der Welt, von der Verbindung des geistigen Wahnes in uns mit einem Körper, daher er denn auch in dem System unseres Vorstellungsvermögen so tief eingewurzelt, so allgemein verbreitet und vorherrschend ist, und unter den mannigfaltigsten Formen und Gestalten immer wieder zurückkehrt. Ein Wahnbegriff ist er aber dennoch ohngeachtet seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit, die unter solchen Umständen nichts entscheiden können für seine Gültigkeit. Er ist demnach ein höchst irriger und falscher Begriff, eben weil er nur aus der eigentümlichen Unvollkommenheit und Beschränktheit unserer irdischen Natur herrührt, und auf einer Täuschung beruht, und einzig auf dem niederen Standpunkt, den wir in der Welt einnehmen, möglich ist, und hier auch einem notwendigen Bedürfnisse entspricht.

Wenn nun gleich der Begriff der (beharrlichen) Substanz für die

theoretische Ansicht und Erkenntnis gar keine Wahrheit und Realität enthält, so kann ihm eine vollkommene praktische Gültigkeit und Brauchbarkeit für den Standpunkt des wirklichen Lebens nicht abgesprochen werden. Diese ist schon dadurch hinlänglich begründet, daß es ein ganz allgemeines und notwendiges Vorurteil ist, welches aus der besondern Form, die unsere geistige Thätigkeit in ihrer Verbindung mit dem Körper erhält, sich natürlich entwickelt; welches aber in der Philosophie die gefährlichsten Irrtümer veranlassen kann, weil es der objektiven Erkenntnis immer eine subjektive Zuthat beimischt.

Der eigentliche Ursprung aber und die für uns subjektiv geltende Notwendigkeit des Begriffs der Substanz könnte nur dadurch vollkommen deutlich und begreiflich gemacht werden, daß man zeigte, wie der freie unendliche Geist, in irdische Beschränkung gefallen, durch körperliches, materielles Sein überall umfangen und gefesselt worden sei, eine Untersuchung, welche allein der höhern Philosophie aufbewahrt bleibt, die das Entstehen aller Dinge aus ihrer ersten Urquelle aufzuzeigen hat. Wir begnügen uns bloß mit dem aus den vorhergehenden Bemerkungen sattsam einleuchtenden Resultate, daß der Begriff der Substanz, des Dinges, des beharrlichen, unveränderlichen Seins theoretisch ganz verworfen werden muß, und nur für das praktische Leben vollkommene Gültigkeit behaupte.

Anmerk. Man könnte hier vielleicht mit Grund einwenden, wie denn dem theoretisch durchaus Falschen praktische Gültigkeit zugesprochen werden könne? Dieser Einwurf ist hier nicht befriedigend zu lösen, denn eine Entwickelung des ganzen Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis, sowie die eigentümliche Verschiedenheit dieser beiden Arten von Ansicht, kann nur in dem Gebiete der höhern Philosophie gefunden werden. Einige vorläufige Beantwortung dieser Frage mag indessen durch folgendes Gleichnis gegeben werden. Wir sagen im gemeinen Leben: die Sonne geht auf und unter, wir setzen voraus, die Sonne gehe um die Erde herum, und viele von den Geschäften, die sich nach dem Laufe der Sonne richten, wie z. B. der Ackerbau, leiden gar nicht unter dieser falschen Voraussetzung, wie denn überhaupt zur Erreichung praktischer Ansichten und Zwecke ein allgemeiner oder allgemein geltender Anschein oft eben so gut hinreicht, als die Wahrheit selbst. —

Noch eine allgemeine Anmerkung finden wir hier am Schlusse dieser Untersuchung nicht an unrechter Stelle. Der Begriff der Substanz, des beharrlichen Dinges hängt genau zusammen mit dem logischen und metaphysischen Grundsatze des Widerspruchs. Der Grundsatz des Widerspruchs ist nur der negative Ausdruck von dem Satze der Identität

oder Einerleiheit, d. h. des beharrlichen Daseins; dieses ist ja aber gerade der Begriff der Substanz, wie wir ihn aufgestellt haben; daher gilt denn auch, wie wir dies schon früher auf eine andere Weise gezeigt haben, von dem Satze des Widerspruchs dasselbe, was von dem Begriffe der Substanz ist behauptet worden, nämlich eine vollkommene theoretische Unbrauchbarkeit und eine bloß praktische Gültigkeit. Diese erstreckt sich dann über das ganze Gebiet des praktischen Lebens und Wissens, zu dem in dem weitesten Umfange auch die Mathematik gehört.

In dem letzten Kapitel dieses zweiten Hauptstücks wollen wir uns nun mit der Anwendung der aufgestellten Lehre von dem Verhältnisse des Endlichen zu dem Unendlichen beschäftigen.

Von den genetischen Gesetzen.

Genetisch werden diese Gesetze darum genannt, weil es ja überhaupt nichts als ein unendliches Werden giebt, nirgend ein totes, beharrliches Dasein, sondern überall eine freie, lebendig wirkende Kraft und Thätigkeit angenommen werden muß. Aus der Betrachtung über das Verhältnis des Endlicheu und Unendlichen war ja dieses Resultat hervorgegangen, daß es überhaupt gar nichts schlechthin Unthätiges und Beharrliches gebe und geben könne, sondern daß alles thätig, lebendig und in Bewegung und stetem Werden sei und wirke.

Die genetischen Gesetze enthalten die Resultate der aufgestellten Grundbegriffe und Grundsätze für die Ontologie oder die Lehre von dem Dasein überhaupt, weswegen auch dieses Hauptstück der Ontologie mit dieser Lehre beschlossen wird. Allein an die Stelle des Daseins im strengern Verstande, d. h. an die Stelle des beharrlichen, ruhenden, unveränderlichen Seins tritt hier der Begriff der Freiheit und der Thätigkeit und des ewigen Werdens. Daher heißen auch die Grundsätze, wovon hier die Rede ist, nicht ontologische, sondern genetische. Die Behauptung, daß alle allgemeinen Gesetze des Daseins keine ontologische, sondern genetische seien, steht in Verbindung mit der früher vorgetragenen Behauptung, daß alle Erkenntnis der Form nach genetisch sein müsse, und daher auch nur durch die eigentlich genetischen Definitionen eine wirklich und wahrhaft philosophische Erklärung und Einsicht gewonnen werden könne. Genetische Definitionen sind nämlich solche, die nicht bloß sagen, was ein Ding sei, sondern die auch sein erstes Entstehen, seine allmähliche Entwickelung erklären, und also das

Werden des Gegenstandes und seine Thätiglelt in allen ihren Formen und Gestalten darstellen.

Es versteht sich übrigens, daß hier nur die allerallgemeinsten Gesetze des Daseins aufgestellt werden, weil nur diese in die Ontologie gehören, nicht aber die physikalischen Naturgesetze, die viel zu speziell sind. Man kann es übrigens als ein Kennzeichen der wahren ontologischen oder allgemeinen Daseinsgesetze ansehen, daß dieselben ebensowohl auf den Geist und das Bewußtsein anwendbar sein müssen, wie auf die materielle körperliche Natur. Ein Gesetz, welches bloß physikalisch wäre, würde ungeachtet der größten Allgemeinheit in seiner Sphäre ebensowenig ein ontologisches genannt zu werden verdienen, als ein anderes Gesetz, das etwa bloß psychologisch für den Geist und das Bewußtsein geltend wäre, nicht aber für Körper und Materie auf jenen Namen Anspruch machen könnte.

Auf diese allgemeinen ontologischen Daseinsgesetze werden wir also unsere Untersuchung einschränken und selbst unter ihnen nur die wichtigsten auswählen, um nicht durch eine allzuweit geführte Entwickelung die Aufmerksamkeit zu sehr von dem Hauptpnnkte zu entfernen, und uns am Ende ganz in einzelne zu verlieren. — Vor allem ist hier wohl zu bemerken, daß unserer Ansicht gemäß die totale Verschiedenheit zwischen Endlichem und Unendlichem, die für den gemeinen Verstand stattfindet, ganz wegfällt, daß beide nicht wesentlich, sondern bloß dem Grade nach verschieden sind. Das Endliche und Unendliche verhalten sich zu einander, wie der Teil und das Ganze, aber nicht etwa, wie der Teil und das Ganze in einem bloß äußerlich verbundenen, mechanisch zusammengesetzten Dinge, sondern wie in einem lebendigen organischen Wesen, wo jeder Teil wieder ein kleines Ganze für sich ist.

Die Gesetze des Werdens überhaupt gehen hervor aus der Unmöglichkeit einer absoluten Ruhe und Beharrlichkeit, und der Notwendigkeit einer ewigen Bewegung und Thätigkeit. Das erste allgemeine Daseinsgesetz nun betrifft das Ganze, auch dasjenige Wesen, was in und für sich selber besteht und vollendet ist. Ist dieses Wesen nun eine lebendige Thätigkeit und Kraft, die nicht ruhig und unthätig in sich verharren kann, sondern ihrer Natur gemäß sich stets bewegen und verändern muß, so wird gemäß dem allgemeinen Gesetze des Werdens eine solche Thätigkeit und Kraft von ihrem ersten Keime und Anfange an sich entwickeln, ausdehnen, verändern, wechseln und steigen, so lange dies nur immer geschehen kann. Ist aber endlich die Möglichkeit des Wachsens und Steigens erschöpft, hat die Kraft der Entwickelung und Ausdehnung einen äußersten Grad erreicht, über den

sie nicht hinaus zu gehen vermag, so bleibt alsdann nichts mehr übrig, als daß ein solches Wesen, insofern es in sich geschlossen und vollendet ist, und nicht in ein anderes übergehen kann, in seinen eigenen Anfang und Ursprung zurückkehre. Nun muß man aber nicht glauben, daß der Zustand nach dieser Rückkehr gleich sei dem des ersten Anfangs und Ursprungs, weil ja doch unmöglich anzunehmen ist, daß die Thätigkeit und Kraft während der ganzen Entwickelung nicht beträchtlich verändert und modifiziert worden sei, vielmehr aus offenbar einleuchtenden und notwendigen Gründen zugegeben werden muß, daß sie durch die verschiedenen Formen der Entwickelung und Bildung, die sie durchlief, äußerst vermehrt und bereichert zurückkehre, und das organische Wesen, wenn es nun noch einmal von dem nämlichen Punkte ausgeht, bei diesem zweiten Anfange in einem weit gebildetern, reichern, mannigfaltigern Zustande unter einer von der ersten ursprünglichen gar sehr verschiedenen Form und Gestalt erscheinen müsse.

Dieses ontologische Gesetz des Werdens, welches sich bezieht auf die Thätigkeit und Entwickelung der Wesen, insofern diese ein für sich bestehendes Ganze ausmachen, kann das Gesetz des ewigen Kreislaufes genannt werden. Es gilt für den himmlischen Körper ebenso gut, wie für den kleinsten organisierten Atom; für die einzelnen Gedanken der einzelnen Geister, wie für die Entwickelung ganzer Nationen, Geschlechter und Zeitalter.

Nur bemerke man hier wohl, daß das Gesetz des ewigen Kreislaufes durchaus nicht so zu fassen ist, als wenn die Wesen am Ende ihrer Entwickelung nur gerade wieder auf den nämlichen Punkt zurückkommen, von dem sie ausgingen, welches dann ein ewiges Stillstehen aller Bildung zur Folge hätte, indem diese nun über einen gewissen Grad der Bildung nicht heraufsteigen kann, und nur immer wieder in den ersten ursprünglichen Zustand wieder zurückfalle. Es ist im Gegenteile bemerkt worden, daß in der vorhergegangenen Entwickelung die Kraft und Thätigkeit beträchtlich gewachsen und gestiegen sei, sich auf die mannigfaltigste Weise verändert und modifiziert, vermehrt und bereichert habe, mit neuen Kräften und Thätigkeiten ausgerüstet jetzt also unter anderen Formen und Gestalten ihren Kreislauf zum zweiten Male beginnen, in diesem dann aber auch einen weit höhern Grad von Bildung und Erreichung notwendig erreichen müsse. — Somit wäre dann mit diesem Kreislaufe eine ewig fortschreitende, immer höher steigende Bildung und Vollendung natürlich verbunden.

Das zweite allgemeine Daseinsgesetz bezieht sich auf diejenigen Wesen, welche selbst kein für sich bestehendes Ganze, sondern nur Teile

Ganzen sind. Die Teilung und Trennung der Wesen setzt immer einen Gegensatz voraus, dem Teilwesen steht immer ein anderes entgegengesetztes gegenüber. Hier bringt nun die Unmöglichkeit einer absoluten Ruhe und die Notwendigkeit der Bewegung ein anderes ontologisches Gesetz, als das zuerst angegebene, hervor.

Auch die den Teilwesen innewohnende Thätigkeit wird nicht ruhig in sich verharren, sondern sich zu äußern und zu entwickeln streben, sie wird sich bewegen, verändern, wachsen und steigen, so weit es die innere Kraft und die äußere Beschränkung nur immer gestatten. Hat sie nun innerhalb der gegebenen Schranken ihr äußerstes erreicht, kann aber bei dieser nicht stille stehen, sondern wird durch das ihr innewohnende Prinzip in ewiger Bewegung fortgerissen, so wird hier jenes Gesetz der Rückkehr in den Anfang nicht eintreffen, weil es nur für jene Wesen gilt, die ein für sich bestehendes, in sich vollendetes Ganze sind. Die Teilwesen aber, insofern ihnen als Stücken und Teilen eines größern Ganzen kein für sich selbst bestehendes, in sich beschlossenes, vollständiges Dasein zugeschrieben werden kann, haben sie auch keinen Anfang und Ursprung für sich allein, sondern der erste Grund und Keim ihres Entstehens muß gleichfalls in jenem Ganzen gesucht werden, in dem sie als Teile und Glieder enthalten sind.

Was wird denn nun hier die Thätigkeit beginnen, die in ihrer Entwickelung den äußersten Grad erreicht hat, und nun weder ruhig beharren, noch in sich selbst und ihren Anfang zurückkehren kann?

Hat die Thätigkeit eines Teilwesens ihre äußerste Grenze erreicht und findet sie innerhalb ihrer eigenen Schranken keinen Spielraum mehr für ihre weitere Entwickelung, so bleibt ihr nichts anderes übrig, als in das Gegenteil überzuspringen. Daher sehen wir auch oftmals bei einer einseitigen Richtung eine Kraft oder Thätigkeit ein Äußerstes erreichen, und dann plötzlich auf die entgegengesetzte Seite, wie vom Leben zum Tode (oder umgekehrt) übergehen, und nun der entgegengesetzten Richtung folgen.

Dieses zweite Gesetz wirkt eben so allgemein wie das erste, nur daß durch dieses mehr die stille, allmähliche, harmonisch fortschreitende Entwickelung und Bildung der Natur und des Geistes begründet wird; in dem zweiten hingegen die Quelle jener großen Revolutionen zu suchen ist, die mit überraschender, allerschütternder Gewalt dem Entwickelungsgange der physischen und moralischen Welt einen plötzlichen Umschwung geben, die ursprüngliche Gestalt der Dinge von Grund aus umkehren und verwandeln, und ganz neue Formen und Zeiten herbeiführen. — Begebenheiten dieser Art zeigt uns die tägliche Er=

fahrung sowohl als die Geschichte im Kleinen wie im Großen; im Reiche der Natur sowohl wie im Reiche der Wissenschaft und Kunst, in politischen und religiösen Verfassungen, im menschlichen Körper, wie im geistigen Bewußtsein. Kurz dieses Daseinsgesetz gilt für die innere und äußere Welt, überall wo einzelne Thätigkeiten oder einseitige Richtungen sich offenbaren.

Im menschlichen Körper sind Krankheiten und ihre schnellen Übergänge und Veränderungen hierher zu rechnen.

Die allgemeinen Daseinsgesetze, sowie überhaupt alle Grundbegriffe und Grundsätze des Denkens sind hergeleitet worden aus den beiden Ideeen der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle, als Urquellen aller Wesen, Erscheinungen und Begriffe, als höchster allgemeiner Normen, sowie des letzten Endzieles alles Strebens, Denkens und Thuns.

Auf diese nun beziehen sich besonders noch zwei genetische Gesetze, die gleichfalls allgemeinste Gültigkeit für die Körper sowohl als für die Geisterwelt haben — das Gesetz nämlich der Anziehung des Gleichartigen, und das Gesetz der Verknüpfung des Ungleichartigen. Den Ursprung dieser Gesetze aus jenen beiden Ideeen wollen wir näher erörtern.

Man denke sich, daß ein in der Ausdehnung unendliches, mit sich selbst durchaus einiges gleichartiges Wesen, welches durch innern Zwiespalt oder äußere Störung aber in sich selbst entzweit, getrennt und geteilt worden sei, so werden die abgesonderten Teile dieses zerspaltenen Ganzen, vermöge des notwendigen Zurückstrebens aller Dinge zu der ursprünglichen Einheit, sich wieder zu verbinden, zu vereinigen, den Zwiespalt und die Trennung aufzuheben suchen; aus diesem Streben nun entwickelt sich das Grundgesetz der Anziehung des Gleichartigen. Es ist dieses, obgleich ein allgemeines, dennoch ein abgeleitetes Daseinsgesetz, weil darin vorausgesetzt wird eine vorhergegangene Trennung und Störung des gleichartigen Wesens. Wäre dieses immer in sich einig und verbunden geblieben, so würde keine Anziehung und Wiedervereinigung nötig sein.

Auch ist es schon ein mehr zusammengesetztes Gesetz, indem die Anziehung des Gleichartigen mit der Abstoßung des Ungleichartigen notwendig verbunden, oder ein und dasselbe ist, nur in positiver und negativer Hinsicht betrachtet.

Man glaube aber ja nicht, daß hier bloß von der physischen Attraktions- und Repulsionskraft die Rede sei; freilich ist auch diese unter jenen genetischen Gesetzen mit einbegriffen und daraus hergeleitet,

aber das Gesetz selbst ist viel allgemeiner, psychologisch ebenso gültig wie physikalisch.

Das vierte genetische Gesetz endlich bezieht sich auf die unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit, als die zweite Quelle aller Dinge, Erscheinungen und Begriffe.

So wie den geteilten und getrennten Wesen des großen Weltganzen notwendig zukommt das Streben, in ihre ursprüngliche Einheit wieder zurückkehren, so muß auf gleiche Weise ihnen beigelegt werden ein Streben, sich zur höchsten Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln.

Aus diesem Streben geht hervor das Gesetz der Verknüpfung des Ungleichartigen.

Wie das dritte Gesetz in der physikalischen Welt vorzüglich die Elemente und die elementarische Thätigkeit betrifft, so geht das Gesetz der Verknüpfung des Ungleichartigen auf die organische Bildung in der Körperwelt. Ein Wesen ist um so mannigfaltiger, je umfassender es ist, je mehr verschiedene ungleichartige Teile es in sich aufnehmen und vereinigen kann.

Das Streben nach Fülle und Mannigfaltigkeit ist also identisch mit dem Streben, jede mit dem Grundcharakter eines Wesens nur immer vereinbare, höchst mögliche Summe von Verschiedenheit sich anzueignen. Freilich darf diese Ungleichartigkeit, die ein Wesen in sich aufzunehmen strebt, nicht absolut sein, weil in diesem Falle ja keine Vereinigung möglich wäre, sondern es muß eine Ungleichartigkeit in der Gleichartigkeit selbst sein, ungleiche Spezies in demselben Genus; so wie in der Natur die Geschlechter sich entgegengesetzt sind, und sich doch zu verbinden suchen, aber nur in derselben Gattung. Dieses Ungleichartige im Gleichartigen könnte man das Verwandte nennen und sonach müßte das Gesetz heißen: das Gesetz der Verknüpfung des Verwandten oder Ungleichartigen.

Ferner heißt es in diesem Gesetze nicht Anziehung, sondern Verknüpfung. Denn wenn es in dem Weltall nichts als Anziehung gäbe, so würde ja alles in Eins sich auflösen und zusammenfließen und alle Mannigfaltigkeit wegfallen.

So wie also die Ungleichartigkeit, von der in diesem Gesetze die Rede ist, nicht bloß eine einfache, schlechthin ungleiche Ungleichartigkeit sein soll, sondern eine ungleichartige im Gleichartigen, so soll auch die Vereinigung zwischen diesen verwandten Wesen nicht eine einfache, unbedingte Verbindung und Verschmelzung, sondern eine bedingte sein; d. h. eine bloße Verknüpfung, wo die beiden sich verbundenen Wesen

nicht absolut in Eins zusammenfließen, sondern auch in der engsten Verbindung noch abgesondert existieren.

Auf dieser Verknüpfung des ungleichartigen Verwandten ruht in der Körperwelt: Leben — Erhaltung — Fortpflanzung — Wachstum — und Bildung aller organischen Wesen.

Allgemeine Schlußanmerkung zum ersten und zweiten Hauptstücke.

Man unterscheidet gewöhnlich die Vorstellungen in Anschauungen, Begriffe und Ideeen. Davon ist zwar schon im ersten Hauptstücke gehandelt worden, allein erst jetzt nach der aufgestellten Lehre von den Kategorieen läßt sich ein vollständiges Resultat über diese ganze Einteilung festsetzen.

Das Verhältnis der Anschauung zu den Begriffen ist dadurch erklärt worden, daß man zu beweisen suchte, wie alle Vorstellungen zu Begriffen erhoben und ausgebildet werden können, daß also Anschauungen von Begriffen nicht wesentlich verschieden, sondern nur unreife, unentwickelte, ungebildete Begriffe sind.

Das Verhältnis aber der Begriffe und Ideeen kann erst jetzt fortgesetzt werden. Es findet hier fast eben dasselbe statt, wie in dem Verhältnis der Anschauungen zu den Begriffen. Alle Begriffe müssen abgeleitet sein aus den Ideeen, und auch auf diese sich wieder zurückführen lassen; sowie also alle Anschauungen zu Begriffen gebildet werden sollen, so sollen auch alle Begriffe aus den Ideeen hergeleitet und zu diesen zurückgeführt und erhoben werden.

Es ist schon gezeigt worden, wie selbst die abstrakten Begriffe aus den Ideeen herkommen. Nun kann man freilich diese abstrakten Begriffe denken, ohne eben diese Herleitung aus den Ideeen mitzudenken, und so sind dann freilich im menschlichen Denken Begriffe möglich, die nicht Ideeen sind. Allein denkt man sich die Begriffe in vollständigem Zusammenhange, so zeigt sich ihre Herleitung aus den Ideeen, und sie selbst erscheinen nur als abgeleitete Ideeen. Nach dieser gründlich umfassenden vollständigen Ansicht werden also die Begriffe in Ideeen verwandelt, oder sollen doch darin umgeschaffen werden.

Sind nun auf diese Weise alle Begriffe des Menschen in Ideeen umgebildet, so ist die Menge der Ideeen unbestimmbar. Dieses streitet aber keineswegs mit der frühern Annahme, daß es nur zwei Ideeen gebe; denn diese beiden bleiben denn doch die Urquellen aller Begriffe, alle werden aus ihnen hergeleitet und eben durch diese Herleitung und Beziehung erst zu Ideeen erhoben.

Schlegels spätere philosophische Periode.

Zur Psychologie und Religionsphilosophie.

Aus den „Vorlesungen über die Philosophie des Lebens“.

Von dem Anteil der Seele an dem Wissen; und von der Offenbarung.

In dem ersten Abschnitt dieser Darstellung wurde die Aufmerksamkeit hingelenkt, auf die denkende Seele, als den Mittelpunkt des gesamten menschlichen Bewußtseins; in dem zweiten versuchte ich, die liebende Seele als den Mittelpunkt der sittlichen Welt aufzufassen, und lebendig zu schildern; in dieser dritten Abteilung ist die Aufgabe, den Anteil der Seele an der Wissenschaft, welche der Mensch erreichen kann, deutlich zu machen und näher zu bestimmen. Im allgemeinen zwar ist dieser Anteil, dieses Element, welches die Seele hergiebt und von ihrer Seite beiträgt zu dem menschlichen Wissen, nicht so schwer anzugeben; im einzelnen aber findet sich vieles vor, was auf's sorgfältigste erwogen und abgewogen werden muß. Es ist die Sprache, welche die Seele dem erkennenden Geiste, zum Ausdruck seines Wissens leiht, und das ist eben das charakteristische Kennzeichen alles menschlichen Wissens, daß es an die Sprache gebunden ist, und daß diese einen wesentlichen Bestandteil und das Organ derselben bildet. Die Sprache aber, diese diskursive, und doch auch wieder lebendig bildliche Menschensprache, ist ganz ein Produkt der Seele, welche sich hier zuerst, und vornehmlich als eine fruchtbar bildende und hervorbringende Kraft kund giebt; beide Kräfte und Vermögen, welche zusammen die Seele ausmachen, die Phantasie und die Vernunft, haben gleich sehr Anteil an diesem wundervollen Gebilde ihrer Hervorbringung. Der Phantasie gehört der ganze figürliche und bildliche Teil derselben an, dann auch der melodische Gang und beseelte Ton; und noch überdem gehören auch das innere Grundgewebe und die ursprünglichen Naturwurzeln, dem uranfänglichen innigen Naturgefühl, mithin der Phantasie an; wenn man sie nicht etwa noch lieber gleich der tiefern naturverwandten Seele selbst zuschreiben will; die logische Ordnung aber, und der grammatische Gliederbau, sowie die regelmäßige Fügung bilden den Anteil der Vernunft an dem Ganzen. Welchen Teil man wichtiger halten, oder höher stellen will, das hängt von der Verschiedenheit des Standpunktes ab, welchen man dabei jedesmal zum Grunde legt, oder von der Beziehung, aus welcher man das Ganze betrachtet, und auf die man dabei vorzüglich Rücksicht nimmt. Beide Elemente sind

aber gleich wesentlich und unentbehrlich; und unter allen bisher vorgekommenen Beziehungen, in welchen das gegenseitige Verhältnis der der Vernunft und Phantasie in Betrachtung gekommen ist, wo fast immer noch ein entschiedenes Übergewicht auf der einen oder der andern Seite sich zu erkennen gab, dürfte kaum ein solches Verhältnis gefunden werden, wo beide, Vernunft und Phantasie, so innig zusammenwirken und einen so ganz gleichen Anteil an dem gemeinschaftlich Hervorgebrachten haben, als in der wunderbaren Hervorbringung der Sprache, sowie in dieser selbst; welches sowohl von der Sprache im Allgemeinen und überhaupt, als auch von jeder höhern Anwendung und Art derselben gilt. Die Gebundenheit des erkennenden Geistes an dieses Organ einer diskursiven, und fast immer noch bildlichen Sprache, die innige Verwebung der Erkenntnis selbst mit dieser Sprache, ist nun gerade das charakteristische Kennzeichen des menschlichen Wissens. Der Fehler bei so vielen bloß spekulativen Denkern liegt eben darin, daß sie den menschlichen Maßstab verlassen, daß sie, wenn man so sagen darf, ein unmenschliches, d. h. ein unbedingtes Wissen mit Gewalt erringen und erobern wollen, was sie aber doch nicht im Stande sind zu erreichen, und worüber sie dann auch das menschliche Wissen, was sie wirklich erreichen und haben könnten, mit verlieren, und so am Ende nichts in Händen behalten, als das unbedingte Nichtwissen, und den endlosen Streit. Wenn bei jenen im Wissen den Menschen vorgezogenen Geistern eine Mitteilung stattfindet, wie sich das wohl nicht anders annehmen läßt, so muß doch diese unmittelbare Geistersprache eine ganz andere sein als unsere sinnlich-vernünftige oder irdisch-himmlische Natur- und Menschensprache, da sie eben als eine reingeistige, auch nur eine unmittelbare sein könnte, ohne Bild, und ohne diese erst zerteilte, und dann wieder zusammengefügte Form. Nach den zwei Eigenschaften oder Kräften, welche das Wesen des Geistes bilden, könnte es nur sein eine Mitteilung, Übertragung, Erweckung, Hinsendung des Gedankens, irgend eines ganz bestimmten Gedankens, durch den Willen; oder eine Mitteilung, Erregung und Hervorbringung des Willens, irgend eines ganz bestimmten Willens, durch den Gedanken. Es kann sein, daß hie und da etwas der Art, etwas dem nicht ganz Unähnliches auch in dem menschlichen Wirken sich vorfindet, daß diese unmittelbare Geistersprache, als ein ganz verborgenes, unsichtbares Lebens-Element auch in der Menschensprache als ein einzelner höherer Bestandteil mit eingeschlossen, und in dem äußern Körper gleichsam eingehüllt wäre, der alsdann aber nur an den höchsten Momenten und Lichtpunkten aller Sprachwirkung bemerk-

lich werden würde, wo die magische Kraft der Rede, und des in ihr waltenden wollenden Gedankens am meisten hervortritt. Im Ganzen genommen aber ist die Menschensprache keine solche unmittelbar und magisch-wirkende Geistersprache, sondern mehr eine bildliche Natursprache, in welcher sich die stehenden großen Hieroglyphen derselben, im kleinen Maßstabe, und in leichter Beweglichkeit zurückspiegeln, in der ganz gewöhnlichen vernünftigen Gesprächsform, wobei oft viele grammatische Umständlichkeiten und Umstände erfordert werden, deren jene vorgezogene Geister zu ihrer unmittelbaren Mitteilung wohl nicht bedürfen, und wobei auch nach menschlicher Weise, manche große und kleine grammatische Versehen, wenn man so sagen darf, mit unterlaufen, die im Wissen und Denken, ja auch im Leben oft nicht unbedeutende Folgen haben. Die Sprache ist nächst dem auf das engste verbunden und zusammengewachsen mit der Überlieferung, der heiligen sowohl als der geschichtlichen, sowie mit allem geschichtlichen Wissen; und wie das Wort die ursprüngliche Wurzel ist, aus welcher der ganze Stamm dieses geschichtlichen und menschlichen Wissens, der Überlieferung, mit allen seinen Ästen und Zweigen hervorgeht: so ist es auch in der Rede, der schriftlichen Darstellung und der höhern Erkenntnis selbst, welche gleichsam die Blätter, Blüten und Früchte an diesem großen Baum der lebendigen Überlieferung bilden, wiederum das Wort, mit welchem das Ganze endet und geschlossen wird. Um nun aber den Anteil der Seele, als dem hervorbringenden Vermögen der Sprache, an dem menschlichen Erkennen und Wissen, noch vollständiger zu entwickeln, und schärfer zu bestimmen, ist es notwendig, vorher noch das Wesen der Vernunft, besonders in Beziehung auf die ihr zur Seite, und mit ihr in der engsten Verbindung stehenden, und untergeordneten Vermögen, etwas näher zu erwägen, und besonders den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand so genau und sorgfältig als möglich zu bestimmen, damit jeder einzelnen Geisteskraft, jedem einzelnen Seelenvermögen, ihr Anteil an dieser gemeinschaftlichen Frucht, oder dem gemeinsamen Werk des menschlichen Wissens, zugemessen, jeder unter ihnen ihre Grenzen, und ihre rechte Stelle in dem Ganzen darnach angewiesen werden könne. — Als die Seelenvermögen, welche mit der Vernunft in eben so naher Beziehung stehen, wie die Sinne und die Triebe, oder Leidenschaften mit der Phantasie, wurden angegeben, Gedächtnis und Gewissen. Ich betrachte das Gedächtnis hier nicht als eine Gabe, nach der mindern oder größern Stärke des Umfangs und der Dauerhaftigkeit desselben, oder als eine Kunst um es zu stärken und durch allerlei Hilfsmittel zu erleichtern, noch auch

als eine Aufgabe, inwiefern die Übung desselben einen wesentlichen Teil der intellektuellen Entwickelung und Bildung ausmacht; sondern lediglich in seiner wesentlichen Verknüpfung mit der Vernunft und Vernunftfähigkeit, welche an diese Bedingnng gebunden erscheinen, wenn man nämlich das Gedächtnis vorzüglich nur als den innern Faden der Erinnerung, und des Zusammenhangs im Bewußtsein betrachtet. Man kann, und ich möchte sagen, man muß fast unermeßlich vieles vergessen in diesem lebhaft wechselnden Gedankenstrom und Ideenwechsel; sobald aber jener Faden des Zusammenhangs in dem innern Selbstgedächtnis abreißt, oder verlischt und verloren geht, so wird allemal auch die Vernunft mit leiden, gehemmt und gelähmt, oder endlich verwirrt und zerrüttet werden. Wenn bei dem höchsten Grade der Altersschwäche das Gedächtnis völlig erlischt, so entsteht auch allemal eine Art von Blödigkeit, und die Vernunft hört in demselben Grade auf, thätig und wirksam zu sein. Freilich wird das Bewußtsein regelmäßig im Schlaf unterbrochen, aber es wird auch beim Erwachen gleich wieder angeknüpft; wenn das Gegenteil geschähe, wenn wir uns gar nicht besinnen und zurecht finden könnten, wie wohl manche Erfindungen der Art bei den Dichtern vorkommen: so würden wir auch gleich an uns selbst, und an unserm ganzen Bewußtsein irre werden. Irgend eine gewaltsame Unterbrechung, oder Abreißung in dem innern Gedächtnis der Selbsterinnerung findet fast allemal beim Wahnsinn statt, und es ist ein Hauptkennzeichen desselben. Ich will hier in Beziehung auf ähnliche frühere Bemerkungen nur darauf aufmerksam machen, wie sich auch in dem traurigen Zustande der Geisteszerrüttung, und in den verschiedenen Arten und Formen desselben, das dreifache Prinzip des menschlichen Daseins nach Geist, Seele und Körper, in derselben dreifachen Einteilung, wieder zu erkennen giebt und abermals wiederholt. In dem eigentlichen Wahnsinn, dem stillen nämlich, wo neben einer einzelnen grundfalschen, fix gewordenen Idee, oft in allen übrigen ein Übermaß von Scharfsinn gefunden wird, und sehr wohl damit zusammen bestehen kann, ist es zunächst eine eben durch einen solchen fixen Irrgedanken, der nun der falsche Mittelpunkt aller anderen Gedanken, und des ganzen Bewußtsein geworden ist, entstandene Verwirrung, und seltsame Versetzung des Geistes, welche sich in dieser Form des zerrütteten Bewußtseins kund giebt. Bei der eigentlichen Wut und Raserei aber, ist es vielmehr die Seele, welche aus allen Fugen und Banden der Vernunft, und der vernünftigen Gewohnheit losgerissen, und einer feindlich tobenden wilden Naturkraft anheimgegeben erscheint. In dem Blödsinn endlich, wenn er nämlich angeboren

ist, und bei übrigens vollständigen äußeren Sinnen gefunden wird, muß wohl immer ein organischer Fehler, ein innerer Defekt im Gehirn, oder sonst in dem verborgenen Denk- und höhern Lebensorgan angenommen werden, während bei jenen andern beiden Formen, wenigstens sehr oft, auch moralische Ursachen in hohem Grade mitwirkend sein können. Bei den Taubstummen, wenn sie ganz sich selbst überlassen blieben, würde es wahrscheinlich dasselbe sein; da ihnen mit dem Sprachvermögen zugleich eine Hauptbedingung des vernünftigen Charakters abgeht. Diejenigen Männer aber, welche sich dem Geschäft widmen, diese unglückliche Menschenklasse dennoch zur Vernunft zu bilden, können dieses nur dadurch erreichen, daß sie ihnen eine andere Zeichensprache beibringen, als die gewöhnliche lautbare Gehörsprache, deren sie beraubt sind: so daß es sich auch hier nur von neuem bewährt, wie nahe das Sprachvermögen in jeder Beziehung mit dem vernünftigen Charakter zusammenhängt. Das Nähere der Untersuchung über diesen Gegenstand gehört der Naturwissenschaft an: nur der dreifache Charakter jenes psychologischen Übels oder Unglücks, als eine neue Beglaubigung des allgemeinen Prinzips der menschlichen Bewußtseinslehre, auch in dieser engern und besondern Sphäre der krankhaften Seelen- und Geistes-Zustände, konnte hier eine Stelle finden, und diese Erwähnung im Vorübergehen veranlassen. Die äußeren und besonders die höheren Sinne, könnte man wegen der Herrschaft der Phantasie, unter welcher sie stehen, sehr schicklich eine angewandte Einbildungskraft nennen: so wie man ebenfalls auch die Neigungen und Triebe, die guten wie die verderblichen, als eine solche, oder eine ins Leben übergegangene Einbildungskraft bezeichnen mag. Auf gleiche Weise ließe sich auch das Gedächtnis, als eine angewandte und in demselben gleichsam mechanisch, und zur Gewohnheit gewordene Vernunft betrachten; da allerdings die logische Ordnung im Gedächtnisse die Hauptsache ist, der hohe Wert sowie die wissenschaftliche Brauchbarkeit desselben vorzüglich von dieser abhängt. Die ganz zum bewußtlosen Mechanismus gewordenen erlernten Vernunftfertigkeiten, die anfangs doch mit dem Gedächtnis aufgefaßt werden müssen, wie bei dem gewöhnlicher Auswendiglernen, oder auch dem allgemeinen Erlernen einer fremden Sprache, der Musik, oder einer andern ähnlichen Kunstfertigkeit, sind eine wieder zum Instinkt gewordene Vernunft; sowie die Kunsttriebe und Kunstfertigkeiten der Tiere und ihr Instinkt, als ein bewußtloses Analogon der Vernunft bezeichnet werden. Auch in diesem Nebenvermögen des Gedächtnisses, zeigt sich die Vernunft nach ihrem eigentümlichen Charakter, als ein nützlich dienendes Vermögen; sowie im Gewissen, als der

höchsten Funktion derselben, mehr als ein negatives Vermögen. In beiden Beziehungen, als dienendes und negatives Denkvermögen, kann die Vernunft an ihrer Stelle den höchsten Wert behaupten. Alle die hier und da vorkommenden Gegenbemerkungen und einschränkenden Erinnerungen, hervorgerufen durch den oft allzu hoch überschwellenden Vernunft-Andrang der Zeit, haben überhaupt keinen andern Zweck und Sinn, und sind einzig und allein gerichtet gegen diejenige unechte Art der Vernunft, welche souverän sein will, und um diese Anmaßung durchzusetzen, produktiv zu sein behauptet: wovon sie das Eine nicht sein soll, und das andere nicht sein kann. Das unterscheidende, abteilende, zergliedernde Denken, sowie auch das verknüpfende, schließende, folgernde Denken, als welche beide zusammen das Vernunftvermögen bilden, kann nach beiden Seiten ins Unbestimmte und Unendliche fortgesetzt werden, bis es zuletzt allen Gegenstand verliert; und dieses endlose Denken ohne Gegenstand, ist die Quelle des wissenschaftlichen Irrtums, welcher immer nur aus jenem leeren Raum im Denken hervorgeht, und auf ein Gedanken-Nichts, ein nichtiges und falsches Denken hinführt. Ganz anders da, wo ein mit dem fruchtbaren Stoff geistiger Erfahrung angefülltes Gedächtnis, die Grundlage fast aller nützlichen menschlichen Thätigkeit und Erkenntnis bildet; oder wo der Gegenstand, wie in der Wahrnehmung des Gewissens, wenn auch weniger Ausdehnung und Mannigfaltigkeit, doch schon in sich die höchste Wichtigkeit hat. Wie die Vernunft überhaupt ein Vermögen, nicht blos der Verknüpfung und des Zusammenhanges im Denken, sondern vorzüglich auch das unterscheidende Denkvermögen ist, so ist auch das Gewissen ein solches Unterscheiden im Gedanken und innern Bewußtsein, aber in einer besondern und höhern Beziehung, und auch in anderer Form, als der sonst gewöhnlichen diskursiven, nämlich als einfaches Gefühl und unmittelbare Wahrnehmung nach diesem einfachen Gefühl der innern Stimme, zwischem dem was Recht und Unrecht, Gut und Böse ist: der höchsten und wichtigsten aller Unterscheidungen. Diese unter allen Völkern vernehmbare innere Stimme des Gewissens, welche sich freilich nach dem Einfluß der herrschenden Ideeen, nach so mannigfach verschiedenen Sitten, Zeiten und Jugendgewohnheiten wohl in etwas verschiedenen Mundarten und Dialekten ausspricht, wobei aber doch, was Hauptdinge, und den durchgehenden Grundton betrifft, immer noch im Ganzen die nämliche eine Sprache und Stimme der Menschennatur und nicht erlernten, sondern angeborenen Gottesfurcht darin unverkennbar bleibt, wird von vielen als die eine Hauptquelle der höhern und göttlichen Wahrheit bezeichnet, womit ich gern ein-

verstanden bin, insofern es nicht die einzige sein und keine andere dadurch ausgeschlossen werden soll. Es ist wohl bedeutsam, wie denn jede Sprache besonders glückliche Beziehungen der Art, manchmal so, manchmal anders darbietet, daß im Deutschen selbst das Wort, und der Name der Vernunft, von diesem innern Vernehmen herkommt, welches ihre höchste Funktion ausmacht. Was wird denn, möchte man fragen, nun eigentlich wahrgenommen, in diesem wunderbaren Vernehmen, wenn der Wille selbst, vor dem, was er eben noch wollte, innerlich zurücktritt? Die warnende Stimme wird es genannt unter allen Völkern, und zu allen Zeiten; es ist wie Einer der warnt und dagegen spricht, in uns, in unserm Ich, es ist also nicht dieses unser eigenes Ich, sondern ein Anderer ist es, ein anderes, nach dem Gefühl viel höheres, fremdes Ich in uns. Nun erscheint uns auch jener frühere Willen in uns, ebenfalls als ein anderes, aber ein niederes, lockendes, falsches Ich, als eine fremde, uns selbst und unser eigentliches Ich mit fortreißende Gewalt; nur das eine Ich, welches zwischen jenen anderen beiden, der höhern warnenden Stimme, und der fremden fortreißenden Kraft, in der Mitte steht, und zwischen ihnen mit freier Wahl entscheiden soll, bleibt uns als unser eigenes und eigentliches Ich und Selbst zurück und übrig, nachdem die zersetzende Scheidung und Unterscheidung zwischen der guten Stimme, und der bösen Regung, in dem noch nicht ganz entschiedenen Willen und dem gemischten Zustand desselben einmal geschehen ist. Diese innere Stimme, und dieses innere Vernehmen derselben, ist einer von den Ankern, an welchem das Schiff des Daseins auf dem flutenden Meere des Lebens, und des hin und wieder strömenden Wollens gehalten wird: ein göttlicher, Licht- und Anhaltspunkt der Wahrheit. Doch aber muß bemerkt werden, daß das Verstehen dieses innern Vernehmens, wie ich es soeben geschildert habe, nicht mehr der Vernunft angehört, welcher allein das Vernehmen selbst zukommt. Das Verstehen desselben aber, die innere höhere Bedeutung und Erklärung, die hinzugefügte, oder darin erkannte Beziehung desselben auf Gott, muß eben weil es ein Verstehen ist, dem Verstande zugeschrieben werden. Hier ist nun der Punkt, wo der für die ganze Theorie des Bewußtseins, und das philosophische Verständnis desselben sowie alles Wissens höchst wichtige Unterschied zwischen Verstand und Vernunft, näher erörtert werden soll. Ich möchte dazu eine etwas ungewöhnliche und dem ersten Anschein nach gewagte Wendung nehmen, die aber vielleicht um so schneller zum Ziele führen, und den gesuchten Unterschied in volle Klarheit setzen wird. So wie die früher angewandte hypothetische Vergleichung mit den

vorgezogenen Geistern uns zum Übergang diente, um das Vermögen der Phantasie als den charakteristischen Unterschied des menschlichen Bewußtseins auf das Anschaulichste hervorzuheben: so möchte ich nun noch einen Schritt weiter gehen, um aus dem anerkannten Charakter des göttlichen Bewußseins, einiges über die verschiedenen Funktioneu des menschlichen, und ihre Stellung gegen einander und gegen das Höhere abzuleiten. Ich werde aber auch hier nichts voraussetzen, als das Allerbekannteste, und allgemein Verständliche. Gott ist ein Geist, so heißt es überall, wo nur irgend der Glaube an den einen Gott und der Begriff desselben erkannt und verbreitet ist; Gott ist ein Geist, und deswegen wird ihm dann ein allwissender Verstand, und ein allmächtiger Willen beigelegt. Dieser Ausspruch, mit welchem ein einigermaßen verständiges Kind doch schon eine Art von Sinn verbinden kann, ist zugleich das Grund-Axiom, welches schon vieles des Wesentlichsten von allem, was der tiefste Denker nur irgend von Gott zu wissen vermag, in sich schließt. Dieselben Kräfte also, welche das Wesen und die beiden Funktionen der erschaffenen Geister ausmachen, Verstand und Willen, können auch dem unerschaffenen Geiste unbedenklich beigelegt werden, obwohl nach einem erhabenen Maßstabe des großen Abstandes zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf; aber doch werden sie ihm im eigentlichen Sinne und nicht bloß bildlich beigelegt. In der heiligen Schrift, in der Sprache des frommen Gefühls und Gebetes, auch bei anderen Völkern, werden nun Gott eine Menge Eigenschaften, Kräfte und Sinne in ganz menschlichen und sinnlichen Ausdrücken und Bildern beigelegt: da ist von seinem Ohre, seinem Auge, dem allmächtigen Hauch seines Mundes, seiner führenden Hand, seinem starken Arm die Rede, noch anderer viel kühnerer Bilder nicht zu gedenken. Insofern dies anerkannt nur Bilder sind, ist nichts dagegen einzuwenden, und nicht leicht ein Mißbrauch davon zu fürchten. Dies gilt auch noch weiter von solchen Ausdrücken, wo nur ein bildlicher Sinn in der Anwendung auf Gott denkbar und möglich ist; wie z. B., wenn ihm Leidenschaften, wie die des Menschen beigemessen werden, da sie eigentlich und ganz buchstäblich genommen, alle etwas Unvollkommenes in sich schließen würdeu. Ebenso kann auch von dem Gedächtnis, da wo kein Vergessen möglich ist, nur in einem bildlichen Sinn die Rede sein. Noch weniger dürfte ihm die Eigenschaft des Gewissens im menschlichen Sinne beigelegt werden; seine Wagschale der Gerechtigkeit, sein richtender Gedanke ist etwas anderes als unser Gefühl davon; das hieße den Richter verwechseln mit demjenigen, der vor ihm steht. Selbst der erste Mensch, so lange er noch vollkommen

war, kannte das Gewissen nicht, da das Gefühl der Schuld und das Vermögen dieser Wahrnehmung, erst mit der Schuld selbst, und nach ihr entstehen konnte. In jenen bildlichen Ausdrücken von der Gottheit, mag eine große Freiheit gestattet sein; die Frage aber, worauf es an dieser Stelle der Philosophie vorzüglich ankommt, ist die: ob in einem mehr eigentlichen Sinn, ebenso wie Verstand und Willen, auch diese anderen drei den Menschen besonders auszeichnenden Vermögen, Phantasie, Seele und Vernunft, Gott beigelegt werden können? Nun ist sogleich einleuchtend, wie ganz unpassend es sein würde, weit mehr als alle jene bildlichen Ausdrücke, Gott eine Phantasie beizulegen; man fühlt deutlich, daß man damit sogleich den mythologischen Boden betreten und das Gebiet der Wahrheit verlieren würde. Jene innere Fülle der geistigen Fruchtbarkeit, welche der Mensch nach seinem schwachen Maßstabe in dem Vermögen der Phantasie findet, ist bei Gott schon in dem allmächtigen Willen mit eingeschlossen, welcher seinen Gegenstand selbst erschafft und hervorbringt, nicht aber wie bei den erschaffenen Wesen auf gegebene Gegenstände, oder die Wahl zwischen ihnen beschränkt ist. Hier ist also der allmächtige Wille selbst, das volle, alle Geschöpfe umfassende, ernährende und tragende Vaterherz; oder auch der lebendige Mutterschoß der ewigen Erzeugung, und bedarf es dazu keines neuen und eigenen Vermögens. Der Ausdruck einer Seele Gottes findet sich wohl bei einigen weniger bekannten Schriftstellern der ersten christlichen Jahrhunderte; ist aber nachher ganz wieder abgekommen, vielleicht weil man besorgte, dadurch zur Verwechselung mit einer bloßen Welt-Seele Anlaß zu geben. In jedem Falle aber ist die Seele ein mehr passives Vermögen, was also schon insofern nicht angemessen ist, Gott beizulegen. Das Dritte, welches in Gott zu jenen beiden ersten Eigenschaften eines allwissenden Verstandes und eines allmächtigen Willens noch hinzukommt, kann nicht Seele Gottes genannt werden, sondern es ist der Geist der Liebe, in welchem jene beiden eins sind. Und wenn dieses Dritte zu jenem ersten Axiom hinzugefügt wird, so ist in diesen zwei Worten, dem wesentlichen Inhalte nach, schon alles eingeschlossen, was der Mensch überhaupt, und auch der tiefste Denker von Gott eigentlich wissen kann; alles andere ist mehr nur Erläuterung oder weitere Anwendung, aus jenem einen Grundgedanken abgeleitet. Wenn aber Gott weder eine Phantasie noch die Seele beigelegt werden kann, so ist auch die Vernunft nicht in der Art und in dem eigentlichen Sinne wie Verstand und Willen eine wesentliche Eigenschaft Gottts zu nennen. Gott ist der Urheber der Vernunft, und das ist eben die gesunde Vernunft, die an dem Mittel-

punkte der Wahrheit festhält, wie er sie erschaffen und angeordnet hat. Aber daraus folgt nicht, daß er selbst diese von ihm erschaffene Vernunft oder mit ihr eins ist. Wäre dem also, so hätten die Anhänger des unbedingten Wissens, die Rationalisten, Recht; dann wäre die Erkenntnis Gottes eine Vernunftwissenschaft, da das Gleiche nur durch das Gleiche erkannt werden kann. Ist aber nicht die Vernunft, sondern der Verstand im Menschen, die Mitwirkung aller anderen Geistes- und Seelenkräfte dazu vorausgesetzt, das eigentliche Organ der Erkenntnis Gottes, und das Mittel um sich darüber zu verständigen: so ist die Erkenntnis Gottes ganz einfach eine Erfahrungswissenschaft, wie jede andere, obwohl von höherer Art und von besonderer Beschaffenheit, wegen der menschlichen Beschränktheit und Schwäche, im Vergleich mit einem solchen Gegenstande. Wie die Phantasie ein Auffassen oder Ergreifen des Gegenstandes ist, die Vernunft ein Verknüpfen und Unterscheiden: so ist das Verstehen ein Durchdringen desselben, wovon die höchste Stufe das klare Durchschauen ist. Wir verstehen eine Erscheinung, eine Anschauung, einen Gegenstand alsdann wenn wir den innern Sinn, den eigentümlichen Charakter, die eigentliche Bedeutung desselben gefunden haben; ebenso ist es auch, wenn dieser Gegenstand eine an uns gerichtete Mitteilung und Rede ist, ein uns zum Verstehen gegebenes Wort oder Gespräch; wenn wir die Absicht, die darin liegt, erkennen, wie es eigentlich gemeint ist und wo es hin will, so haben wir diese Eröffnung verstanden, gesetzt auch, daß im Ausdruck einige Nebenumstände übrig blieben, die uns nicht so deutlich wären, die wir, weil sie nicht wesentlich zum Ganzen gehören, unbeachtet zur Seite liegen lassen. Es giebt daher auch viele Stufen und Grade im Verstehen; sehr verschiedene und mannigfaltige Seiten und Arten desselben. Ein ganz leichtes Beispiel wird die Sache vielleicht anschaulicher machen. Setzen wir z. B. den Fall, es würde eine höchst seltene und merkwürdige, aber ganz unbekannte Pflanze aus einem fremden Weltteile herbeigebracht. Der Naturhistoriker beobachtet ihre Kennzeichen und urteilt darnach, daß sie unter diese bestimmte Klasse der höhern botanischen Hauptgattung gehört, und da eine solche Nebenart oder Ausnahme bildet; der Chemiker, wenn ihm dieselbe Pflanze dargeboten wird, vermutet wieder aus anderen Kennzeichen, daß sie aus den und den Grundstoffen bestehen möge; der Arzt hingegen, daß sie etwa in dem und dem Falle vielleicht als Heilmittel, ebenso oder noch besser als die bisher dazu gebräuchliche Pflanze, dienen würde. Wenn die letzteren beiden richtig geurteilt haben, wenn ihre Vermutung durch den Versuch und die

Erfahrung bestätigt wird; so haben sie alle drei die Pflanze verstanden, und den innern Charakter derselben, jeder von seiner Seite erkannt und begriffen. Wie langsam, stufenweise, allmählich geht das Verstehen bei einer fremden, alten, schweren Sprache von statten; bei dem Entziffern einer Schrift oder Inschrift, wo uns das Alphabet vielleicht nicht einmal ganz, sondern nur unvollständig bekannt und gegeben ist; bis dann doch mit einem Male durch irgend ein hinzugekommenes Licht, der wahre Sinn glücklich gefunden wird. Ein wunderbares Beispiel aus unserer Zeit kann die Sache erläutern und wohl als ein Beweis gelten, wie auch im Gange der Wissenschaft eine höhere Fügung waltet. Mehr als anderthalb Jahrtausende haben die alten Hieroglyphen unverstanden vor der fremden Nachwelt dagestanden, bis die neuesten Welterschütterungen sie durch einen glücklichen Zufall mit einem Male ans Licht gebracht haben. Man erinnert sich noch der anfangs so glänzend scheinenden Unternehmung gegen Ägypten, den kühnen Gedanken, dort unter den Pyramiden eine Anpflanzung europäischer Art und Geistesbildung zu gründen; wie ganz Europa darüber in Bewegung kam, die Unternehmung selbst scheiterte und bald auch wieder vergessen wurde, über andere noch wichtigere Begebenheiten und größere Umwälzungen. Das einzige, was davon übrig geblieben ist, wenn man so sagen darf, und allerdings eine neue und große Epoche in dem stillen Gebiet der Wissenschaft gemacht hat, ist die mitgebrachte Rolle Papier mit der dreifachen Inschrift. Ein Menschenalter hindurch bemüht man sich sie zu entziffern; anfangs sehr unvollkommen und mühsam, endlich zeigt sich ein glückliches Zusammentreffen, der Schlüssel ist gefunden, und wenngleich von ungefähr siebenhundert der geheimen Bilderzeichen, erst etwa einhundert enträtselt sind, so ist doch auch damit schon eine neue Welt eröffnet, in dem großen Gebiet der dunkeln Urgeschichte des Menschen. Und das zu einer Zeit, wo man eben angefangen hat zu lernen, auch aus dem Alphabet der Natur einige Buchstaben zusammenzufinden, und hie und da ein einzelnes Wort aus ihrer Hieroglyphen-Sprache zu entziffern; während neue Quellen auch im Gebiete des geschichtlichen Wissens, aus dem entferntesten Altertum des Menschengeschlechts von allen Seiten zuströmen, wodurch das Beste, was wir schon früher besaßen, nur bestätigt, und in erhöhtem Lichte klar gemacht wird, ob wir endlich nicht vielleicht auch die dunkle Hieroglyphe unserer eigenen Zeit, und des in ihr beginnenden furchtbaren Geisterkampfs möchten verstehen lernen.

Dieses ist der Gang und die höhere Fügung in dem Gange, und nur darauf wollte ich mit dieser Digression aufmerksam machen, so

langsam und allmählich sind die Fortschritte, der Anwachs und die Entwickelung des wahren menschlichen Wissens, welches auf der Erfahrung, der innern wie der äußern, der höhern wie der niedern, auf der Überlieferung, der Sprache und der Offenbarung beruht; während jenes falsche, und wie ich es vorhin nannte, unmenschliche und unbedingte Wissen, welches alles mit einem Male umfassen, und uns mit einem Male in Besitz des ganzen Alls der Erkenntnis setzen will, sich wie zwischen Sein und Nichtsein schwankend, sofort wieder in Dunst auflöst und uns nichts zurückläßt, als ein leeres Nichts von unbedingtem Nichtwissen. Übel wäre es mit der Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge bestellt, wenn dieselbe der Erfindung der menschlichen Vernunft überlassen bleiben, und gleichsam erst durch dieselbe hervorgebracht werden sollte. Es würde, wenn das ganze Denkgebäude sonst auch noch so gut zusammenstimmte und vollendet wäre, immer der Zweifel bleiben, ob denn das Alles, eben weil es ganz aus dem eignen Denken hervorgegangen ist, nicht etwa bloß unsre eignen Gedanken wären, und bloß in ihnen seine Wirklichkeit hätte: welcher Zweifel eben allem Idealismus zum Grunde liegt, und unter mannigfach verschiedenen Formen des Irrtums oft wiederkehrend, denselben immer von neuem wieder erzeugt und anders gestaltet; und ist also auch schon von dieser Seite hier keine lebendige Gewißheit und volle Wirklichkeit zu erreichen. Leicht zwar ist es, auf diesem Boden die Begriffe des Unendlichen, Unermeßlichen, Unbeschränkten und Unbedingten zu entwickeln, und ist an solchen Entwickelungen kein Mangel. Aber dieses sind nur lauter Negationen, durch welche wir gerade von dem, was uns am meisten Not thut, nichts erfahren. Ich wäre begierig zu sehen, wie man aus jenem metaphysischen Lieblingsbegriff des Absoluten irgend eine positive Eigenschaft Gottes, z. B. die Geduld oder Langmut herleiten wollte, und also den Beweis führen würde, daß dieser absolute Gott, oder wie man statt dessen meistens lieber sagt: Das Absolute, nicht umhin kann die Eigenschaft der Geduld zu besitzen, eine Eigenschaft, an welcher uns doch viel gelegen sein muß. Es wird überdem jener Charakter des Unbedingten in einer Weise auf Gott angewandt, welche durchaus falsch und irrig ist. Daß Gott in der Weise seines Daseins unbedingt ist, daß die erste Ursache nicht wieder von einer andern abhängig, und durch sie bedingt sein kann, versteht sich von selbst, und ist eigentlich eine bloße Tautologie. Aber auf das innere Wesen Gottes, und die wesentlichen Eigenschaften desselben in seinem Verhältnis zum Menschen und zur Schöpfung, läßt sich dieser Charakter des Unbedingten durchaus nicht anwenden.

Wehe allen Menschen, könnte man sagen, wehe allen erschaffenen Wesen, wenn Gott unbedingt wäre; wenn z. B. seine Gerechtigkeit, die doch die erste aller seiner Eigenschaften ist, unbedingt, wenn sie nicht durch die Milde, die Schonung, die Geduld, die Gnade mit einem Worte, vielfältig modifiziert, beschränkt und bedingt wäre. Vor einer solchen unbedingten Gerechtigkeit Gottes, wenn sie mit einem Male offenbar werden sollte, würde die ganze Welt vor Schrecken in Staub und Asche zerfallen. Aber dem ist nicht so: wir dürfen hoffen, wir sollen es glauben, man mag dreist hinzusetzen, wir können es wissen, daß seine Gerechtigkeit nicht unbedingt ist, sondern ganz überaus bedingt, durch seine Vaterlandsliebe, Nachsicht und Güte. Freilich darf auf der andern Seite nicht vergessen werden, daß auch seine Liebe und Gnade bedingt ist durch die Gerechtigkeit, was in einer gewissen, weichlichen Theologie der letztern Zeit fast verkannt zu werden schien, obwohl dieser Abweg einer allzu sentimentalen Beurteilung der göttlichen Dinge, jetzt auch schon als solcher erkannt, und mehrenteils wieder verlassen ist, welches auch hier außer unserm Umkreise liegt. Daß nun die Gerechtigkeit und die Gnade Gottes sich gegenseitig bedingen, darin liegt doch gewiß nichts Unverständliches oder in diesem Sinne Unbegreifliches: wie es allerdings mit dem nichtigen Phantom des Absoluten der Fall ist, wo die leere Phrase in der ewigen Wiederholung nur immer unverständlicher wird. Wieviel richtiger haben hier die großen Philosophen des Altertums, besonders die Pythagoräer unterschieden. Sie bezeichneten gerade das Grenzenlose, das Unbedingte als das Böse, und dies betrachteten sie als das charakteristische Merkmal desselben; das fest Bestimmte und Positive aber, welches zugleich der Grundkern des Persönlichen ist, galt ihnen als das Gute. Und allerdings ist auch die Persönlichkeit Gottes der Grundbegriff, das eigentliche, allgemeine Dogma aller Religionen, die den Einen, wahren Gott erkennen, der eigentliche Punkt, um welchen sich die ganze Untersuchung dreht; indem die Frage ist, ob die Philosophie diese nur bloß äußerlich, und dem Schein nach soll bestehen lassen — denn sie ausdrücklich und offenherzig zu verneinen, hat doch auch in Deutschland nur Einer den Mut gehabt; — dabei aber sie heimlich bei Seite schieben und innerlich untergraben, indem sie nur eine natürliche Gefühlstäuschung darin sehen kann; ob die Philosophie eben dadurch mit dem allgemeinen, tief gewurzelten Menschensinn in den schneidendsten Widerspruch treten, und einen ewigen Zwiespalt, eine unheilbare Trennung nicht bloß zwischem dem Wissen und dem Glauben, sondern auch zwischen dem Wissen und dem Leben begründen soll oder nicht?

Dieses aber ist die Leben zerstörende Wirkung des Rationalismus. — Wenden wir uns statt dessen von dem Absoluten der Vernunft, zu dem lebendigen, persönlichen Gott der Gläubigen unter allen Völkern und Zeiten. Ist die Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge nicht eine Erfindung der grübelnden Vernunft, sondern können wir davon eben nur soviel verstehen, als uns gegeben oder mitgeteilt wurde: dann gewinnt die Sache ein ganz anderes Ansehen. Hat Gott sich dem Menschengeschlechte mitgeteilt, hat er zu ihm gesprochen, sich ihm offenbaret; wie es die gemeinsame Überlieferung aller alten Völker, je älter sie sind, um so einstimmiger bestätiget: dann ist die Möglichkeit des Verstehens dieser göttlichen Mitteilung an sich schon zugleich mitgegeben, man mag dieses Verstehen als noch so menschlich beschränkt und überaus unvollkommen annehmen. Denken wir uns dasselbe, um es recht gering anzunehmen, etwa so, wie ein Kind von anderthalb Jahren seine Mutter versteht; vieles versteht es gar nicht, anderes falsch, oder es merkt nicht recht darauf, es antwortet vielleicht auch sehr ungeschickt, einiges hat es aber doch verstanden, dies bemerken wir deutlich. Es würde uns darin auch gar nicht irre machen, wenn irgend ein Theoretiker, Zweifel dagegen erheben, und uns beweisen wollte, wie es gar nicht möglich sei, daß dieses Kind seine Mutter verstanden haben könne, weil es dazu notwendig die Elemente der Sprachlehre vorher hätte gründlicher und methodisch erlernen müssen. Wir glauben aber doch, was wir sehen, wie unvollkommen auch jenes Verstehen wirklich sein, und wie ganz ähnlich jenem anderthalbjährigen Kinde das Verhältnis des Menschen zu Gott sein mag, mit den anderthalb Organen, die ihm zur Erkenntnis desselben gegeben sind; diesem so mannigfach beschränkten Geist, der wohl ein Funke ist des ewigen Lichts, aber doch nur Ein Funke, Ein Tropfen aus dem Ozean des Ganzen, und dann dieser halben Seele; halb aber können und müssen wir sie in dieser Beziehung nennen, weil sie zur einen Hälfte dem Irdischen zugewendet, und ganz noch mit der Sinnenwelt verschwistert ist, und nur mit der andern Hälfte für das Göttliche empfänglich und zu diesem hinauf gerichtet. Dieses kindliche, demütige Wissen nun will der stolzen Vernunft nicht genügen, und darum geht sie immer wieder jenem andern unbedingten Weg des falschen, eingebildeten und unmenschlichen Wissens nach. Im Grunde aber würden jene zwei Worte, welche der Mensch ungefähr von Gott eigentlich wissen kann, da Gott schon jedem Geschöpf sein rechtes Maß zuteilt, vollkommen genug sein, wenn der Mensch sie immer nur gut anwenden und treu bewahren möchte. Man könnte nun an jene erste Vor-

aussetzung gleich noch eine zweite Frage knüpfen, und in dieser fortfahren: Wenn Gott sich dem Menschengeschlecht mitgeteilt, zu ihm gesprochen, sich ihm offenbart hat, sollte er nicht auch eine Anstalt getroffen haben, um diese seine Offenbarung weiter fortzupflanzen, allgemeiner zu verbreiten, und sowohl sie selbst, als die Erklärung und das Verstehen derselben, rein zu bewahren? Diese Frage aber begnüge ich mich nur anzudeuten, und kann sie hier nicht weiter verfolgen; denn sie liegt nicht mehr innerhalb der vorgezeichneten Grenze der Philosophie, sondern tritt schon ganz auf den historischen Boden hinüber, und geht unmittelbar auf das Positive des Glaubens. — Wohl aber gehört jene erste allgemeine Frage, ob die Erkenntnis von Gott, die wir haben, und haben können, ein unbedingtes Vernunftwissen sei, oder ein bloßes Verstehen des Gegebenen, also eine Erfahrungswissenschaft, und auf der Offenbarung beruhend, ganz in dem Umkreis derselben, und bildet sogar ihre erste und wesentlichste Aufgabe; indem es recht eigentlich die Frage vom Sein oder Nichtsein, des wahren und menschlichen, oder des leeren und eingebildeten Wissens ist, welche hier zur Entscheidung gebracht werden muß. Darum ist auch selbst der genaue und richtige Sprachgebrauch in dieser Hauptangelegenheit der philosophischen Entscheidung von Wichtigkeit, und verdient es wohl bemerkt zu werden, und unsere Aufmerksamkeit zu erregen, wie nirgends in der heiligen Schrift, nirgends im ganzen Altertum, bei keinem der großen Philosophen und Lehrer der Vorzeit, von einer Vernunft Gottes die Rede ist, überall nur der Verstand, der allwissende Verstand ihm beigelegt wird, und wie diese Verwechselung nur allein unserer modernen Zeit und Epoche der absoluten Vernunftherrschaft, und der dadurch entstandnen neuen babylonischen Sprachverwirrung in der Wissenschaft vorbehalten war. Die einzige Ausnahme, die sich etwa im Altertume gegen die hier aufgestellte Bemerkung finden ließe, möchte sich wohl auf einen oder den andern Stoiker beschränken; da es aber bekannt ist, wie sehr diese in dem Kapitel von der Gottheit, der Vorwurf ihrer Lehre von der unabwendbaren Notwendigkeit, und einem blinden Faktum trifft: so dient diese scheinbare Ausnahme vielmehr nur zur Bestätigung der Regel, daß dieser falsche Sprachgebrauch immer aus der Quelle einer rationalistischen Denkart hervorgeht, oder auch selbst wieder solchem Irrtum zur Veranlassung dient, und dessen Quelle wird. Gott ist allerdings der Urheber der Vernunft; will man nun die göttliche Ordnung, die überdem nicht er selbst ist, eine göttliche Vernunft nennen, so kommt es freilich nicht auf die Ausdrücke, sondern auf den Sinn an, den man damit verbindet, und möchte dies insofern als

gleichgültig erscheinen. Immer aber würde ich lieber einen Sprachgebrauch und Ausdruck vermeiden, der zu großem Mißverstande Anlaß geben kann; umsomehr, da hier sehr genau unterschieden werden muß, zwischen der gesunden und wahren Vernunft, und derjenigen, die es nicht ist. Gott ist der Urheber der gesunden, d. h. der göttlichen Ordnung folgenden, gehorsamen Vernunft; der Urheber der andern, abtrünnigen Vernunft aber, ist vielmehr der Gott widerstrebende Geist der Verneinung, der einen so großen Teil der Schöpfung nach sich gerissen hat, und der nun, eben weil er seinen Mittelpunkt verloren hat, auch in sich selbst keinen findet, mit der unbeschreiblichsten Begierde und wütendsten Heftigkeit, in der verwilderten Sinnenwelt, und in der edelsten Zierde derselben, in der Seele des Menschen, dem eigentlichen Kleinode der Schöpfung, einen andern Mittelpunkt zu gewinnen, und diese an sich zu reißen sucht; und dieses ist eben der Ursprung der abtrünnigen Vernunft. Abtrünnig aber ist jede Vernunft, welche von ihrem Mittelpunkte in der liebenden Seele, welche selbst wieder ihren Mittelpunkt in Gott hat, abgetrennt wird, und eben damit den Liebesgehorsam, dieses heilige Seelenband der göttlichen Ordnung, von sich wirft. Inwiefern nun in der jetzt gährenden Vernunftmischung des Zeitgeistes, die gesunde, der göttlichen Ordnung willig folgende und dienende Vernunft, oder aber die abtrünnige, in sich selbst absolute Vernunft die Oberhand hat, und den größern Bestandteil des Ganzen bildet, das kann ich jedem, im Leben wie in der Wissenschaft Erfahrenen selbst zur Beurteilung überlassen.

Diese Philosophie, welche ich hier zu entwickeln unternommen habe, könnte den schon früher bezeichneten, und ausgeschiedenen Irrtümern des Materialismus und des Idealismus gegenüber, wenn einmal eine Bezeichnung dieser Art, wenigstens für den Gegensatz als nötig erachtet würde, wohl nicht anders als Spiritualismus genannt werden; da sie, von der Seele, als dem Anfang und dem Ersten ausgehend, den Geist aber dennoch als das Höchste aufstellt; und auch in der Lehre von Gott, dem Rationalismus darin ganz entgegenstehend, diesen als den lebendigen Geist, und persönlichen Gott, nicht aber als eine absolute Vernunft, oder bloße Vernunft-Ordnung auffaßt und aufstellt. Da aber diese Lehre kein solches Vernunft-System ist, wie die anderen, sondern eine innere Erfahrungswissenschaft der höhern Ordnung, so ist auch eine solche System-Bezeichnung nicht ganz passend und in jedem Fall überflüssig, und kann sie am besten mit diesem einfachen Namen, wie hier geschehen, bezeichnet und bloß Philosophie des Lebens genannt werden.

Es darf übrigens die Offenbarung, in welcher Gott sich den Menschen kund giebt, nicht auf das geschriebene Wort allein beschränkt werden. Auch die Natur ist ein auf beiden Seiten, nach außen und von innen, beschriebenes Buch, in welcher überall der Finger Gottes sichtbar ist. Es ist auch sie eine Art von heiliger Schrift, in sichtbarer Form und körperlicher Gestalt, gleichsam eine in lebendigen Bildern entfaltete Lobrede auf die Allmacht des Schöpfers. Nebst diesen beiden großen Zeugen von der Herrlichkeit Gottes, der Schrift und der Natur, enthält auch schon die Stimme des Gewissens eine innere Offenbarung des Gottes in uns und eine erste Hinweisung auf jene anderen beiden, größeren und allgemeineren Quellen der offenbarten Wahrheiten, und auch die Weltgeschichte stellt nächstdem noch eine vielfache Anwendung und weitere Entwickelung derselben Offenbarung in der Wirklichkeit vor Auge, durch den überall durchschimmernden Faden einern höhern göttlichen Fügung; wie dann auch in der besondern Geschichte der verschiedenen Zeiten und Völker, ja selbst im Leben des Einzelnen diese darin waltende und den Menschen liebevoll führende Hand der Vorsehung überall sichtbar ist.

Vierfach also ist die Offenbarung, aus welcher die Erkenntnis Gottes geschöpft, Sein Willen erlernt, und Sein Wirken verstanden werden kann; im Gewissen, in der Natur, in der Schrift, und in der Weltgeschichte. Die letztere Offenbarung ist oft auch von jener ernsten furchtbaren Art, worauf man wohl im Großen anwenden könnte, wie es heißt: Wer nicht hören will, der muß fühlen. Wenn ein gewaltiges Gebäude des Glücks, welches aber seinen falschen Glanz und schnellen Anwachs, mehr nur einer bösen Kraft verdankt, als daß es auf dem Grunde und Boden der Wahrheit und göttlichen Ordnung gegründet gewesen wäre, plötzlich wie von dem unsichtbaren Hauch einer höhern Macht getroffen, zusammensinkt, so erkennt das öffentliche Gefühl wohl darin die Hand, die jeder welthistorischen Verwegenheit, jedem Übermaß von falscher Sicherheit ihr Ziel setzt, ihre letzte Frist bestimmt, und der ehemalige Begriff, die für die Menschen der jetzigen Zeit schon veraltete Sage von den großen göttlichen Strafgerichten, tritt mit erneuerter Bedeutung ein in das wirkliche Leben. Nur daß auch hier die erhabene Lehre schnell wieder vergessen wird, und alles von neuem zurückkehrt in die gewohnte Ruhe der falschen Sicherheit, den ältesten Erbfehler des Menschengeschlechts. Die heilige Schrift, wie sie uns überliefert ist, und vor jetzt etwa dreiunddreißig Jahrhunderten zuerst begonnen und begründet ward, schließt eine ältere heilige Überlieferung in den vorangegangenen vierundzwanzig Jahrhunderten, eine mannig-

fache Erleuchtung des Menschengeschlechts, und demselben zu teil gewordene ursprüngliche Offenbarung nicht aus; vielmehr enthält sie eine sehr ausdrückliche Hinweisung darauf, daß eine solche, dem ersten Menschen zu teil geworden, so wie auch demjenigen, welcher der zweite Stammvater des Menschengeschlechts, nach der Zerstörung der gigantischen Urwelt gewesen ist. Weil aber diese aus der Quelle geschöpfte Erleuchtung, und höhere Erkenntnis, sich nach allen Seiten nur in freien Strömen über die nachfolgenden Generationen, und aus jenem ersten Stamm erwachsenen Völker ergoß: so wurde die heilige alte Überlieferung bald verfälscht, und mit Dichtungen und Fabeln überdeckt, wo neben einer Fülle von merkwürdigen Spuren, und herrlichen Zügen der göttlichen Wahrheit, oft auch unsittliche Mysterien und bakchantische Gebräuche genugsam beigemischt sind, und die Arbeit in dem Übermaß von reizenden Bildern, wie in einem zweiten Chaos von widersprechenden Symbolen zuletzt ganz untergeht. Daraus entstand nun jene bablyonische Sprach- und Sagen- und Bilder-Verwirrung, die wir überall bei den alten uud auch schon bei den ältesten Völkern, als allgemeine Thatsache vorfinden. Bei dem großen Werke der Wiederherstellung und Reinigung der wahren Erkenntnis Gottes, welche man sonach vielmehr als eine zweite Offenbarung, oder als eine zweite Stufe derselben betrachten muß, war also eine strenge Ausschließung jener heidnischen Dichtungen und aller damit verwebten Unsittlichkeit das erste und wesentlichste Erfordernis. Allein in dem als Einleitung des Ganzen vorangestellten Evangelium der Schöpfung, wird jene ältere Offenbarung des ersten Menschen und des zweiten Stammvaters ausdrücklich zum Grunde gelegt; und zugleich ist der Schlüssel der ältesten Geschichte und Offenbarung der Urwelt, ja überhaupt die wahre Genesis der Welt, so wie aller Weltgeschichte und Weltwissenschaft darin niedergelegt. Diesen zwiefachen Gesichtspunkt der ausdrücklichen Anerkennung einer ursprünglichen Offenbarung und göttlichen Erleuchtung der ersten Stammväter, von der das älteste, und reinere Heidentum noch so viele Spuren enthält, auf der einen Seite; auf der andern aber die strenge Verwerfung des entarteten, bösartig gewordenen Heidentums, mit allem seinen Fabelwerk und falschen gottlosen Mysterien, in dem Anfangsteile unserer heiligen Schrift, muß man wohl festhalten, was noch immer nicht hinreichend geschieht; sonst entstehen daraus verwirrende Zweifel, schiefe Ansichten, wodurch endlich das einfache Verständnis der ganzen Offenbarung, ja selbst der richtige Begriff derselben gefährdet sein würde.

Wenn nun neben der philosophischen, überhaupt auch alle höhere

Erkenntnis, eine innere Erfahrungswissenschaft ist; denn das formelle Wissen der Mathematik, ist nicht sowohl ein positives Wissen, nämlich die Erkenntnis eines Wirklichen, als ein vortreffliches, und mannigfach anwendbares Werkzeug und Hülfsmittel für alles andere Wissen: so kann man jedes der vier Hauptvermögen, welche ich früher die vier Enden oder Hauptäste des Bewußtseins genannt habe, auch als einen besondern Sinn für ein bestimmtes Gebiet der Wahrheit und des Wissens betrachten. Denn alle Erfahrung und alles Wissen der Erfahrung, beruht auf einem Sinn der Erkenntnis, als Organ der unmittelbaren Wahrnehmung. Die Vernunft, welche sich auch schon im Gewissen, als ein unmittelbares Gefühl, als ein innerer Sinn für Recht und Unrecht kund giebt, wird als das Vermögen der Gedankenentwickelung und Gedankenmitteilung der Gemeinsinn genannt; es ist das durch die Sprache und das Sprachvermögen bedingte Band des Zusammenhanges unter den Menschen und ihren Gedanken, und könnte auch der Menschensinn genannt werden, und bildet in dieser Beziehung die Grundlage und erste Stufe aller übrigen höheren Erkenntnissinne und unmittelbaren Organe desselben. Die Phantasie, selbst nur ein Abdruck des Lebens, und der lebendigen Kraft in der Natur, ist das innere Naturgefühl, der Natursinn, der auch der Naturwissenschaft erst ihre rechte Bedeutung, und den lebendigen wahren Sinn verleiht und sichert; wie späterhin deutlicher entwickelt werden soll. Der Verstand, da das volle Verständnis eines jeden Gegenstandes nur aus dem Ganzen, dem Sinn und Geist des Ganzen hervorgeht, ist der Sinn für den in der Sinnenwelt sich offenbarenden Geist, es mag dieses nun ein menschlicher, natürlicher, oder selbst der höchste göttliche Geist sein. Der Verstand ist das Erkenntnis-Organ, der Sinn, für den Geist der Offenbarung, und die Offenbarung des Geistes: insofern also auch schon ein wesentlich mitwirkendes Organ der Gottes-Erkenntnis. Für den eigentlichen Gottes-Sinn im Menschen, würde ich aber doch nicht sowohl den die Offenbarung und den Geist auffassenden Verstand, als den Willen halten, insofern hier durch die eigne Erfahrung Gott unmittelbar erkannt wird; was ich in der Folge suchen werde, an seiner Stelle vollständig zu entwickeln.

Wenn wir nun jene vierfache Offenbarung Gottes, im Gewissen und in der Natur, in der heiligen Schrift und in der Weltgeschichte, als eben so viele lebendige Quellen oder fruchtbringende Ströme der höhern Wahrheit betrachten dürfen; so setzen sie doch alle einen guten Boden voraus, der das Wasser des Lebens und den guten Samen der göttlichen Erkenntnis in sich aufnimmt; indem alle Offenbarung

dem Menschen nichts helfen würde, ohne das Organ der Empfänglichkeit für das Gute, um das von oben göttlich Gegebene in sich aufzunehmen. Die für das Gute und Göttliche, von außen wie von innen, und von allen Seiten empfängliche Seele ist dieses Organ, welches die Offenbarung in sich aufnimmt und dieses ist, nebst dem früher erwähnten Gebilde der Sprache als der äußern Form für das menschliche Wissen, ihr Anteil an der Wissenschaft, nämlich an dem innern Wissen; ja selbst bei dem Verstande, als dem Sinn für den Geist der Offenbarung nnd bei dem Verstehen derselben ist sie mitwirkend, da nichts Göttliches bloß mit dem Begriff und aus demselben allein verstanden werden kann, sondern allemal das Gefühl desselben schon vorangegangen sein muß, oder mit erfordert wird zu dem vollständigen Verstehen. Also als das Gefühlsvermögen des Göttlichen ist die Seele, die um das Göttliche mitwissende, oder im Mitwissen desselben mitwirkende; und diese die göttliche Wahrheit suchende und liebende Seele ist eben, wenn sich dieses Suchen und diese Liebe im Denken entfaltet und in Worten kund giebt, die Philosophie, nicht die tote Sophistik der Schule, sondern die selbst lebendige Philosophie des Lebens. Diese um das göttliche mitwissende, das göttliche Wort ganz in sich aufnehmende, und treu bewahrende Seele ist nun der gemeinsame Mittelpunkt, der jene vier Quellen des Lebens oder Ströme der Wahrheit in sich aufnimmt und in freier Betrachtung vereinigt. Daher ist auch die natürliche und älteste Form der Philosophie, die eines Gesprächs, welches eine einfache Erzählung oder die eingeflochtene Erklärung eines höhern Ausspruchs nicht ausschließt; und man könnte die Philosophie selbst, ihrer Form nach, erklären, als ein Seelengespräch der freien Betrachtung über die göttlichen Dinge. Diese Form hatte sie auch bei den ältesten und edelsten Philosophen des Altertums, dem Pythagoras und Plato; zuerst wirklich im Leben wie bei jenem und dem Sokrates, und in der schriftlichen Darstellung vollendet beim Plato. Nur an die Edelsten und Besten von verschiedenen Ständen, von jugendlichem und von reiferem Alter, von einem und von dem andern Geschlecht haben diese ersten Männer des Altertums ihre Philosophie mitgeteilt, so wie sie es der Natur, und auch der Würde der Sache am meisten angemessen fanden. Zuvörderst hat der Erstgenannte diesen Weg gegründet, im Ganzen haben aber auch Sokrates und Plato denselben befolgt, und ihre Philosophie mehrenteils nur einem auserwählten Kreise mitgeteilt, fast wie unter dem Siegel der Freundschaft, oder doch in einem nähern und mehr vertraulichen Verhältnis des lebendigen Umgangs, außer wo sie etwa im Kampfe gegen die

Sophisten zu diesem Behuf die Waffen und die Weise derselben einigermaßen mit annehmen mußten, was Plato vielleicht etwas zu oft, oder hier und da allzusehr gethan hat. Die Sophisten haben alsdann ihre falsche Wissenschaft auf eine eben so falsche Weise unter das Volk gebracht, und als eine gemeine Parteisache auf öffentlichem Markte verhandelt und durchgestritten, wo bei einer solchen Behandlung selbst die wahre Wissenschaft unfehlbar zu Grunde gehen würde; was auch in jedem Sinne verderblich war. Endlich hat Aristoteles alles frühere philosophische Wissen, als den gesamten, vielfach durchdachten und neu geordneten Gedanken- und Erkenntnis-Vorrat seines ganzen Zeitalters in die Lehrbücher eingeschlossen und auf die Schule gegründet. So wenig man nun dem Meister des menschlichen Scharfsinns einen Vorwurf daraus machen kann, weil damals auch alles wahre geistige Leben, zugleich mit dem öffentlichen unter den Griechen, durch die demokratische Verwirrung und die macedonische Waffenherrschaft, ohnehin schon längst untergegangen war: so bleibt es an sich doch immer bedauernswert, wenn die Wissenschaft, und besonders die Philosophie, welche zwischen dem führenden Geiste der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts und der äußern bürgerlichen Rechts- und materiellen Staatsgewalt in der Mitte stehend, die eigentlich belebende Weltseele in der Entwickelung der Zeiten und des Menschengeschlechts sein sollte, dieser großen Sphäre eines allgemeinen Wirkens und dem Leben selbst entzogen wird, um in dem engen Raum der Schule gebannt und eingeschlossen zu bleiben.

Schelling.

Sein Leben und sein philosophischer Entwickelungsgang.

Mit Schelling tritt die Philosophie in eine durchaus neue und bedeutungsvolle Phase. Zwar bewegen sich seine ersten Schriften noch innerhalb des Fichteschen Gedankenkreises. Aber sehr bald schlägt der originell geartete Denker eigene Wege ein, auf denen er zu überraschend neuen Resultaten gelangt. Durch Immanuel Kant hatte die philosophische Forschung eine bestimmte Richtung erhalten: sie war entweder Erkenntnistheorie oder Ethik, oder es wurden, wie bei Fichte, beide Seiten kultiviert. Erst Schelling lenkte den Blick auf ein für die Philosophie bis dahin noch wenig erobertes Terrain: auf die Natur, deren innerstes Wesen und Leben zu erforschen er für seine wesentlichste Aufgabe hielt. So wurde er der Schöpfer der neuern Naturphilosophie.

Es ist nicht leicht, eine Darstellung der Schelling'schen Spekulation als eines abgeschlossenen Ganzen zu geben, da dieselbe eine Reihe von Wandlungen durchmacht, welche im Grunde nichts anderes als die einzelnen Stadien der innern Entwickelungsgeschichte dieses Denkers sind. In dieser Hinsicht verhält es sich mit Schelling in ähnlicher Weise wie mit Plato, bei dem es auch sehr schwer, wenn nicht unmöglich ist, eine abgeschlossene Darstellung seiner Weltanschauung zu geben, wenn man nicht die verschiedenen Wandlungen berücksichtigt, die er innerlich erlebt hat und welche in dem Inhalt der den verschiedenen Lebensaltern angehörenden Dialogen desselben zum Ausdruck kommen. Aber wie bei diesem griechischen Denker, mit welchem Schelling überhaupt, insbesondere aber in Bezug auf das dichterische Element in seiner Weltauffassung manche Ähnlichkeit besitzt, wird man auch bei dem letztern einige bestimmte Hauptperioden seines Entwickelungsganges zu unterscheiden und hiernach den Inhalt seiner immer neue Formen annehmenden Spekulation anzuordnen haben. Da indes die verschiedenen Perioden seiner Philosophie mehr oder weniger doch als

der Ausdruck der mannigfaltigen Verwandlungen seines innern Lebens anzusehen sind, werden wir gut thun, eine Darstellung seines Ideenganges mit einer Darstellung seines Lebens zu kombinieren.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling stammt aus Schwaben und wurde als Sohn eines Geistlichen am 27. Januar 1775 in dem Städtchen Leonberg geboren. Bei einer ungemeinen Begabung und einer gewissen Frühreife des Geistes bezog er, nachdem er seine Vorbildung auf der lateinischen Schule zu Nürtingen und später zu Bebenhausen erhalten hatte, schon im Jahre 1790, also kaum fünfzehn Jahre alt das theologische Stift zu Tübingen. Hier hatte er, was für die württembergischen Theologen vorgeschrieben war, einen zweijährigen philosophischen Kursus durchzumachen. Hier war es besonders Hegel und der früh verstorbene Hölderlin, mit denen der junge Theologe einen lange andauernden Freundschaftsbund schloß. Kaum 17 Jahre alt (1792) promovierte Schelling auf Grund einer philosophischen Untersuchung über die Bedeutung des Sündenfalls („Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum") und ein Jahr später (1793) ließ er in der vom Kantianer Paulus herausgegebenen Zeitschrift „Memorabilien" eine Abhandlung unter dem Titel erscheinen: „Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt", welche im Großen und Ganzen auf dem damals herrschenden rationalistischen Standpunkt steht.

Doch interessieren uns hier vielmehr die philosophischen Studien, die Schelling zu Tübingen betrieb. Es waren außer Platon und Spinoza wesentlich die Kantischen Werke, denen er seine fortgesetzte Aufmerksamkeit widmete. Dann aber fesselte ihn ganz besonders die eben erst erschienene „Wissenschaftslehre" Fichtes. Als die Frucht der Anregung, die Schelling von der Fichteschen Wissenschaftslehre erhielt, sind beide philosophischen Erstlingsarbeiten anzusehen, mit denen er als philosophischer Schriftsteller auftrat und welche sich ganz auf dem Boden der „Wissenschaftslehre" bewegen: „*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*" (1795) und „*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*" (1795). In Betreff der ersten Arbeit gesteht Schelling in der Vorrede, daß er zu derselben wesentlich durch die Beobachtung gedrängt worden sei, daß Kant ein oberstes, einheitliches Prinzip für alle Wissenschaften mangele; dieses jedoch sei durch die „Wissenschaftslehre" gefunden und ein für allemal festgestellt. Schelling sandte die kleine Schrift an Fichte nach Jena, mit einer Dedikation, aus welcher die außerordentliche Verehrung sprach, die der junge schwäbische Magister gegen den Verfasser der „Wissenschafts-

lehre“ empfand. Fichte äußerte sich über diese sowohl als über die zweite der genannten Arbeiten, (die er in einem Briefe an Reinhold vom 2. Juli 1795 einen „Kommentar“ zur „Wissenschaftslehre“ nennt) sehr günstig, obgleich schon in der letztern, wie aus einem Briefe Schellings an Hegel (vom 4. Februar 1795) hervorgeht eine Art Umdeutung des Grundprinzips der Wissenschaftslehre versucht wird, welche wesentlich auf den Einfluß Spinozas zurückzuführen ist. Vierzehn Jahre später, nachdem Schelling längst ganz andere Bahnen eingeschlagen hatte, äußerte er sich (in der Vorrede zur Sammlung seiner philosophischen Schriften 1809) über die Schrift vom Ich: „Sie zeigt den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung und vielleicht in einem Sinne, den er später verlor. Wenigstens ist das Ich noch überall als absolutes oder als Identität des Subjektiven und Objektiven, nicht als subjektives genommen.“

Mit diesen beiden Arbeiten hatte sich der zwanzigjährige Student der Theologie, der soeben in sein drittes Studienjahr getreten war, als philosophischer Schriftsteller und zwar mit solchem Erfolg eingeführt, daß der Herausgeber des „Philosophischen Journals“, Prof. Niethammer in Jena, ihn um seine Mitarbeiterschaft für seine Zeitschrift warb. Das ließ sich Schelling nicht zweimal sagen und noch im Jahre 1795 sandte er ihm eine Abhandlung ein, die er „Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“ nannte. Diese zehn Briefe, die stilistisch sich dem Besten anreihen, was die Form des philosophischen Briefwechsels gezeitigt hat, enthalten nach Schellings späterem Geständnis „eine lebhafte Polemik gegen den damals fast allgemein geltenden und vielfach gemißbrauchten sogen. moralischen Beweis von der Existenz Gottes aus dem Gesichtspunkt des damals nicht weniger herrschenden Gegensatzes von Subjekt und Objekt.“ Und wenn Schelling selbst dann weiter gesteht, daß manche Bemerkungen in dem Briefe hindeuten „auf die deutlichen Keime späterer und mehr positiver Ansichten über das Verschwinden aller Gegensätze widerstreitender Prinzipien im Absoluten“; so können eben nur Stellen gemeint sein, wie etwa die im achten Brief: „Das Höchste, wozu sich unsere Ideeen erheben können, ist offenbar ein Wesen, das schlechthin selbstgenügsam nur seines eigenen Seins genießt, ein Wesen, in welchem alle Passivität aufhört, das gegen nichts, selbst gegen Gesetze nicht, sich leidend verhält, das absolut frei nur seinem Sein gemäß handelt und dessen einziges Gesetz sein eignes Wesen ist. Cartesius und Spinoza — eure Namen kann man bis jetzt beinahe allein nennen, wenn man von dieser

Idee spricht! Nur wenige verstanden euch, noch weniger wollten Euch verstehen."

Eine Art Fortsetzung dieser Briefe bildet eine im Jahre 1796 ebenfalls in Niethammers Journal erschienene Abhandlung: „Neue Deduktion des Naturrechts." Es ist historisch erwiesen, daß diese Arbeit vor Fichtes Naturrecht erschienen ist: um so mehr wird man die Übereinstimmung in dem Ideeengang in der Gleichheit des Ausgangspunktes und der Grundprinzipien bewundern. Diese Schellingsche Arbeit über Naturrecht, welche im Grunde Fragment geblieben ist, ist um so interessanter, je weniger unser Philosoph später dazu kam, diesen Zweig zu kultivieren und je mehr er in späteren Jahren bestrebt war, gerade in der Grundlegung des Rechts Prinzipien geltend zu machen, welche denen diametral entgegengesetzt sind, welche dieser Abhandlung zu Grunde liegen. „Sei! im höchsten Sinne des Wortes; höre auf, selbst Erscheinung zu sein; strebe ein Wesen an sich zu werden! — Dies ist die höchste Forderung aller praktischen Philosophie." Dieser an die Spitze gestellte Satz charakterisiert den strengen Idealismus seines damaligen Standpunkts. Und auch dies dürfte bezeichnend sein für den Radikalismus des jungen Forschers, daß er vielfach das Recht des Individuums in einen Gegensatz stellt zum allgemeinen Willen. Aber Schelling bezeichnet es als die Aufgabe der staatsrechtlichen Praxis diesen Gegensatz aufzuheben und die freie Individualität der moralischen Autonomie mit der heteronomischen äußern Notwendigkeit des Rechts in Übereinstimmung zu bringen. Dieses Ziel der politischen Entwickelung deutet auch der Schlußparagraph an: „Die physische Macht des Individuums mit der moralischen des Rechts identisch zu machen, indem auf der Seite des Rechts immer auch die physische Gewalt ist."

Endlich ist noch eine Reihe von Beiträgen Schellings für das Niethammersche Journal zu erwähnen, in welchen er zum Teil polemisierend gegen gewisse verflachende Ausläufer des Kantischen Kritizismus (wie gegen Heydenreich, Beck und Tittmann), aber auch gegen manche andere noch dem vorkantischen Standpunkte angehörenden Richtungen auftrat, im Übrigen aber eine Darstellung des wahren Geistes des kritischen Idealismus giebt. Diese acht kleineren Beiträge, welche unter dem Titel: „Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Litteratur" erschienen, hat Schelling allerdings vielfach modifiziert in Bd. I seiner „Gesammelten Schriften" (1809) aufgenommen.

Alle diese Arbeiten hatte er veröffentlicht, als an den 22jährigen

Magister die Frage immer dringender herantrat, ob er der Theologie treu bleiben, oder sich ganz der Philosophie widmen solle. Doch ließ Schelling die Entscheidung insofern noch in suspenso, als sich ihm in dem Augenblick, wo er das Tübinger Stift verließ, eine sehr günstige Erzieherstelle darbot, die ihm Gelegenheit gab, die engere schwäbische Heimat zu verlassen. Er begleitete zwei junge Barone von Riedesel behufs Leitung ihrer Studien nach Leipzig. Gegen Ende April 1796 war er in Leipzig angekommen. Die Reise war über Jena gegangen, wo er natürlich nicht unterließ, sich Fichte, Schiller, Schütz, Paulus und anderen Berühmtheiten vorzustellen. Schellings Aufenthalt in Leipzig wird wissenschaftlich durch jene zwei Schriften charakterisirt, mit denen er in seine zweite schriftstellerische Periode, d. h. in das Gebiet der Naturphilosophie eintrat: „Ideeen zu einer Philosophie der Natur" (1797) und „Von der Weltseele" (1798).

In einer Einleitung zu den „Ideeen" sucht Schelling seinen Standpunkt näher zu präzisieren. „Die reine theoretische Philosophie beschäftigt sich bloß mit der Untersuchung über die Realität unseres Wissens überhaupt; der angewandten aber, unter dem Namen einer Philosophie der Natur, kommt es zu, ein bestimmtes System unseres Wissens (d. h. das System der gesamten Erfahrung) aus Prinzipien abzuleiten. Was für die theoretische Philosophie die Physik ist, ist für die praktische die Geschichte, und so entwickeln sich aus diesen beiden Hauptteilen der Philosophie die beiden Hauptzweige unseres empirischen Wissens. Mit einer Bearbeitung der Philosophie der Natur und der Philosophie des Menschen hoffe ich daher die gesamte angewandte Philosophie zu umfassen. Durch jene soll die Naturlehre, durch diese die Geschichte eine wissenschaftliche Grundlage erhalten."

Die „Ideeen zu einer Philosophie der Natur" zerfallen in zwei Teile, von denen der erste folgende Abschnitte enthält: 1. Vom Verbrennen der Körper; 2. Vom Licht; 3. Von der Luft und den verschiedenen Luftarten; 4. Von der Elektrizität; 5. Vom Magnet; 6. Allgemeine Betrachtung als Resultat aus dem Vorigen. Der zweite handelt: 1. Von Attraktion und Repulsion überhaupt des allgemeinen Natursystems; 2. Vom Scheingebrauch beider Prinzipien; 3. Einige Bemerkungen über die mechanische Physik des Herrn Lesage; 4. Erster Ursprung des Begriffs Materie aus der Natur und Anschauung des menschlichen Geistes; 5. Erste Grundsätze der Dynamik; 6. Von den zufälligen Bestimmungen der Materie; 7. Philosophie der Chemie;

8. Anwendung derselben auf einzelne Gegenstände; 9. Versuch über die ersten Grundsätze der Chemie.

Als eine Art Ergänzung oder vielmehr Erweiterung und Abschließung der „Ideeen" ist die Schrift über die „Weltseele" anzusehen. Hier wie dort schlägt Schelling den Weg der Induktion ein, und ein großer Teil der Erörterungen ist den kritischen Beurteilungen der bisherigen Behandlungsweise der Naturlehre gewidmet, wobei der Verfasser sehr oft in ganz spezielle naturwissenschaftliche Fragen eingeht. „Die Unvollständigkeit unserer Kenntnis der ersten Ursachen (wie der Elektrizität), sagt er in der Einleitung zur „Weltseele", die atomistischen Begriffe, welche mir hier und da im Wege waren (z. B. in der Lehre von der Wärme), endlich die Dürftigkeit herrschender Vorstellungsarten über manche Gegenstände der Physik (z. B. die meteorologischen Erscheinungen) hat mich zu manchen speziellen Erörterungen bald genötigt, bald verleitet."

Die in der Schrift von der „Weltseele" durchgeführte Grundidee ist die, daß es ein die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpfendes Prinzip gebe. Die Durchführung und der Nachweis dieses Prinzips bilden den Inhalt der Schrift, welche in zwei Teile zerfällt, von denen der erste „*Über die erste Kraft in der Natur*" handelt, und der zweite eine Erörterung „*Über den Ursprung des allgemeinen Organismus*" enthält. Trotz ihrer spekulativen Form hat gerade diese Arbeit auf naturwissenschaftliche Kreise ungemein anregend gewirkt. Selbst ein so strenger Beurteiler der Schellingschen Naturphilosophie, wie Karl Rosenkranz, meint, daß diese beiden genannten Schriften ähnlich zu ihrer Zeit gewirkt hätten, wie einst im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert die Problemata des Aristoteles, indem sie der exakten Forschung Aufgaben zur Lösung stellten.

Das Aufsehen, das diese von einem kühnen und mächtigen spekulativen Geiste zeugenden Schriften machten, war außerordentlich. Unter denjenigen, die sich für den jungen und genialen Württemberger am meisten interessierten, gehörte auch Göthe und seiner Initiative ist es wesentlich zuzuschreiben, daß Schelling alsbald nach Jena berufen wurde, wo er neben Fichte über philosophische Wissenschaften lesen sollte.

Im Oktober 1798 traf Schelling in Jena ein. Der Eindruck, den er hier wie in Weimar machte, war ein sehr günstiger. Gries, mit dem er im Mai desselben Jahres in Dresden zusammentraf (in seiner Begleitung lernte Schelling auch seine spätere Frau Karoline Schlegel, sowie deren Tochter aus erster Ehe, Auguste Böhmer kennen),

entwirft folgendes Bild von ihm: „Schelling ist einer von den wenigen Menschen, deren persönlicher Umgang den vorteilhaften Eindruck ihrer Schriften noch erhöht. Er stand eben im 24. Jahre, sein Äußeres ist, ohne schön zu sein, kraftvoll und energisch wie sein Geist. Die Großheit seiner Ideeen entzückte mich oft; ich fühlte mich selbst durch ihn erhoben; in unseren politischen Ideeen trafen wir nicht zusammen. Der Schwung seines Geistes ist höchst poetisch, wenn er gleich nicht das ist, was man einen Dichter nennt." Das Leben, welches Schelling nunmehr in Jena führte, war ein sehr geselliges und anregendes. Der junge Freiherr von Hardenberg (Novalis) kam oft von Freiberg herüber und schloß sich sehr bald als kongeniale Natur unserm Philosophen an. Im Schlegelschen Kreise fand er seine wahre Seelenheimat, insbesondere fesselte ihn Karoline Schlegel, eine nach dem Zeugnis aller Zeitgenossen höchst bedeutende geistreiche Frau. Nicht minder zog ihn ihre Tochter Auguste Böhmer an, ein Mädchen von 16 Jahren, nicht gerade schön, aber anmutig und lebhaft, geistvoll und durchaus originell. Im Sommer 1799 kam auch Ludwig Tieck herüber, der litterarische Vermittler und vielgewandte Geschäftsträger dieses ganzen romantischen Kreises. Auch Göthe, so oft er von Weimar herüberkam, verkehrte viel mit Schelling und Schlegel, während Schillers Abneigung gegen die Schlegels auch auf seinen Verkehr mit Schelling nicht ohne Einfluß war.

Sehr günstig war der erste Eindruck, den Schelling als akademischer Lehrer auf seine Zuhörer machte. Einer dieser schildert seine Erscheinung auf dem Katheder in folgender Weise: „Er hatte in der Art, wie er erschien, etwas sehr Bestimmtes, ja Trotziges, breite Backenknochen, die Schläfe traten stark auseinander, die Stirne war hoch, das Gesicht energisch zusammengefaßt, die Nase etwas aufwärts geworfen, in den großen klaren Augen lag eine geistig gebietende Macht. Als er zu sprechen anfing, schien er nur wenige Augenblicke befangen. Der Gegenstand seiner Rede war derjenige, der damals seine ganze Seele erfüllte. Er sprach von der Idee einer Naturphilosophie, von der Notwendigkeit, die Natur aus ihrer Einheit zu erfassen, von dem Licht, welches sich über alle Gegenstände werfen würde, wenn man sie aus dem Standpunkt der Einheit, der Vernunft zu betrachten wagte". Derjenige, der dieses schrieb, war niemand anders als Heinrich Steffens, der ehemalige Schüler unseres Philosophen.

Nach der Sitte der damaligen Zeit arbeitete Schelling sich einen Leitfaden für seine philosophischen Vorlesungen aus, den er 1799 unter dem Titel „Erster Entwurf eines Systems der Natur-

philophie" herausgab. Die Schrift ist ihrem Inhalte nach eine Weiterführung des Buches „über die Weltseele". Dagegen ist sie in der Form von letzterem sehr abweichend. Haben Schellings Schriften dieser Periode überhaupt einen gewissen Mangel an strenger Systematik, so tritt dieser in der letztgenannten Arbeit noch mehr hervor. Dagegen möchten wir sie insofern schon als einen Übergang zu den Schriften der nächsten Periode ansehen, als in ihr die reine abstrakte Deduktion als Vorläuferin der später bei ihm so beliebten Konstruktionsmanier das induktive Verfahren bei weitem überwiegt.

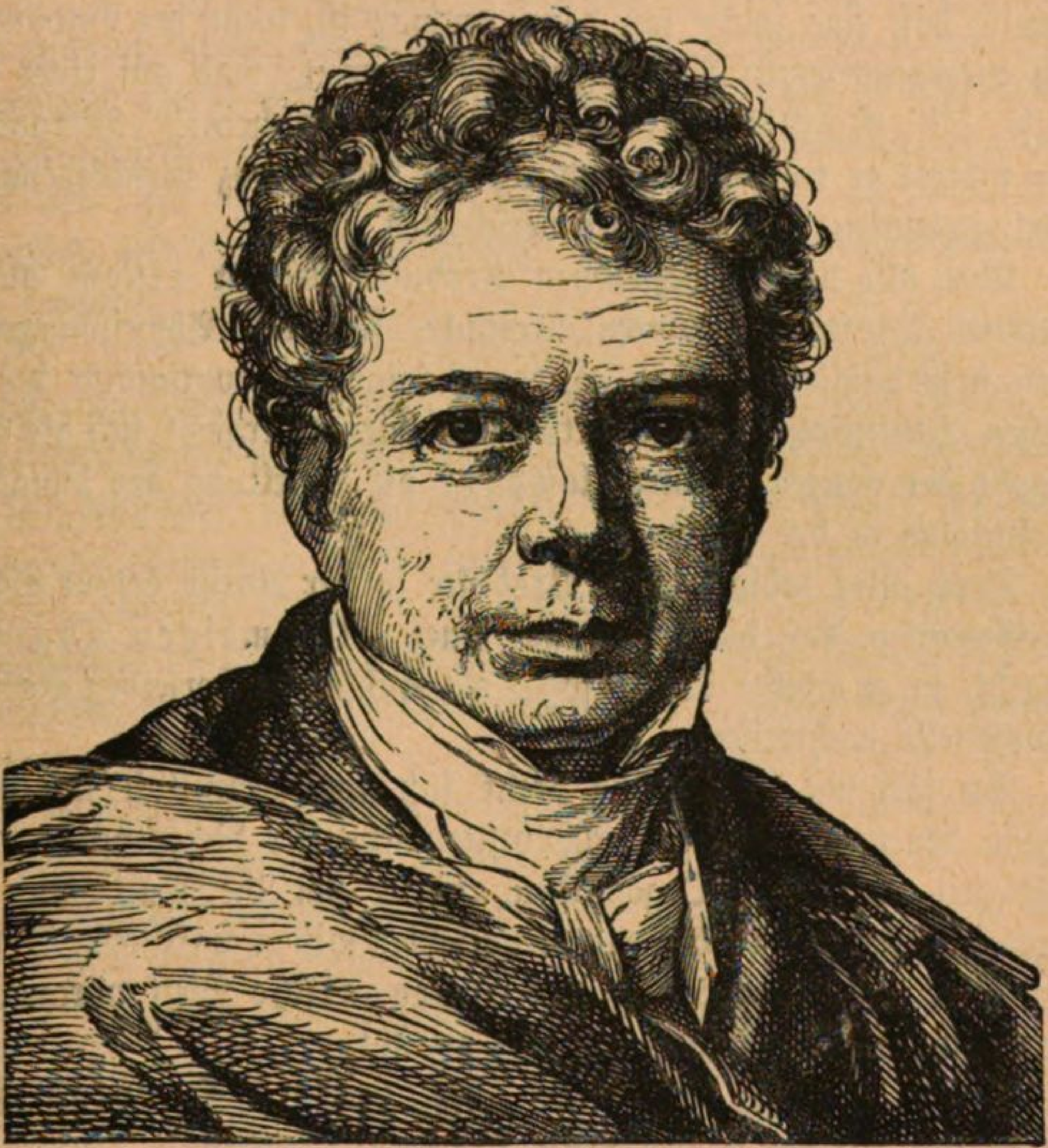
Der Inhalt des ersten Entwurfs zerfällt in drei Hauptabschnitte, von denen der erste eine Erörterung darüber anstellt, daß die Natur in ihren ursprünglichen Produkten organisch ist. Der Weg, den Schelling hierbei einschlägt, ist folgender: „Über die Natur philosophieren, sagt er, heißt soviel, wie die Natur schaffen. Folglich muß erst der Punkt gefunden werden, von dem aus die Natur ins werden gesetzt werden kann. Damit aus einer unendlichen (insofern idealen) produktiven Thätigkeit eine reale werde, muß sie geformt, retardiert werden. Da aber die Thätigkeit eine ursprünglich unendliche ist, so kann es, auch wenn sie gehemmt wird, doch nicht zu unendlichen Produkten kommen, und wenn es zu solchen kommt, können es blos Scheinprodukte sein, d. h. in jedem einzelnen muß wieder die Tendenz zur unendlichen Entwickelung liegen, ja das Produkt wieder in Produkte zerfallen können.

Die Analysis kann also nicht bei irgend etwas still stehen, was noch Produkt ist, sondern nur bei dem rein Produktiven. Dieses absolut Produktive nur, (was kein Substrat mehr hat, sondern Ursache alles Substrats ist), ist das Absolut-Hemmende aller Analysis, zu welchem aber eben deswegen die Analysis nie gelangen kann. Es muß also schlechthin in die Natur gesetzt werden und es ist erstes Postulat aller Naturphilosophie. Es muß das in der Natur (mechanisch und chemisch) Unüberwindliche sein; als solches aber wird nur die Ursache aller ursprünglichen Qualität gedacht. Dieses absolut Produktive wird durch den Begriff der einfachen Aktion bezeichnet. Hierin besteht das Prinzip einer dynamischen Atomistik.

Da in der Natur als Objekt ein unendliches Produkt sich evolutiert, so müßte, wenn die absolute als wirklich gedacht würde, eine unendliche Manigfaltigkeit einfacher Aktionen als der Elemente der Natur und aller Konstruktion der Materie gedacht werden.

Diese einfachen Aktionen aber können sich durch nichts voneinan-

der unterscheiden, als durch die ursprüngliche Figur, die sie produzieren. (Schelling stimmt hier mit der Atomistik überein.) Da es aber zur absoluten Evolution nicht kommt, wegen des allgemeinen die Natur als Produkt zusammenhaltenden Zwangs zur Kombination, so können solche Grundgestalten nicht als existierend gedacht werden, was wiederum gegen die Atomistik spricht. Sie mußten also gedacht werden, als sich aufhebend, als ineinandergreifend (Kohäsion u. s. w.). Das ursprüng-



Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

lichste Produkt dieses Ineinandergreifens ist die ursprüngliche Flüssigkeit — das absolut Inkomponible, eben deswegen absolut Dekomponible. Vermittelst dieses Prinzips würde es zur Aufhebung aller Individualität — also auch alles Produkts in der Natur kommen, dies ist unmöglich. Es muß also ein Gegengewicht in der Natur sein, dadurch, daß die Materie von der andern Seite sich in das absolut Indekomponible verliert. Aber dieses kann wiederum nicht existieren, als insofern es

zugleich das absolut Komponible ist. Die Natur kann also weder in das eine, noch in das andere Extrem sich verlieren, d. h. sie ist in ihrer Ursprünglichkeit ein mittleres aus beiden.

Der Zustand der Gestaltung ist also der ursprünglichste in dem die Natur erblickt wird. Die Natur ist ein Produkt, welches von Gestalt in Gestalt übergeht und zwar nach einer gewissen Ordnung, wodurch es aber doch abermals zu keinem bestimmten Produkt kommt, ohne absolute Hemmung der Bildung. Hieran schließt Schelling den Beweis, daß eine solche nur dann denkbar ist, wenn der Bildungstrieb nach entgegengesetzten Richtungen sich entzweit, was auf einer tiefern Stufe als Geschlechtsverschiedenheit erscheint. Hieraus nun aber folgert er weiter, daß dadurch die Permanenz verschiedener Entwickelungsstufen in der Natur verschieden ist.

Aber alle diese verschiedenen Produkte gleichen einem auf verschiedenen Stufen gehemmten Produkt, sie sind Abweichungen von einem ursprünglichen Ideal. Hieraus folgt die Kontinuität der dynamischen Stufenfolge in der Natur und daraus ergiebt sich als Grundaufgabe der ganzen Naturphilosophie: die Ableitung der dynamischen Stufenfolge in der Natur.

Trotz aller individuellen Produkte in der Natur betont Schelling den Gedanken, daß die Natur auf einen allgemeinen Organismus ansgeht, ja er möchte in ihr sogar ein Ankämpfen derselben gegen alles Individuelle nachweisen.

Die folgende Erörterung dreht sich nun wesentlich um die Deduktion der notwendigen Wechselbestimmung der Rezeptivität und der Thätigkeit in allem Organischen, sowie um die Aufhebung dieser Wechselbestimmung in den entgegengesetzten wissenschaftlichen Systemen. Aber aller Organismus setzt eine anorganische Welt voraus, welche eine bestimmte Einwirkung auf ihn ausübt.

Dieses ist nun Gegenstand des zweiten Hauptabschnitts, welcher sich mit der Deduktion der Bedingungen einer anorganischen Natur beschäftigt.

In diesem zweiten Teil (S. 96—157) wird zunächst die Möglichkeit eines Neben- und Außereinander deduziert, also eine Art Metaphisyk des Raumes dargeboten. Da nun alles Außer- und Nebeneinander nur als Tendenz zum Ineinander denkbar ist, so wird eine Ursache postuliert, welche diese Tendenz unterhält. Hieran knüpft sich zunächst die Deduktion der allgemeinen Schwere, diese wird nach einem dreifachen Gesichtspunkt erörtert, nach dem mechanischen, nach dem metaphysischen System der Attraktion und nach dem aus bei-

den abgeleiteten System der physischen Attraktion, wie es sich aus Schellings hier entwickelter Theorie der allgemeinen Weltbildung ergiebt.

Außer der Tendenz zur allgemeinen Schwere hat die Natur noch die, zur Intussuszeption, und hiermit ist der chemische Prozeß zu dieser in nähere Beziehung gebracht, so zwar, daß Schelling in jedem chemischen Prozeß, zwei Aktionen unterscheidet: eine der niedern Sphäre des Weltalls angehörende, und eine welche der höhern Sphäre angehört. Hieran knüpft Schelling den Beweis, daß das Licht in dem uns bekannten Teil des Universums Phänomen einer solchen vor den Weltkörpern höherer Ordnung auf die niederen ausgeübten dynamischen Aktion sei. In den letzten Kapiteln dieses zweiten Teils wird der Unterschied und das Verhältnis des elektrischen und chemischen Prozesses erörtert.

Der dritte Hauptabschnitt des Werkes handelt von der Wechselbestimmung der organischen und der unorganischen Natur. Wie dieser äußerlich der umfassendste ist (S. 157—321), so ist er dem Inhalte nach der wichtigste und gehaltvollste. Der höchste Begriff, durch welchen dieser Zusammenhang der organischen zur unorganischen Welt zum Ausdruck gebracht wird, ist der Begriff der Erregbarkeit. Was den Organismus als erregbar setzt, stellt sich hier als die vollständige Vereinigung der entgegengesetzten Systeme dar, welche den Organismus entweder als bloßes Objekt oder als bloßes Subjekt setzen. Schelling findet in dem Vorhandensein der Erregbarkeit den vollständigen Beweis der Möglichkeit eines höhern dynamischen Prozesses (auch des Lebensprozesses, welcher obgleich selbst nicht chemisch, doch dieselbe Ursache und dieselben Bedingungen hat, wie der chemische Prozeß).

Der folgende Inhalt giebt nun eine Reihe von Entwickelungen, welche darauf ausgehen, die einzelnen organischen Funktionen aus den Begriff der Erregbarkeit abzuleiten. Hierauf werden nun zunächst drei wichtige Begriffe festgestellt, der der Irritabilität, der Sensibilität und der Produktionskraft. (Als Zweige der letztern gelten die Ernährung, die Ausscheidung, das Wachstum, der Kunsttrieb mit allen tierischen Instinkten, die Metarmophose und der Zeugungstrieb.) Jene drei organischen Funktionen nun, zeigen das Verhältnis zu einander, daß eine der andern untergeordnet ist und daß sie dennoch in Bezug auf ihr Hervortreten im Individuum sowohl, als in der ganzen organischen Natur, sie entgegengesetzt sind. Hieraus ergiebt sich eine dynamische Stufenfolge in der Natur, und zwar gilt diese Stufenfolge nicht bloß für die organische, sondern auch für die unorganische Welt. Wir

gehen hier auf die Schematisierung dieser Stufenfolge, wie sie Schelling in sehr ausführlicher Weise giebt, nicht näher ein, und bemerken nur, daß der Verfasser anhangsweise so manche andere naturwissenschaftliche Theorieen (z. B. die der Krankheit) auf dieser dynamischen Stufenfolge aufbaut.

Schließlich wirft Schelling die Frage nach der höchsten Aufgabe der Naturphilosophie auf, und beantwortet sie dahin: sie besteht in der Erforschung derjenigen Ursache, welche aus der allgemeinen Identität der Natur die erste Duplizität (von der alle anderen Gegensätze nur Ableitungen sind) hervorgebracht hat. Daß jene Frage jedoch hier schon auf dem gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Entwickelung Schellings noch nicht in ihrer ganzen Tiefe beantwortet werden kann, hat Schelling selbst im letzten Satz seines Werkes ausgesprochen: „Es wurde vorausgesetzt, in der Natur sei Entwickelung aus einer ursprünglichen Involution. Diese Involution kann aber nichts Reales sein, sie kann also nur als Akt vorgestellt werden, als absolute Synthesis, welche nur ideal ist, und gleichsam den Wendepunkt der Transscendental- und der Naturphilosophie bezeichnet." Diesen Wendepunkt haben wir nun in der nächsten philosophischen Schrift Schellings zu erblicken, welche den Abschluß der naturphilosophischen Periode Schellings, zugleich aber auch den Übergang zur nächsten Entwickelungsphase seiner Philosophie bildet.

Mit dem im Jahre 1800 publizierten „System des transscendentalen Idealismus" hat Schelling diesen Schritt gethan. Dieses Werk formal betrachtet, eins der vollendetsten, das aus Schellings Feder geflossen ist, bildet inhaltlich gewissermaßen den Gegenpol zu den eben analysierten naturphilosophischen Schriften: „es ist eine Philosophie des Geistes, durchgeführt als Entwickelungsgeschichte des menschlichen Bewußtseins, insofern die objektive Welt sich in ihm abspiegelt, insofern seine verschiedenen Stadien, die verschiedenen wissenschaftlichen Gruppen, zu denen sich diese objektive Welt verdichtet, zum Ausdruck kommen. Das Werk zerfällt in 6 Teile, von denen der erste vom „Prinzip des transscendentalen Idealismus" handelt, der zweite „eine allgemeine Deduktion des transscendentalen Idealismus" giebt, der dritte „das System der theoretischen Philosophie nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus", der vierte „das System der praktischen Philosophie nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus" behandelt. Der fünfte bietet eine Reihe von „Hauptsätzen der Theologie nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus."

Der sechste Teil endlich giebt „Hauptsätze der Philosophie der Kunst, nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus".

Wir haben oben dieses Schellingsche Werk, das an der Grenzscheide des Jahrhunderts erschien, auch die Grenzscheide zwischen zwei Entwickelungsperioden unseres Philosophen bildet, eins seiner formell vollendetsten genannt. Die Form, in der hier der Inhalt entwickelt wird, besitzt aber auch in hohem Grade den Reiz der Originalität, insofern hier schon jener später dominierende Endgedanke der Identität von Natur und Geist, hier und da aufleuchtet, und uns zwingt, diesen Parallelismus zu ergänzen und zu den rein geistigen Gebieten, die hier behandelt werden, fortwährend das Urbild in der Natur zu suchen, umgekehrt aber auch für die Betrachtung der verschiedenen Stufen des Naturlebens, auf die Phasen des Bewußtseins als auf ihre Quelle und ihr Gegenbild hinzublicken.

Die Naturphilosophie wird auch in dieser Schrift behandelt, aber (und darin liegt der wissenschaftliche Fortschritt des Werkes) nur noch im Zusammenhang mit den übrigen Teilen der Philosophie, also mit den rein theoretischen, ethischen und ästhetischen Problemen: sodaß eine Dreiteilung des Werkes entsteht, welche einige Analogie mit den drei Kantischen Kritiken hat. Und zwar wird die Ableitung dieser drei Gebiete in der Weise vollzogen, daß Schelling in der theoretischen Philosophie (ganz wie Fichte), vom Begriff der synthetischen Apperception a priori ausgeht, daß das Urteil „Ich bin" ein höheres sei als das „Ich denke". Nun soll aber schon im Begriffe des Ich die Identität von Materie und Form gesetzt sein, die allem Wissen vorangehen muß, so daß das Ich, da es nur sich selbst produzierend existiert, mithin kein Ding, keine Sache ist, in seiner Endlichkeit unendlich ist. So ist dasselbe in seinem ewigen Werden nur durch das Sichwissen Objekt. Hier ist es auch, wo Schelling sich schon über die später so wichtig gewordene intellektuelle Anschauung als das Organ der Philosophie ausspricht. Aus dieser Ableitung ergiebt sich ihm nunmehr auch die Einteilung der philosophischen Wissenschaften: 1. Das Ich, als das erste im Wissen, findet sich durch Anderes bestimmt: es verhält sich theoretisch (Erkenntnistheorie); 2. Das Ich setzt Anderes durch sich selbst, erzeugt Objektives, bestimmt die Realität: es verhält sich praktisch (Ethik, Staatslehre, Philosophie der Geschichte); 3. Dieser Gegensatz löst sich in der höchsten Aufgabe der Philosophie: „Wie können die Vorstellungen zugleich sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden?" Dies geschieht in der Te-

leologie; 4. Wenn aber in der Zweckmäßigkeit der wirklichen Welt die bewußte und bewußtlose Thätigkeit ohne Bewußtsein zusammentreffen, so geschieht dies in der ästhetischen Produktion mit Bewußtsein: „die objektive Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes; das allgemeine Organen der Philosophie — und der Schlußstein des ganzen Gewölbes — ist die Philosophie der „Kunst" (Ästhetik)."

Der Ausgangspunkt in der Transcentendalphilosophie ist offenbar noch ganz der in der Fichteschen Wissenschaftslehre; aber unter der Hand verwandelt sich hier der Standpunkt des subjektiven Idealismus in den Identitätsstandpunkt. Schon im theoretischen Abschnitte haben die Erkenntnisstufen nur noch eine Bedeutung als identisches Gegenbild der Naturstufen. In den Kräften der Materie und u. A. in der Konstruktion des Universums werden die Akte des Selbstbewußtseins wiedergefunden. Die Materie ist der Geist, nur in anderer Form, die Momente des Weltprozesses sind dasselbe wie die Wandlungen der geistigen Vorstellungen. Es ist erstaunlich, welche Mühe unser Philosoph sich oft giebt, diese Identität von Natur und Geist nun auch im Einzelnen wirklich nachzuweisen. So wenn er die gesamte logische Kategorieenlehre parallelisiert mit dem Dynamismus der Natur, oder bestimmte einzelne Kategorieen, wie z. B. die der Qualität zum Gegenbild der Elektrizität macht. Schließlich faßt er den theoretischen Teil der Transscendentalphilosophie so zusammen: „Wenn nun also die Intelligenz die Evolution des Universums, so weit es in ihre Anschauung fällt, in einer Organisation anschaut, so wird sie dieselbe als identisch mit sich selbst anschauen. Denn es ist die Intelligenz selbst, welche durch alle Labyrinte und Krümmungen der organischen Natur hindurch sich selbst als produktiv zurückzustrahlen sucht. Aber in keiner der untergeordneten Organisation stellt sich die Welt der Intelligenz vollständig dar. Nur wenn sie bis zur vollkommensten Organisation gelangt, in welcher ihre ganze Welt sich kontrahiert, wird sie diese Organisation als identisch mit sich erkennen. Deswegen wird die Intelligenz nicht nur überhaupt als organisch sich erscheinen, sondern als auf dem Gipfel der Organisation stehend. Sie kann die übrigen Organisationen nur als Mittelglieder ansehen, durch welche hindurch allmälig die vollkommendste von den Fesseln der Materie sich loswindet, oder durch welche hindurch sie sich vollständig zum Objekt wird. Sie wird also auch den übrigen Organisationen nicht die gleiche Dignität mit sich selbst zugestehen."

Die praktische Philosophie (Ethik, Rechts- und Staatslehre

und die Philosophie der Geschichte) hat hier noch vollständig den kühnen Schwung, die hohe Idealität der Kant-Fichteschen Periode, nur daß Schelling die Freiheit, den Staat, sowie den geschichtlichen Prozeß aus anderen Prinzipien heraus deduziert. Es ist gewiß bemerkenswert, daß derselbe Denker, dessen Schüler Julius Stahl an den spätern Standpunkt des Meisters seine so berühmt gewordene theokratische und absolutistische Rechtslehre anknüpfte, jetzt noch beim Beginn des Jahrhunderts ganz ähnlich wie einst Kant von einem Bund der zivilisierten Staaten spricht, und einen Völker-Areopag fordert, als Garantie für den Fortbestand des Rechts und der Freiheit.

Im gegebenen Staat kann der einzelne Mensch nur in einem unendlichen Progreß seine Freiheit realisieren. So überträgt der Einzelne seine Aufgabe der ganzen Gattung, welche dieselbe nur im geschichtlichen Progreß entwickeln kann. Die Geschichte vereinigt, was sonst getrennt ist, die selbstbewußte Absicht der Willkür des Einzelnen, und die unbewußte Zweckmäßigkeit des Ganzen. Das Hauptproblem einer Geschichtsphilosophie besteht daher nach Schelling darin, nachzuweisen, wie das Wollen des Einzelnen durch den Zusammenhang des Ganzen, zu einer ganz andern Bedeutung verwandelt wird, als er beabsichtigt hat. Vermöge des geschichtlichen Causalzusammenhanges ist aber jede Einzelhandlung ein Produkt alles bis dahin Geschehenen, und die ganze Vergangenheit als ihre Bedingung ist in ihr als Resultat gesetzt. Subjektiv freilich ist die Einzelhandlung Produkt des freien Willens, daß aber zwischen dem letztern und dem notwendigen geschichtlichen Causalzusammenhang kein Widerspruch entsteht, ist wesentlich jener großen Synthesis zuzuschreiben, durch welche bei Schelling alle Widersprüche von vornherein aufgehoben sind. Hierüber spricht sich Schelling in folgender Weise aus: „Daß aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, das jedes freie Wesen, als ob kein anderes außer ihm wäre, für sich treibt, doch am Ende etwas Vernünftiges und Zusammenhängendes herauskomme, was ich bei jedem Handeln vorauszusetzen genöthigt bin, ist nicht zu begreifen, wenn nicht das Objektive in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu einem harmonischen Ziel gelenkt werden, so, daß sie, wie sie sich auch anstellen mögen und wie ausgelassen sie ihre Willkür auch üben, doch ohne und selbst wider ihren Willen, durch eine ihren verborgene Notwendigkeit, durch welche es im Voraus bestimmt ist, daß sie eben durch das Gesetzlose des Handelns, und je gesetzloser es ist, desto gewisser eine Entwickelung des Schauspiels herbeiführen, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten, dahin

müssen, wo sie nicht hin wollen." Noch prägnanter drückt unser Philosoph diesen Gedanken in folgender Weise aus: „Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran teil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwickelung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter dessen bloße Bruchstücke — disjecti membra poetae, die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller Einzelnen schon zum Voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besondern Rolle, die wir spielen."

Der dritte und letzte Teil des „Systems des transscendentalen Idealismus" ist der Philosophie des Schönen gewidmet. Schelling hat stets den ästhetischen Problemen sein tiefstes Interesse gewidmet, und wenn wir seine reiche schriftstellerische Laufbahn überschauen, so sehen wir, wie er je nach der Verschiedenheit des Standpunkts, den er einnahm, immer und immer wieder das wahre Wesen des Schönen in der Kunst zu ergründen bemüht ist. War er ja doch selbst eine Art Künstlernatur, sowohl was die Fülle und das Feuer seines Empfindungslebens betrifft, als auch durch den Eigenwert seiner spekulativen Begabung, vermöge deren er die tiefe Abstraktion in überraschend plastischer Bildlichkeit auszudrücken verstanden. Ein wesentliches Moment für das Interesse, welches er ästhetischen Fragen entgegenbrachte, war auch der intime geistige Verkehr, in welchem er mit den Koryphäen der Litteratur stand. Verehrten diese in ihm den Hohenpriester des Gedankens, der die Welt des Schönen tiefsinnig zu deuten verstand, so dürfen wir auch die Anregung nicht unterschätzen, die ihm die reiche Empfindungswelt aller jener genialen Männer und Frauen seines Freundeskreises gewährte.

Im System des transscendentalen Idealismus ist nun die Schönheitslehre im engsten Zusammenhange mit den übrigen Teilen der Philosophie behandelt. Zunächst ist es der Begriff der Teleologie den er im Anschluß an Kants Kritik der Urteilskraft näher erörtert. Die Natur zeigt Zweckmäßigkeit, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu sein. Aus diesem durchaus kantisch klingenden Satz deduziert nun

Schelling das Wahre der künstlerischen Deduktion. Wenn nämlich im Ethischen, also in der Erscheinung der Freiheit und in der Anschauung des Naturprodukts zwei durchaus getrennte Momente existieren, so sind dieselben im Ästhetischen vereinigt und zwar so, daß die Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich und das Bewußtsein dieser Identität in der Kunstanschauung vereinigt sind. In dieser spekulativen Formel hat Schelling, die Stellung der Welt der Schönheit, gegenüber der Natur einerseits wie der Sittlichkeit andererseits im Sinne des transscendentalen Idealismus präzisiert. Aber im Grunde genommen wollte er hiermit weniger eine Definition des objektiv Schönen geben, als vielmehr den Akt des künstlerischen Bewußtseins bei der Produktion des Schönen beleuchten. Wir haben also hier wesentlich eine Definition der Genesis des Schönen vor uns, insofern in derselben das Bewußtlose im Künstler als produktive Macht mit der bewußten Reflektion, ohne welche keine künstlerische Thätigkeit denkbar ist, vermählt erscheint: ein Gedanke, den auch schon Schiller in den Worten ausdrückt: „Das Bewußtlose mit dem Besonnenen vereinigt macht den poetischen Künstler."

Schelling hat der Schönheit und ihrer Produktion eine hohe, ja die höchste Stellung zuerkannt, die Kunst ist ihm Organ und Dokument der Philosophie, die Natur soll für den Künstler dieselbe Bedeutung wie für den Philosophen haben, nämlich „nur der unvollkommene Widerschein einer Welt sein, die nicht außer ihm, sondern in ihm existiert." „Was wir Natur nennen," sagt Schelling, „ist ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der, wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten."

Im Jahre 1799 hatte Fichte infolge der bekannten Wirren Jena verlassen. Die verwaiste ordentliche Professur der Philosophie erhielt Schelling, der, obgleich erst 24 Jahre alt, doch schon im Zenith seines Ruhmes stand. Fichte selbst soll sich über seinen Nachfolger geäußert haben: „Es wäre doch schön gewesen, wenn ich mit Schelling noch so hätte fortarbeiten können; unsere Darstellung ist zwar verschieden, aber unser Geist ist eins; wenn mein Gang systematischer ist, so ist sein Geist genialer." (Aus dem Leben von Joh. Dietrich Gries S. 33.) Freilich war diese Anerkennung durchaus noch keine allgemeine. Die das Terrain beherrschenden Kantianer, hier und da auch noch manche

Leibnizianer, hatten schon Fichtes Wissenschaftslehre als einen schnöden Abfall von Kant angesehen. Noch feindseliger stellten sie sich der Schelling'schen Naturphilosophie gegenüber, die in engem Connex mit der neuen romantischen Strömung in Religion und Litteratur, dem alten nüchternen, sittlich=strengen, durch Kant so mächtig geförderten Rationalismus gegenüber so viel Fesselndes und Fascinierendes für die Geister hatte und zumal die Jugend so mächtig ergriff. Dieser Stimmung giebt z. B. der enthusiastische Heinrich Steffens in einem Briefe an Karoline von Schlegel Ausdruck, wenn er ihr von Freiberg aus den Eindruck schildert, den er in der Dresdener Gallerie von den Madonnen Dürers und Holbeins empfing: „Alles, was ich je gefühlt und geahnt hatte, alle die unbestimmten Bilder, die eingehüllt in trüben Nebel meiner Seele vorschwebten, das ganze bunte Gewimmel meines innern Lebens strahlte mir verherrlicht aus diesen Augen entgegen. Was ich fühlte, nenne ich Andacht, wahre religiöse Andacht, Anbetung, weil ich kein Wort sonst weiß. Und was ist denn Andacht? Daß der Begriff Gott nichts ist als das absolut Unendliche, wovon wir uns kein Bild machen dürfen und kein Bildnis, um es anzubeten, das gebe ich ja gern, sehr gern zu. Aber wie entsteht die Idee einer bloß idealen und doch körperlichen Welt? Ich meine dadurch: uns engte von allen Seiten das Notwendige ein. Müde von den ewigen Bestrebungen, uns durch den rohen Stoff hindurch zu kämpfen, eine neue Welt auf dem Chaos hervorzurufen und für uns zu schaffen, suchten wir einen andern Weg, dem Unendlichen entgegen zu eilen, welchem wir, mit der rohen Masse belästigt, nur langsam entgegen gehen konnten. .... So entstand die hohe Dichtung, so die Kunst, so überhaupt das Romantische. Aber was ist es anders als ein Sehnen nach dem Unendlichen, das unaufhaltsam forttreibt und jede selbsterbaute Schranke sofort wieder herunterreißt?"

Schellings damalige Stimmung giebt ein anonymes Gedicht wieder (Epikurisches Glaubensbekenntnis, Heinz Wiederpoestens), welches in mancher Beziehung bemerkenswert ist. Dasselbe, in Hans Sachs' schlichter Manier, ist halb satirisch, halb ernst gehalten. Es ist ein Faustischer Ton in dem Ganzen, bald lebensfroh, voll übermütiger, frischer Sinnlichkeit, bald tiefsinnig spekulierend und in das Leben der Natur sich versenkend, oder in diesem doch nur wiederum den Geist erkennend.

So bin ich aller Furcht entbunden,
Kann an Leib und Seel' gesunden,
Statt mich gebärden und zu zieren,

Ins Universum zu verlieren,
In der Geliebten hellen Augen
In tiefes Blau mich untertauchen.
Wüßt auch nicht, wie mir vor der Welt sollt' grausen
Da ich sie kenne von Innen und Außen.
Ist gar ein träg und zahmes Tier,
Das weder dräuet Dir noch mir,
Muß sich unter Gesetze schmiegen,
Ruhig zu meinen Füßen liegen.
Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit seinen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen das eisern' Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In toten und lebendigen Dingen
Thut nach Bewußsein mächtig ringen;
Daher der Dinge Qualität,
Weil er drin quellen und treiben thät.
Die Kraft, wodurch Metalle sprossen,
Bäume im Frühling aufgeschossen,
Sucht wohl an allen Ecken und Enden
Sich ans Licht herauszuwenden,
Läßt sich die Mühe nicht verdrießen,
Thut jetzt in die Höhe schießen,
Seine Glieder und Organe verlängern,
Jetzt wieder verkürzen und verengern,
Und sucht durch Drehen und durch Wenden
Die rechte Form und Gestalt zu finden.
Und kämpfend so mit Füß' und Händ'
Gegen niedrig Element,
Lernt er im Kleinen Raum gewinnen,
Darin er zuerst kommt zum Besinnen;
In einen Zwergen eingeschlossen
Von schöner Gestalt und geraden Sprossen
Heißt in der Sprache Menschenkind,
Der Riesengeist sich selber find't.
Vom eisernen Schlaf, vom langen Traum
Erwacht, sich selber erkennet kaum,
Über sich gar sehr verwundert ist,
Mit großen Augen sich grüßt und mißt;
Möcht alsbald wieder mit allen Sinnen
In die große Natur zerrinnen,
Ist aber einmal losgerissen,
Kann nicht wieder zurückfließen,
Und steht zeitlebens eng und klein
In der eignen großen Welt allein.
Fürchtet wohl in bangen Träumen,

Der Riese könnt' sich ermannen und bäumen,
Und wie der alte Gott Satorn
Seine Kinder verschlingen im Zorn.
Denkt nicht, daß er es selber ist,
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut sich mit Gespenstern plagen,
Könnt' also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, der sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in Allem bewegt.
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft, und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Blüt', die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl von neugebornem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,
Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt.

Diese naturphilosophischen Verse stehen allerdings auf dem Standpunkte der zuletzt analysierten Schriften Schellings und bilden so gewissermaßen den dichterischen Abschluß einer Periode im Geistesleben unseres Philosophen, welche man als seine jugendliche Sturm- und Drangperiode bezeichnen könnte. Den eigentlichen spekulativen Höhepunkt jedoch erreichte Schelling erst in der nachfolgenden Periode, welche wir nunmehr nach ihren wesentlichen Werken charakterisieren müssen.

Diese Periode umfaßt die Jahre 1800—1804, und ihr gehören die Schriften an: „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge" (1802); „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1803); ferner einige umfassendere Arbeiten in der von ihm begründeten und redigierten „Zeitschrift für spekulative Physik", welche allerdings nur ein Jahr, 1800—1801, bestand, aber in den beiden Bänden dieses Jahrganges die Abhandlungen: „Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorieen der Physik", ferner „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen", brachte. Diese letztere hatte Schelling als Anhang zu einer Arbeit von Eschenmayer: „Spontaneität-Weltseele oder über das höchste Prinzip der Naturphilosophie" veröffentlicht; endlich die wichtigste und größte dieser Abhandlungen (Bd. II, Heft 2): „Darstellung meines Systems der Naturphilosophie". Wir nennen die letztere die wichtigste dieser Arbeiten, weil Schelling später selbst sie als die authentischste Darstellung seines neuen spekulativen

Standpunkts erklärt hat. Dieselbe ist, obgleich sie 127 Seiten umfaßt, dennoch Bruchstück geblieben, weil der Verfasser dieselbe mitten abbricht, und zwar mit einer Motivierung, die manches Zweideutige enthält. „Hier müssen wir," sagt Schelling, „für diesmal unsere Darstellung unterbrechen. Zeit und Umstände erlaubten nicht, sie in einem folgenden Heft sogleich fortzusetzen, noch weniger verstattete der Reichtum des Gegenstandes und die Notwendigkeit, einzelne Punkte ausführlicher zu behandeln, als wir selbst wünschten, sie in einer noch konzentrierteren Form zu geben. Dadurch entsteht nun freilich der Nachteil, daß die, welche dieses System kennen lernen und beurteilen wollen, die Akten nicht auf einmal vollständig in die Hand bekommen, dies wird aber für diejenigen, welchen nicht ihr Gefühl sagt, daß sie den Sinn des Ganzen schon aus diesem Bruchstück begriffen haben, (was nicht unmöglich ist) nur ein Bestimmungsgrund sein, sich mit ihrem Urteil nicht zu übereilen; diejenigen aber, welchen ihr Gefühl dies nicht sagt, und ich glaube, daß dies bei der größern Anzahl meiner Leser der Fall sein wird, werden, indem sie jetzt mit ihren Gedanken meiner Darstellung zuvoreilen, mir nur desto vorbereiteter folgen, wenn ich sie von einer Stufe der organischen Natur zur andern bis zu den höchsten Thätigkeitsäußerungen in derselben, von da zur Konstruktion der absoluten Indifferenz oder bis zu derjenigen Potenz führen werde, wo die absolute Identität unter völlig gleichen Potenzen gesetzt ist; wenn ich sie hierauf von diesem Punkt aus zur Konstruktion der ideellen Reihe einlade und ebenso wieder, durch die drei, in Ansehung des ideellen Faktors positiven Potenzen, wie jetzt durch die drei in Ansehung desselben negativen, zur Konstruktion des absoluten Schwerpunkts, in welchem, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen."

Wie nun Schelling hier den Ideeengang andeutet, den sein Bruchstück nimmt, so hat er auch zugleich den Standpunkt charakterisiert, den hier sowohl als in allen anderen Schriften dieser Periode seine Philosophie einnimmt: es ist der Standpunkt der Identität, und man nennt daher seine hier zu Tage tretende Weltanschauung mit Recht die Indentitätsphilosophie. Es war wesentlich das Beispiel und das Prinzip Spinozas, dem er hier folgt, und wenn in allen bisherigen Arbeiten immer noch eine freilich immer geringer werdende Spur des ehemaligen Fichteschen Idealismus vorhanden ist, so ist diese jetzt vollständig verschwunden. Der Ausgangspunkt ist nicht mehr das Ich, wie sehr dasselbe auch seinen Sinn bei Schelling geändert hat, sondern das

Identitätsprinzip, d. h. ein Prinzip, in welchem Natur und Geist, Objektives und Subjektives, Ich und Nicht-Ich, Außenwelt und Innenwelt u. s. w. von vornherein als dem Wesen nach eins und identisch gesetzt ist. So erst konnte Schelling die früher getrennt bearbeiteten Gebiete der Naturphilosophie und der Transscendentalphilosophie als eine aus einem Prinzip heraus deduzierte Gesamtwissenschaft darstellen.

Diese Darstellung ist nun in den Schriften dieser Periode eine total verschiedene. In der „Darstellung meines Systems der Naturphilosophie" hat dem Verfasser offenbar die geschlossene synthetisch-mathematische Form in der Ethik Spinozas vorgeschwebt. Ganz wie hier treffen wir bei Schelling den ganzen Apparat von Erklärungen, Sätzen, Beweisen und Zusätzen an, welche die Lektüre des spinozistischen Werkes so mühsam und schwierig machen. Thatsächlich möchte er auch dem „vollendeten Realismus", wie er die spinozistische Weltanschauung nannte, den „vollendetsten Idealismus" entgegensetzen. Wie jener daher von dem gehaltvollsten und umfassendsten Begriff der Substanz ausgeht, so nimmt Schelling hier von dem formell höchsten und weitesten Begriff der Identität seinen Ausgangspunkt, d. h. er setzt A = A. Die Identität ist aber zugleich Totalität; denn außer ihr, welche zugleich Subjekt und Objekt ist, kann nichts sein. Sie ist aber auch kein bloß formeller Begriff, d. h. ursprüngliches Selbsterkennen, sondern zugleich der höchste Realbegriff, d. h. unmittelbares Sein. Wenn das Endliche und Einzelne, das Ding nur für sich außerhalb der Totalität ist, so ist ihm doch die Identität als sein Wesen immanent; denn die Identität ist nicht bloß Ursache des Universums, sondern das Universum selbst, das mit ihr gleich ewig ist, da der Unterschied der Potenzen nicht als ein zeitlicher gedacht werden kann und das Werden nicht in Identität als absolute, vielmehr in sie nur als relative fällt. Die Relativität aber liegt in dem Gegensatz des Subjekts und Objekts, wonach die Identität als erscheinende entweder die objektiv-subjektive oder die subjektiv-objektive ist. Folglich ist die Differenz der Identität eine bloß quantitative, aber auch die Indifferenz. Das Wesen aber, wodurch die Identität Grund von Realität d. h. von Endlichkeit wird, ist die Kraft, aus welcher die Materie als die erste relative Totalität, als das primum existens hervorgeht.*)

Im „Bruno" ist sie dialogisch und eine Art Nachahmung

*) Vergl. Karl Rosenkranz, Vorlesungen über Schelling, S. 162.

Platos und Giordano Brunos. Das Gespräch, welches wesentlich zwischen Anselmo und Alexander, später zwischen Bruno und Lucian geführt wird, bildet nur das erste Drittel einer vom Verfasser beabsichtigten dialogischen Trilogie, welche jedoch unausgeführt blieb. Wie Schelling selbst gesteht, hat er den Inhalt dieses Dialogs zum Teil den Auszügen entlehnt, welche Friedrich Heinrich Jacobi seinen Briefen über die Lehre des Spinoza aus der Schrift Giordano Brunos „Della causa, principio ed uno“ hinzugefügt hatte.

Der Identitätsstandpunkt erscheint hier nunmehr obzwar mit allerlei poetischen Elementen versetzt, strikte durchgeführt und wenn wir die rein formalen durch die Natur des Dialogs gebotenen Wendungen übergehen, so läuft Alles darauf hinaus, den Gedanken zum Ausdruck zu bringen, daß das Universum mit der Unendlichkeit seiner Gestalten und Formen eine Erscheinungsform des Ewigen ist, welche als absolute Einheit die Welt wie im mütterlichen Schoße in sich trägt. Ludwig Noack giebt von dem spekulativen Ideeengehalt im „Bruno“ folgende gedrängte Analyse: „Ausgegangen wird von der Idee der absoluten Einheit, als worin alle Gegensätze noch unmittelbar Eins und ungetrennt enthalten sind, welche als Einheit des Ideal- und Real-Grundes, des Denkens und Anschauens, des Unendlichen und Endlichen bezeichnet wird. In dieser höchsten Einheit als der allervollkommensten Natur und dem heiligen Abgrunde, aus welchem Alles hervorgeht und in den Alles zurückkehrt, schläft wie in einem unendlichen fruchtbaren Keime das Universum mit dem Überflusse seiner Gestalten und der Fülle seiner zeitlich endlosen Entwickelungen unter einer gemeinschaftlichen Hülle noch ungetrennt beisammen. Alle in dieser Unendlichkeit von Ewigkeit her einbegriffenen Dinge sind durch ihr Sein in den Ideeen auch belebt und dadurch fähig, sich los zu sagen von jener zeitlichen Unendlichkeit, die bei dem Unendlichen ist, und zum zeitlichen Dasein zu gelangen. Jedes Ding mit dem relativen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen behaftet, sondert sich von der Allheit ab, trägt aber in dem, wodurch es beide Gegensätze vereint, das Gepräge des Ewigen an sich. So zieht das einzelne Ding die Idee, worin Anschauen und Denken Eins sind, mit in die Zeitlichkeit herein, die dann als das Reale erscheint. Je mehr das Endliche an einem Einzelwesen von der Natur des Unendlichen hat, desto mehr nimmt es auch von der Natur des Ganzen an, desto dauernder und in sich vollendeter erscheint es und um so unbedürftiger dessen, was außer ihm ist. Von dieser Art sind die Gestirne und alle Weltkörper, deren jeder das ganze Uni-

versum in sich darzustellen nicht nur bestrebt ist, sondern wirklich darstellt, so daß sie selige Geschöpfe und unsterbliche Götter sind. In der Mitte als Sphäre entzündete sich das unsterbliche Licht, welches die Idee aller Dinge und der Substanz ist. Dasjenige aber, welches unaufhörlich die Differenz in die allgemeine Indifferenz aufnimmt, ist die Schwere. Das Licht ist das göttliche oder wirkende, die Schwere das natürliche und leidende Prinzip der Dinge. Dasjenige ferner, was aus der Beziehung des Endlichen auf das Unendliche und Ewige entspringt, ist der Raum, als das ewig ruhende, nie bewegte Bild der Ewigkeit. Der Raum ist die absolute Gleichheit der drei Dimensionen Länge, Breite und Tiefe, deren Gerüst das auseinander gezogene Bild der inneren Verhältnisse des Absoluten ist. Sofern das Ding bloß die relative Gleichheit mit sich selbst behauptet, wird ihm das Allgemeine und das Besondere nicht anders als wie die Linie dem Winkel, mithin zum Dreieck verbunden. Sofern es dagegen dem unendlichen Begriffe der Dinge verknüpft wird, kann ihm jener nur als das Quadrat von ihm verknüpft werden. Wird aber das Quadrat mit dem, wovon es das Quadrat ist, vervielfacht, so entsteht der Würfel, welcher das sinnliche Abbild der Idee oder der absoluten Einheit des Gegensatzes oder der Einheit selbst ist. Daher wird dasjenige, was wir an jedem Ding zu seiner Wirklichkeit erfordern, durch drei Stufen oder Potenzen ausgedrückt, so daß jegliches Ding das Universum nach seiner Weise darstellt. Die reale Dimension ist allein die Vernunft, welche das unmittelbarste Abbild des Ewigen ist. Vom unendlichen Denken dagegen ist ein stets bewegtes, frisches, harmonisch fließendes Bild die Zeit, welche in uns dem Selbstbewußtsein entspricht. Die Seele ist ein Teil des unendlichen organischen Leibes, der in der Idee ist. Sofern sich die Seele auf den Leib bezieht, ist sie die Möglichkeit dessen, wovon im Leibe die Wirklichkeit ausgedrückt ist. Sie ist der unmittelbare Begriff des Leibes als eines Dinges; dagegen die Seele, sofern sie unendlich ist, stellt sich als Möglichkeit der endlichen Seele der Wirklichkeit gegenüber. Das Zusichselberkommen des Unendlichen spricht sich in dem Begriff des Ich aus, in welchem wie mit einem Zauberschlage die Welt sich öffnet. Das Ich beruht auf dem zugleich Unendlich- und Endlichsein. Auch die endlichen und erscheinenden Dinge sind für das Ich nur durch das Ich, da sie in das zeitliche Erkennen nur durch jenes Objektivwerden des Unendlichen im Endlichen gelangen. An allen endlichen Dingen muß der Ausdruck des Unendlichen, aus welchem, und des Endlichen, in welchem sie

reflektiert werden, und des Dritten oder des Ewigen, worin sie Eins sind, erkannt werden. In dem Wesen jenes Einen, welches von allen Entgegengesetzten weder das Eine, noch das andere ist, werden wir den ewigen Vater aller Dinge erkennen, der nie aus seiner Ewigkeit heraustritt und in einem und demselben Akte des göttlichen Erkennens Unendliches und Endliches begreift. Und das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einsicht aller Dinge ist; das Endliche aber an sich ist zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott. Diese drei sind Eins in einem Wesen und auch das Endliche als solches ist gleichwohl ohne Zeit bei dem Unendlichen. Die Dreieinigkeit des Unendlichen, Endlichen und Ewigen ist im Anschauen dem Endlichen, im Denken dem Unendlichen, in der Vernunft dem Ewigen untergeordnet. Der Verstand bleibt notwendig der Vernunft untergeordnet. In der Vernunft allein gelangt Alles zu der gleichen Einheit des Denkens und Seins, wie im Absoluten. Im Absoluten ist das Reale auch das Ideale und das Ideale auch das Reale; Wesen und Form werden nur im Endlichen unterschieden, im Absoluten sind sie eins. Im absoluten Erkennen, d. h. in der Philosophie schlechthin sind Denken und Sein nur der Potenz nach, nicht aber dem Sein nach. Nur in einer intellektuellen Anschauung ist die Einheit des Denkens mit dem Sein; in der Wirklichkeit ist sie immer nur als relative Ichheit."

Ob Schelling hier eine Konzession an seine Vorbilder, Plato und Giordano Bruno machte, oder der Gegenstand selbst es erforderte, wir sehen ihn in diesem Gespräch schon jenen poetisch-symbolisierenden Ton anschlagen, von welchem wir in seiner eigentlichen naturphilosophischen Periode noch keine Spur finden, der jedoch in den späteren Schriften desselben immer herrschender wurde. Anders freilich ist Ton und Form in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums", welche Schelling im Sommersemester 1802 zu Jena gehalten hatte, und die später noch lange, nachdem die Natur- und die Identitätsphilosophie längst in den Hintergrund gedrängt war, sich einer gewissen Beliebtheit erfreuten. Diese verdienen jene „Vorlesungen" aber auch in vollem Maße. Sie sind Schellings anregendste und klarste Schrift, obgleich der Identitätsstandpunkt hier noch im Wesentlichen festgehalten ist. Aber was im „Bruno" sich schon hier und da bemerklich machte, nämlich die Hinneigung zur Platonischen Ideeenlehre tritt hier in unverkennbarer Weise in den Vordergrund.

Aus diesem Prinzip heraus sollen nun diese 14 Vorlesungen eine Art Entwickelung und Organisation der gesamten Wissenschaften geben. Doch hat hier Schelling keine encyklopädische Vollständigkeit beabsichtigt, vielmehr begnügt er sich mit der Einteilung des gesamten Wissengebiets in einige Hauptgruppen, welche sich aus dem „absoluten Begriff der Wissenschaft", dem Gegenstand der ersten Vorlesung ergeben. Hier wird zunächst eine Art Methodenlehre der Wissenschaften gegeben, wie sie den Zielen der akademischen Studien entspricht und eine besondere wissenschaftliche Fachbildung von Erkenntnis des organischen Ganzen der Wissenschaften unterschieden. Diese muß jener vorangehen. Denn derjenige, welcher sich einer bestimmten Wissenschaft ergiebt, muß die Stelle, die sie in diesem Ganzen einnimmt und den besondern Geist, der sie beseelt, sowie die Art der Ausbildung kennen lernen, wodurch sie dem harmonischen Bau des Ganzen sich anschließt. Dieses wird aber nur erlangt durch die „Idee des an sich selbst unbedingten Wissens," welches schlechthin nur eines ist, desjenigen Urwissens, welches nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zerspaltend, in dem ganzen unermeßlichen Baum der Erkenntnis sich ausbreitet. Als das Wissen alles Wissens muß es dasjenige sein, was die Forderung oder Voraussetzung, die in jeder desselben gemacht wird, aufs Vollkommenste und nicht nur für den besondern Fall, sondern schlechthin allgemein erfüllt und enthält. Man mag nun diese Voraussetzung als Übereinstimmung mit dem Gegenstande, als reine Auflösung des Besondern ins Allgemeine oder wie immer ausdrücken, so ist diese weder überhaupt, noch in irgend einem Falle ohne die höhere Voraussetzung denkbar, daß das wahre Ideale allein nur ohne weitere Vermittelung auch das wahre Reale und außer jenem kein Anderes sei. Wir können diese wesentliche Einheit selbst in der Philosophie nicht eigentlich beweisen, da sie vielmehr der Eingang zu aller Wissenschaftlichkeit ist; es läßt sich nur aber dies beweisen, daß ohne sie überhaupt keine Wissenschaft sei, und es läßt sich nachweisen, daß in Allem, was nur Anspruch macht, Wissenschaft zu sein, eigentlich diese Identität oder dies gänzliche Aufgehen des Realen im Idealen beabsichtigt werde."

Die zweite Vorlesung handelt von der „wissenschaftlichen und sittlichen Bestimmung der Akademieen." Nicht ohne Freimut und Wärme fordert hier Schelling die Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller äußern Rücksicht, da jene sich selbst Zweck sei. Die Universitäten sollen kein bloßes totes, historisches Wissen kultivieren, sondern

aus der Idee der Wissenschaft heraus sollen sie sich produktiv erhalten, da selbst die geschichtliche Überlieferung ohne ein Nacherfinden der ursprünglichen Produktion oft nicht als treu gedacht werden kann. Nicht wie ein fremdes Eigentum soll der akademische Lehrer seine Wissenschaft besitzen, sondern frei soll er dieselbe zu produzieren vermögen. „Und wenn dann die Lehrer selbst keinen andern als den echten Geist um sich verbreiten und keine andere Rücksichten, als die des Wissens und seiner Vervollkommnung gelten; wenn die Ausbrüche der Pöbelhaftigkeit unwürdiger, den Beruf als Lehrer schändender Menschen, nicht durch die Niedrigkeit des jeweiligen gemeinen Wesens selbst gebildet werden, so werden von selbst aus der Reihe der studierenden Jünglinge, diejenigen verschwinden, die sich nicht anders als durch Rohheit auszuzeichnen vermögen."

Die dritte Vorlesung: „Über die ersten Voraussetzungen des akademischen Studiums", betont hauptsächlich die Notwendigkeit des Lernens, und der Aneignung positiven Wissens während der Studienzeit. Denn ohne Kenntnisse sei die Aneignung der Wissenschaft unmöglich. Schelling polemisiert gegen die damals neu auftauchende Pädagogik, welche den Geist der Ungründlichkeit verbreite und gegen welchen die Universitäten einen festen Wall zu bilden hätten. Gegen den Utilitätsstandpunkt in der Wissenschaft wie gegen alle Popularisierungs- und Verflachungsbestrebungen tritt Schelling mit Energie auf. Und klingt es nicht wie eine Philippica gegen die seichte Familienblätter- und Feuilletonbildung unserer Zeit, wenn er sagt: „Ein gewisser Ton der Popularität in den obersten Wissenschaften, kraft dessen sie geradezu jedermanns Ding und Fassungskraft angemessen sein sollten, hat die Scheu vor Anstrengung so allgemein verbreitet, daß die Schlaffheit, die es mit den Begriffen nicht zu genau nimmt, die angenehme Oberflächlichkeit und wohlgefällige Seichtigkeit sogar zur sogenannten feinen Ausbildung gehörte." Schelling nimmt sich auch mit Wärme der alten Sprachen an, deren Fähigkeiten als Vorbereitung zum akademischen Studium zu dienen, man damals schon heftig angegriffen hatte. „Ich kenne keine Beschäftigungsart, welche mehr geeignet wäre, im frühern Alter dem erwachenden Witz, Scharfsinn, Erfindungskraft die erste Übung zu geben, als die vornehmlich mit den alten Sprachen. Ich rede hier nämlich nicht von der Wissenschaft der Sprache im abstrakten Sinne, inwiefern diese als unmittelbarer Abdruck des innern Typus der Vernunft, Gegenstand einer wissenschaftlichen Konstruktion ist. Ebensowenig von der Philologie, zu der sich Sprachkenntnis nur wie das Mittel zu

seinem viel höhern Zweck verhält...." „Die Sprache an und für sich selbst schon und blos grammatisch angesehen, ist eine fortgehende angewandte Logik. Alle wissenschaftliche Bildung besteht in der Fertigkeit, die Möglichkeiten zu erkennen, da im Gegenteil das gemeine Wissen nur Wirklichkeiten begreift..." „Es ist unmittelbare Bildung des Sinns, aus einer für uns erstorbenen Rede den lebendigen Geist zu erkennen, und es findet darin kein anderes Verhältnis statt, als welches auch der Naturforscher zur Natur hat. Die Natur ist für uns ein uralter Autor, der in Hiroglyphen geschrieben hat, dessen Blätter kolossal sind, wie der Künstler bei Göthe sagt. Im höhern Sinne der Philologie ist dasselbe wahr."

Die vierte Vorlesung beschäftigt sich mit dem „Studium der reinen Vernunftwissenschaften, der Mathematik und der Philosophie im Allgemeinen"

Schelling versucht hier das Wesen der Mathematik philosophisch und zwar aus dem Gesichtspunkt der Identitätslehre zu ergründen. „Es ist klar, daß der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft absoluten Erkenntnis darin ruhen muß, daß eben das Allgemeine zugleich das Besondere und dasselbe, was dem Verstand als bloße Möglichkeit ohne Wirklichkeit, Wesen ohne Form erscheint, eben dieses auch die Wirklichkeit und die Form sei: dies ist die Idee aller Ideeen und aus diesem Grunde die des Absoluten selbst. Es ist nicht minder offenbar, daß das Absolute an sich betrachtet, da es aber nur diese Identität ist, an sich weder das eine noch das andere der Entgegengesetzten sein, daß es aber als das gleiche Wesen beiden, und demnach als Identität, in der Erscheinung entweder im Realen, oder im Idealen sich darstellen kann. Die beiden Seiten der Erkenntnis, die in welcher die Wirklichkeit der Möglichkeit und die, in welcher die letztere der erstern vorangeht, lassen sich unter sich wieder als reale und ideale entgegensetzen.

Wäre es nun denkbar, daß im Realen oder Idealen selbst wieder nicht das eine oder das andere der beiden Entgegengesetzten, sondern die reine Identität beider, als solche durchbräche, so wäre damit ohne Zweifel die Möglichkeit einer absoluten Erkenntnis selbst innerhalb der Erscheinung gegeben. Wenn demnach von der Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit rein als solcher im Realen ein Reflex wäre, so könnte sie ebensowenig als rein abstrakter Begriff, wie als konkretes Ding erscheinen: das erste nicht, weil sie alsdann eine Möglichkeit wäre, der die Wirklichkeit, das andere nicht, weil sie eine Wirklichkeit wäre, der die Möglichkeit gegenüber stünde. Da sie

ferner als Identität rein im Realen erscheinen sollte, müßte sie sich als reines Sein, und inwiefern dem Sein die Thätigkeit entgegengesetzt ist, als Negation aller Thätigkeit erscheinen. Dasselbe ist nach dem früher aufgestellten Grundsatz einzusehen: daß jedes, was seinen Gegensatz in einem andern hat, nur, wiefern es in sich absolut ist, zugleich wieder die Identität von sich selbst und seinem Entgegengesetzten ist; denn das Reale wird demzufolge als Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit nur erscheinen können, inwiefern es in sich selbst absolutes Sein, alles Entgegengesetzte daher von ihm negieert ist. Ein solches reines Sein mit Verneinung aller Thätigkeit ist der Raum; aber ebenderselbe ist auch weder ein Abstraktum; denn sonst müßten mehrere Räume sein, da der Raum in allen Räumen nur einer ist, noch ein Konkretum; denn sonst müßte ein abstrakter Begriff von ihm sein, dem er als Besonderes nur unvollkommen angemessen wäre; er ist aber ganz, was er ist, das Sein erschöpft in ihm den Begriff und er ist ebendeswegen und nur, weil er absolut real ist, auch wieder absolut real.

Zur Bestimmung der gleichen Identität, sofern sie im Idealen erscheint, können wir uns unmittelbar des Gegensatzes mit dem Raum bedienen; denn da dieser als reines Sein mit Negation aller Thätigkeit erscheint, so wird jene dagegen sich als reine Thätigkeit mit Vereinigung alles Seins darstellen müssen; aber aus dem Grunde, daß sie reine Thätigkeit ist, wird sie nach dem angegebenen Prinzip auch wieder die Identität von sich und dem Entgegengesetzten, von Möglichkeit also und Wirklichkeit sein. Eine solche Identität ist die Zeit. Kein Sein als solches ist in der Zeit, sondern nur die Veränderungen des Seins, welche als Thätigkeitsäußerungen und als Negationen des Seins erscheinen. In der empirischen Zeit geht die Möglichkeit als Ursache der Wirklichkeit voran, in der reinen Zeit ist die erste auch die andere. Als Identität des Allgemeinen und Besondern ist die Zeit so wenig ein abstrakter Begriff als ein konkretes Ding, und es gilt von ihr in dieser Beziehung alles, was von dem Raume gilt."

Aus diesen Voraussetzungen leitet Schelling den Satz her, daß in der reinen Anschauung des Raums und der Zeit eine wahrhaft objektive Anschauung der Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit als solcher gegeben sei; dann aber auch: daß beide bloß relative Absolute seien, da weder Raum noch Zeit die Idee aller Ideeen an sich, sondern nur in getrenntem Reflex darstellen; daß aus demselben Grunde weder jener noch diese Bestimmungen des An-sich sind, und daß, wenn die in beiden ausgedrückte

Einheit Grund einer Erkenntnis oder Prinzip einer Wissenschaft ist, diese selbst bloß zur reflektierten Welt gehören, aber nichtsdestoweniger der Form nach absolut sein müssen.

Da nun aber die Mathematik als Analysis und die Geometrie ganz in jenen beiden Anschauungsarten gegründet ist, so folgert Schelling, daß in jeder dieser Wissenschaften eine Erkenntnis herrschend seiu müsse, die der Form nach absolut ist. Die Realität überhaupt und die der Erkenntnis insbesondere, beruht weder allein auf dem Allgemeinbegriff, noch allein auf der Besonderheit. Die mathematische Erkenntnis aber ist weder die eines bloßen Abstraktums, noch die eines Konkretums, sondern der in der Anschauung dargestellten Idee. „Die Darstellung des Allgemeinen und Besondern in der Einheit heißt überhaupt Konstruktion, die von der Demonstration wahrhaft nicht unterschieden ist. Die Einheit selbst drückt sich auf doppelte Weise aus. Erstens darin, daß allen Konstruktionen derselben, die sich unter sich wieder unterscheiden, als Triangel, Quadrat, Zirkel u. s. w., dieselbe absolute Form zu Grunde liegt, und zum wissenschaftlichen Begreifen derselben in ihrer Besonderheit nichts außer der Einen allgemeinen und absoluten Einheit erfordert wird. Zweitens darin, daß das Allgemeine jeder besondern Einheit, z. B. das allgemeine Dreieck mit dem besondern wie das Eins ist, und hinwiederum das besondere Dreieck statt aller gilt, und Einheit und Allheit zugleich ist."

Schelling weist der Mathematik im allgemeinen System des Wissens, insbesondere mit Bezug auf das akademische Studium, auch eine ihrem Wesen entsprechende hohe Stellung an. „Eine Erkenntnisart", sagt er, „welche das Wissen über das Gesetz der Causalverbindung, das im gemeinen Wissen wie in einem großen Teil der sogenannten Wissenschaften herrschend ist, in das Gebiet einer reinen Vernunftidentität erhebt, bedarf keines äußern Zweckes. So sehr man auch übrigens die großen Wirkungen der Mathematik in ihrer Anwendung auf die allgemeinen Bewegungsgesetze, in der Astronomie und Physik überhaupt, anerkannte, so wäre derjenige doch nicht zur Erkenntnis der Absolutheit dieser Wissenschaft gelangt, der sie nur um dieser Folgen willen hochschätzte, und dies überhaupt sowohl, als insbesondere, weil diese zum Teil nur einem Mißbrauch der reinen Vernunftevidenz ihren Ursprung verdanken."

Nach einer kurzen Digression, in der Schelling gegen die neuere Astronomie polemisiert, geht er dann auf die Erkenntnisart der zweiten Vernunftwissenschaft, der Philosophie, als Wissenschaft des Ur-

wissens, über. Und hier ist es Schellings berühmte Lehre von der intellektuellen Anschauung, die eine weitere Ausführung erhält. „Ohne intellektuelle Anschauung keine Philosophie! Auch die reine Anschauung des Raumes und der Zeit ist nicht im gemeinen Bewußtsein als solchem; denn auch sie ist das, nur im Sinnlichen reflektierte Intellektuelle. Aber der Mathematiker hat das Mittel der äußern Darstellung voraus: in der Philosophie fällt auch die Anschauung ganz in die Vernunft zurück. Wer sie nicht hat, versteht auch nicht, was von ihr gesagt wird; sie kann also überhaupt nicht gegeben werden. Eine negative Bedingung ihres Besitzes ist die klare und innige Einsicht der Nichtigkeit aller blos endlichen Erkenntnis. Man kann sie in sich bilden: in dem Philosophen muß sie gleichsam zum Charakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit, alles nur zu sehen, wie es in der Idee sich darstellt.“.

In der fünften Vorlesung werden die „gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philosophie“ einer nähern Beurteilung unterzogen. Schelling wahrt hier die Würde und Bedeutung seiner Wissenschaft gegenüber der kurzsichtigen und enggeistigen Verkennung derselben seitens der anderen Wissenschaften, und zwar geschieht dieses mit Gründen, welche, nachdem acht Dezennien verflossen sind, seitdem diese Vorlesungen gehalten worden sind, heute noch gegen manche Anfeindungen der Philosophie geltend gemacht werden können. Einer der Hauptgründe der Gegner, der schnelle Wechsel der philosophischen Systeme wird in folgender Weise zurückgeschlagen. Die scheinbaren Veränderungen der Philosophie existieren nur für die Unwissenden. Das Wesen der Philosophie ist unwandelbar dasselbe: sie ist eine lebendige Wissenschaft, und es giebt einen philosophischen Kunsttrieb wie es einen poetischen giebt. Wenn noch Umgestaltungen in der Philosophie stattfinden, so ist dies Beweis, daß sie ihre letzt Form und absolute Gestalt noch nicht gewonnen hat. Es giebt untergeordnetere und höhere, es giebt einseitigere und umfassendere Formen: jede sogenannte neue Philosophie muß aber einen neuen Schritt in der Form gethan haben. Daß die Erscheinungen sich drängen, ist begreiflich, weil die vorhergehende unmittelbar den Sinn schärft, den Trieb entzündet. Selbst aber auch, wenn die Philosophie in der absoluten Form wird dargestellt sein, wird es Niemand verwehrt sein, sie wieder in besondere Formen zu fassen. Die Philosophen haben das ganz Eigentümliche voraus, daß sie in ihrer Wissenschaft eben so einig als die Mathematiker sind, und daß doch jeder

gleich original sein kann, was jene nicht können. Die anderen Wissenschaften könnten sich Glück wünschen, wenn erst bei ihnen jeder Wechsel der Formen ernstlicher einträte. Um die absolute Form zu gewinnen, muß sich der Geist in allen versuchen: Dies ist das allgemeine Gesetz jeder freien Bildung."

Die sechste Vorlesung, welche nunmehr auf das „Studium der Philosophie insbesondere" eingeht, beschäftigt sich mit der innern Gliederung der Philosophie. Bemerkenswert hierbei ist die Auffassung Schellings von dem Verhältnis der Philosophie zur formalen Logik und empirischen Psychologie, welche beide Disziplinen der Erfahrung zuweist. Die formalen Gesetze des Denkens und die Kräfte und Funktionen der Seele hält er keiner spekulativen Ableitung und keiner spekulativen Behandlung für fähig. Die Psychologie teilt er der Physik zu. Aber auch hier steift sich Schelling auf seine Ansicht, daß die Philosophie die aristokratischste der Wissenschaften sei, welche eine ganz besondere und selten vorkommende produktive Befähigung voraussetzt. „Das, was von der Philosophie, nicht zwar eigentlich erlernt, aber doch durch Unterricht geübt werden kann, ist die Kunstseite dieser Wissenschaft, die Dialektik. Ohne dialektische Kunst keine wissenschaftliche Philosophie. Schon ihre Absicht, alles als Eins darzustellen und in Formen, die ursprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwissen auszudrücken, ist Beweis davon. Es ist dieses Verhältnis der Spekulation zur Reflexion, worauf alle Dialektik beruht.

Die siebente Vorlesung führt den Titel: „Über einige äußere Gegensätze der Philosophie, vornehmlich den der positiven Wissenschaften." Doch entspricht dieser Titel nicht ganz dem Inhalt. Es handelte sich im Grunde eigentlich mehr um die Erörterung der inneren Beziehungen der Philosophie zur Religion, Sittlichkeit und Poesie. Auch hier ergeht sich Schelling in eine Polemik gegen gewisse Richtungen des Zeitgeistes, insbesondere gegen den überhandnehmenden Dilettantismus, der in der Wissenschaft den Ernst scheue. Schelling tritt hier zum ersten Male in Gegensatz zu Kant, für die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der Religion von der Philosophie und Moral ein. „Preis denen," ruft er aus, „die das Wesen der Religion neu verkündet, mit Leben und Energie dargestellt und ihre Unabhängigkeit von Philosophie und Moral behauptet haben (hier meinte er offenbar „Schleiermachers Reden über die Religion", die vor Kurzem erschienen waren und so außerordentliches Aufsehen gemacht hatten).

Von nicht geringem Interesse ist die achte Vorlesung: „Über die historische Konstruktion des Christentums.“ Schelling stellt das Christentum als Gegensatz des Heidentums hin, indem er meint, daß der Charakter des letztern in der Anschauung des Unendlichen im Endlichen bestanden habe (daher der Polytheismus desselben), während das erstere umgekehrt das Endliche im Unendlichen anschaut (daher der Monotheismus desselben). Dieser Gedanke wird nun in den verschiedensten Formen variiert, bald in Bezug auf das Mythologische und Symbolische in der antiken und modernen Religion, bald in Bezug auf den spekulativen Gehalt derselben. „Die Mythologie der Griechen war eine geschlossene Welt von Symbolen der Ideeen, welche real nur als Götter angeschaut werden können. Reine Begrenzung von der einen und ungeteilte Absolutheit von der andern Seite ist das bestimmende Gesetz jeder einzelnen Göttergestalt, eben so wie der Götterwelt im Ganzen. Das Unendliche wurde nur im Endlichen angeschaut, und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Die Götter waren Wesen einer höhern Natur, bleibende, unwandelbare, Gestalten. Ganz anders ist das Verhältnis einer Religion, in welcher das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen, zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des ersten und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht wird. Das Ganze, worin die Ideeen einer solchen Religion objektiv werden, ist notwendig selbst ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begrenzte Welt. Die Gestalten sind nicht bleibend, sondern erscheinend, nicht ewige Naturwesen, sondern historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbart und deren flüchtige Erscheinung allein durch den Glauben festgehalten werden kann, niemals aber in eine absolute Gegenwart verwandelt wird. . . . . .“ „Wie in den Sinnbildern der Natur lag in den griechischen Dichtungen die Intellektualwelt wie in einer Knospe eingeschlossen, verhüllt im Gegenstand und unausgesprochen im Subjekt. Das Christentum dagegen ist das geoffenbarte Mysterium, und wie das Heidentum seiner Natur nach exoterisch, ebenso seiner Natur nach esoterisch. Mit dem Christentum mußte sich eben deswegen auch das ganze Verhältnis der Natur und der idealen Welt umkehren, und wie jene im Heidentume das Offenbare war, dagegen diese als Mysterium zurücktrat, so mußte im Christentum vielmehr, in dem Verhältnis, als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimnis zurücktreten. . . . .“ „Die alte Welt ist insofern wieder die Naturheit der Geschichte, als die in ihr herrschende Einheit oder Idee, Sein des Unendlichen im Endlichen ist. Der Schluß

der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Prinzip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zn opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christentums ist daher notwendig der menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Prinzip, sondern den Geist, das ideale Prinzip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist."

Die Anwendung der hier entwickelten Ideeen wird in der neunten Vorlesung in Bezug anf das Studium der Theologie gemacht. Den wesentlichen Inhalt dieser Vorlesung bildet die Polemik gegen die empirisch philologische und psychologisch-moralisierende Theologie der Aufklärungsperiode. Aber Schellings eigene Dogmatik ist doch wiederum eine rationalistische, oder vielmehr eine spekulativ-rationalistische, wenn er z. B. die Menschwerdung Gottes als ewige faßt, insofern die Vorstellung des Unendlichen im Endlichen der Idee der Sohnschaft Gottes zu Grunde liegen soll. Christus sei aber nur der geschichtliche, erscheinende Gipfel der Menschwerdung. Als Einzelner sei er eine aus den damaligen Zeitumständen völlig begreifliche Person; da Gott außer aller Zeit sei, so könne man sich bei dem Gedanken, daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, schlechterdings nichts denken. „Die christlichen Missionare, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkünden, wenn sie lehrten, daß der Gott der Christen Mensch geworden sei. Jene waren darüber nicht verwundert, sie bestritten die Fleischwerdung Gottes in Christo keineswegs und fanden bloß seltsam, daß bei den Christen nur einmal geschehen sei, was sich bei ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage."

Die zehnte Vorlesung ist dem „Studium der Historie und der Jurisprudenz" gewidmet. Es sind weniger die geschichtsphilosophischen Anschauungen, die Schelling hier vorträgt, (wie er sie im „System des transscendentalen Idealismus" gegeben hat), als vielmehr methodologische Erörterungen über Geschichtsforschung, Geschichtsschreibung, Pragmatismus u. s. w., in denen er sich ergeht. Schelling

sieht in der pragmatischen Verknüpfung der Thatsachen nicht das höchste Ziel des Historikers. Vielmehr ist dieses nur die eine Seite seiner Thätigkeit, die andere Seite ist aber die philosophische Erfassung und Belebung des Stoffes, so zwar, daß jener Pragmatismus, die Kunst der kausalen Verknüpfung der Ereignisse, als dienendes Glied der geschichtlichen Auffassung einer höhern Notwendigkeit sich unterordne. „Es versteht sich," sagt Schelling, „daß der Historiker nicht, einer vermeinten Kunst zu lieb, den Stoff der Geschichte verändern kann, deren oberstes Gesetz Wahrheit sein soll. Ebensowenig kann die Meinung sein, daß die höhere Darstellnng den wirklichen Zusammenhang der Begebenheiten vernachlässige; es hat vielmehr hiermit ganz dieselbe Bewandtnis wie mit der Begründung der Handlungen im Drama, wo zwar die einzelne aus der vorhergehenden und zuletzt alles aus der ersten Synthesis mit Notwendigkeit entspringen muß, die Aufeinanderfolge selbst aber nicht empirisch, sondern nur aus einer höhern Ordnung der Dinge begreiflich sein muß. Erst dann erhält die Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Verstand befriedigen, als Werkzeug und Mittel der Erscheinung einer höhern Notwendigkeit gebraucht werden. In solcher Darstellung kann die Geschichte die Wirkung des größten und erstaunungswürdigsten Dramas nicht verfehlen, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet sein kann."

Schelling empfiehlt den Geschichtsschreibern die Nachahmung der großen Muster der Alten, und von den Neueren hält er Gibbon wegen der „umfassenden Konzeption" für nachahmungswert. Unter den wahrhaft nationalen neueren Historikern nennt er Macchiavelli und Johannes Müller.

Die Erörterungen über Jurisprudenz sind hier nichts weniger als erschöpfend. Seine Darlegungen über das Wesen des Rechts, über das Verhältnis des Privatrechts zum Staatsrecht, seine Konstruktion des Staates sind ganz aphoristischer Art und stehen nirgends auf der Höhe seiner natur-, geschichts- oder kunstphilosophischen Entwickelungen. Indes erhebt sich der Verfasser doch zur Aufstellung eines vollkommenen Staates, wobei er unter allen denjenigen, welche bisher ein solches Staatsideal entworfen haben, Plato am höchsten stellt. Schließlich läßt Schelling die neuen Rechts- und Staatstheorieen Revue passieren, wobei er insbesondere die Art tadelt, wie die Rechtslehrer aus der Kantischen Schule das Naturrecht bearbeitet und gehandhabt haben. Mehr Beifall schenkt er dem Fichteschen Versuch, „den Staat als reale Organisation" zu fassen." „Wenn

die bloß negative Seite der Verfassung, die nur auf Sicherstellung der Rechte geht, isoliert, und wenn von aller positiven Veranstaltung für die Energie die rhythmische Bewegung und Schönheit des öffentlichen Lebens abstrahiert werden könnte: so würde sich schwerlich überhaupt ein anderes Resultat oder eine andere Form des Staats ausfindig machen lassen, als in jenem (Fichteschen Werk) dargestellt ist." Aber das Herausheben der bloß endlichen Seite dehnt den Organismus der Verfassung in einen endlosen Mechanismus aus, in dem nichts Unbedingtes angetroffen wird."

Diesen Tadel überträgt nun aber Schelling auf alle bisherigen Staatstheorieen. Alle hätten das Bestreben gezeigt, eine Einrichtung des Staates zu ersinnen, damit jenes oder dieses erreicht werde. Weder die allgemeine Glückseligkeit, noch die Befriedigung der sozialen Triebe und Bedürfnisse der menschlichen Natur, noch etwa ein rein formaler Zweck, wie das Zusammenleben freier Wesen unter den Bedingungen möglichster Freiheit seien von wahrhaft substanzieller Bedeutung für die Begriffsbestimmung des Staates: denn in allen diesen Fällen wird der Staat nur als Mittel, als bedingt und abhängig begriffen. „Alle wahre Konstruktion," schließt Schelling diese rechtsphilosophischen Auseinandersetzungen, „ist ihrer Natur nach absolut und immer nur auf Eins, auch in der besondern Form gerichtet. Sie ist z. B. nicht Konstruktion des Staats als solchen, sondern des absoluten Organismus in der Form des Staats. Diesen konstruieren heißt also nicht, ihn als Bedingung der Möglichkeit von irgend etwas Äußern fassen. Und übrigens, wenn er nur vorerst als das unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens dargestellt ist, wird er auch von selbst alle Zwecke erfüllen; wie die Natur nicht ist, damit ein Gleichgewicht der Materie sei, sondern dieses Gleichgewicht ist, weil die Natur ist."

Die elfte Vorlesung, welche „Über die Naturwissenschaften im Allgemeinen" betitelt ist, ist deshalb von Bedeutung, weil Schelling hier eine spekulative Wendung vollzieht, durch die er sich von der reinen Identitätslehre entfernt und die ihn schon seinem spätern theologischen Standpunkt näher bringt. Es geschieht dieses wesentlich durch zwei Punkte: erstens durch die Fassung des Absoluten nicht mehr wie früher als der Einheit des Unendlichen und Endlichen, sondern als Subjektivität, als Persönlichkeit (vielfach wird dasselbe schon direkt Gott genannt); zweitens durch die platonisierte Ideenlehre, vermöge welcher er die Ideeen so zwischen das Absolute und die Welt einschiebt, daß diese Ideeen vielfach auch als die Seelen

und die Dinge als die Leiber gefaßt werden. Die charakteristischste Stelle in dieser Hinsicht ist folgende: „Um die Natur als die allgemeine Geburt der Ideeen zu fassen, müssen wir auf den Ursprung und die Bedeutung von diesen selbst zurückgehen. Jener liegt in dem ewigen Gesetz der Absolutheit: sich selbst Objekt zu sein; denn kraft desselben ist das Produzieren Gottes eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Wesenheit in besonderen Formen, wodurch diese, als besondere, doch zugleich Universa und das sind, was die Philosophen Monaden oder Ideeen genannt haben. Es wird in der Philosophie ausführlicher gezeigt, daß die Ideeen die einzigen Mittler sind, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können, und daß nach diesem Gesetz so viel Universa als besondere Dinge sind, und doch, wegen der Gleichheit des Wesens, in allen nur ein Universum. Obgleich nun die Ideeen in Gott rein und absolut ideal sind, sind sie doch nicht tot, sondern lebendig, die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung, die aber deswegen an allen Eigenschaften seines Wesens und in der besondern Form dennoch an der ungeteilten und absoluten Realität teilnehmen. Kraft dieser Mitteilung sind sie gleich Gott produktiv und wirken nach demselben Gesetze und auf gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden und durch einzelne und besondere Dinge erkennbar machen, in ihnen selbst und für sich ohne Zeit, vom Standpunkt der einzelnen Dinge aber in der Zeit. Die Ideeen verhalten sich als die Seelen der Dinge, diese als ihre Leiber: jene sind in dieser Beziehung notwendig unendlich, diese endlich. Das Unendliche kann aber mit dem Endlichen nie anders, als durch innere und wesentliche Gleichheit Eins werden. Wenn also dies nicht in sich selbst und als endlich das ganze Unendliche schon begreift und ausdrückt, und es selbst ist, nur von der objektiven Seite angesehen, kann auch die Idee nicht als Seele eintreten, und das Wesen erscheint nicht an sich selbst, sondern durch ein anderes, nämlich das Sein. Wenn dagegen das Endliche, als solches, das ganze Unendliche in sich gebildet trägt, wie der vollkommenste Organismus, der für sich schon die ganze Idee ist, tritt auch das Wesen des Dinges als Seele, als Idee hinzu und die Realität löst sich wieder in der Idealität auf. Dies geschieht in der Vernunft, welche demnach das Spektrum der Natur und des Objektivwerdens der Idee ist. Wie also das Absolute in dem ewigen Erkenntnisakt sich selbst in den Ideeen objektiv wird, so wirken diese auf eine ewige Weise in der Natur, welche sinnlich, d. i. vom Standpunkt der einzelnen

Dinge angeschaut, diese auf zeitliche Weise gebiert, und indem sie den göttlichen Samen der Ideeen empfangen hat, endlos fruchtbar erscheint."

Zwei Methoden der Naturerforschung unterscheidet Schelling: die eine aus Ideeen, welche die Natur als die reale Seite des Absoluten erkennt, die andere, welche die Natur für sich, als getrennt vom Idealen, und in ihrer Relativität ansieht. Jene Forschungsmethode ist die wahrhaft philosophische, diese die empirische. Der ganze folgende Teil dieser elften Vorlesung ist nun der kritischen Untersuchung gewidmet, ob die empirische Betrachtungsweise überhaupt zu einer wahrhaften Wissenschaft der Natur führen könne. Schellings Kritik ist wesentlich gegen den Begriff der Materie gerichtet, wie er seit drei Jahrhunderten (seit Cartesius und Gassendi) in der neuern Naturforschuug herrschend geworden ist. Insbesondere ist es die Atomenlehre, welche die „Natur als ein verschlossenes Buch" ansieht, gegen die er seine stärksten Angriffe richtet. „Wenn es wesentlich zum Begriff der Wissenschaft gehört, daß sie selbst nicht atomistisch, sondern aus Einem Geiste gebildet sei und die Idee des Ganzen den Teilen, nicht umgekehrt, diese jenen vorangehen, so ist schon hieraus klar, daß eine wahre Wissenschaft der Natur auf diesem Standpunkt unmöglich und unerreichbar sei."

Als eine der Hauptschwächen der empirisch-mechanischen Naturforschung bezeichnet Schelling das logische Schlußverfahren, auf welchem sie beruht. Sie schließt von den beobachtenden Wirkungen auf die unbekannten Ursachen. „Allein, daß es eben diese und keine anderen sind, wurde, wenn auch übrigens die Schlußart zuläßig und keine Erscheinung wäre, die unmittelbar aus einem absoluten Prinzip käme, selbst daraus nicht gewiß sein, daß jene durch sie begreiflich wären, Denn es folgt nicht, daß sie es nicht auch aus anderen sein könnten. Nur wenn die Ursachen an sich selbst gekannt wären, und von diesen auf die Wirkungen geschlossen würde, könnte der Zusammenhang beider Notwendigkeit und Evidenz haben; davon nichts zu sagen, daß die Wirkungen notdürftig wohl aus den Ursachen folgen müssen. nachdem man diese erst so ausgedacht hat, als nötig war, jene daraus abzuleiten."

Zu diesem sehr scharfen, obgleich nicht unwiderleglichen Angriff auf den innern Bestand der gesamten mechanischen Naturanschauung fügt noch Schelling den Vorwurf hinzu, daß dieselbe eine wahrhaft einheitliche Naturauffassung gar nicht gewähren könne. „Das Innere aller Dinge und das, woraus alle lebendigen Erscheinungen derselben quillen, ist die Einheit des Realen und Idealen, welche an

sich absolute Ruhe, nur durch Differenzierung von außen zum Handeln bestimmt wird. Da der Grund aller Thätigkeit in der Natur Einer ist, der allgegenwärtig, durch keinen andern bedingt und in Bezug auf jedes Ding absolut ist, so können sich die verschiedenen Thätigkeiten voneinander bloß der Form nach unterscheiden; keine dieser Formen aber kann wieder aus einer andern begriffen werden, da jede in ihrer Art dasselbe ist, was die andere ist. Nicht daß eine Naturerscheinung von der andern abhängig, sondern daß alle aus einem gemeinschaftlichen Grunde fließen, macht die Einheit der Natur aus."

Unser Philosoph verspottet die Annahme des Äthers, also einer Materie, die nur gleichsam Materie sei, und welche durch Negation der wesentlichsten Eigenschaften desselben, wie der Schwere u. A. sich dem negativen Begriff des Geistes nähern sollte. Aber, meint Schelling, hierdurch kann doch der auf dem Standpunkt des mechanischen Empirismus notwendige Gegensatz zwischen Geistigem und Körperlichem nicht einmal, wie doch beabsichtigt wird, umgangen oder wenigstens vermindert werden. Selbst wenn man die Möglichkeit des Begriffs imponderabler und incoërcibler Materieen zugäbe, so würde durch jene Erklärungsart Alles in der Materie durch äußere Einwirkung gesetzt: so sei im mechanischen Empirismus der Tod das Erste, das Leben das Abgeleitete. Dieses Verfahren sei ähnlich, wie wenn Jemand den Homer so erklären wollte, daß er anfinge, die Form der griechischen Drucklettern begreiflich zu machen, dann zu zeigen, auf welche Weise sie zusammengestellt und endlich abgedruckt wurden und wie zuletzt die Ilias oder die Odyssee daraus entstanden sei. Dasselbe sei mit der sogenannten mathematischen Konstruktion der Natur der Fall. Die mathematischen Formen sind nicht die wesentlichen Gründe der Erscheinungen selbst, welche vielmehr in etwas ganz Fremdartigem, Empirischem liegen, wie in Ansehung der Bewegungen der Weltkörper in einem Stoß, den diese nach der Seite hin bekommen haben. Es ist wahr, daß man durch Anwendung der Mathematik die Abstände der Planeten, die Zeit ihrer Umläufe und Wiedererscheinung mit Genauigkeit vorherzubestimmen gelernt hat, aber über das Wesen oder An-sich dieser Bewegungen ist dadurch nicht der mindeste Aufschluß gegeben worden.".

Was die elfte Vorlesung nur im allgemeinen andeutet, wird in der zwölften und dreizehnten: („Über das Studium der Physik und Chemie" und „Über das Studium der Medizin und der organischen Naturlehre") im Speziellen unter mannigfacher Polemik gegen

die Atomistik und deren Konsequenzen ausgeführt. An die philosophische Konstruktion der Materie wird eine polemische Exkursion gegen die bisherige mathematische Naturlehre, die nur eine den Gründen nach ganz empirische Konstruktion des Weltbaus gegeben habe, angeknüpft, während die Ableitung der Bewegungsgesetze durch Kepler, „die That eines göttlichen Genies" genannt wird, wird die Hypothese Newtons von der Attraktionskraft der Weltkörper für die „Vernunft, die nur absolute Verhältnisse kennt, für die Konstruktion, als von keiner Bedeutung" erklärt. Die Zentrifugalbewegung der Weltkörper werde aus einem Grunde abgeleitet, der „keine notwendige Form, sondern nur rein empirisches Faktum" sei. Schelling macht sich anheischig, die Gründe der Keplerschen Gesetze, ohne allen empirischen Zusatz, aus seiner Lehre von den „Ideeen" abzuleiten, wie er überhaupt den Parallelismus zwischen der Körperwelt und der Ideeenwelt bis zur äußersten Konsequenz festhält. „Der Weltkörper gleicht der Idee, deren Abdruck er ist, darin, daß er wie diese produktiv ist und alle Formen des Universum aus sich hervorbringt. Die Materie, obgleich der Erscheinung nach der Leib des Universums, differenziert sich in sich selbst wieder zu Seele und Leib. Der Leib der Materie sind die einzelnen körperlichen Dinge, in welchen die Einheit ganz in die Vielheit und Ausdehnung verloren ist und die deswegen als unorganisch erscheinen."

Daß in Schellings „spekulativer Physik" die einzelnen physikalischen Disziplinen eine ganz andere Stellung zu einander haben, als sonst, ist begreiflich. Hierbei legt er den einzelnen, eine besondere Wissenschaft bedeutenden Namen, einen oft ganz abweichenden Sinn unter. So ist ihm die „Meteorologie", die Darstellung des allgemeinen dynamischen Prozesses, der im Weltsystem überhaupt und in Ansehung des Ganzen der Erde stattfindet. Aber diese „Meteorologie" bilde insofern einen Teil der physischen Astronomie, als auch „die allgemeinen Veränderungen der Erde nur durch ihr Verhältnis zum allgemeinen Weltbau vollkommen gefaßt werden können." Die „Mechanik" wird ganz richtig in die Mitte zwischen die angewandte Mathematik und die Physik gestellt, denn der allgemeine Typus ihrer Formen, welche nur die rein objektiv ausgedrückten, gleichsam getöteten Formen des dynamischen Prozesses sind, ist ihr durch die Physik vorgezeichnet." Diese letztere nur beschränke sich auf die Sphäre des allgemeinen Gegensatzes zwischen dem Licht und der Materie der Schwere. „Die absolute Wissenschaft der Natur begreift in einem und demselben Ganzen sowohl diese Erscheinungen der getrenn-

ten Einheit, als die der höhern organischen Welt, durch deren Produkte die ganze Subjekt-Objektivierung, in ihren zwei Seiten zugleich erscheint."

Die eigentliche organische Naturlehre, also das, was wir heute die Physiologie und im weitern Sinne die Biologie, einschließlich der Medizin (Pathologie), nennen würden, wird von Schelling in der zwölften Vorlesung behandelt. Natürlich polemisiert er auch hier gegen die Bestrebungen, die Funktionen des pflanzlichen und tierischen Organismus auf rein physikalische und chemische Prozesse reduzieren zu wollen. Das Prinzip, durch welches nicht nur das Wesen, sondern auch die einzelnen Funktionen des Organismus bestimmt werden, ist das der Formwendung der Materie. Wir verfolgen die weitere Anwendung dieses Prinzips auf die speziellen organischen Verrichtungen, und bemerken nur, daß Schelling in der Pathologie hier für die Erregungslehre des englischen Arztes John Brown energisch Partei ergreift. „Wenn Browns Lehre durch Nichts ausgezeichnet wäre als durch die Reinheit von empirischen Erklärungen und Hypothesen, die Anerkennung und Durchführung des großen Grundsatzes der bloß quantitativen Verschiedenheit aller Erscheinungen, und der Konsequenz, mit der er sie aus einem ersten Prinzip folgert, ohne sich etwas anderes zugeben zu lassen, oder je von der Bahn der Wissenschaft abzuschweifen: so wäre ihr Urheber schon dadurch einzig in der bisherigen Geschichte der Medizin und der Schöpfer einer neuen Welt auf diesem Gebiete des Wissens."

Die vierzehnte Vorlesung beschäftigt sich mit der „Wissenschaft der Kunst, in Bezug auf das akademische Studium". Schelling ist hier weit entfernt, ein zusammenhängendes System der Ästhetik zu geben, obwohl er die bisherigen „Theorieen der schönen Künste" u. dgl. als vergebliche Versuche, das Wesen der Kunst zu ergründen, hinzustellen versucht. Im Großen und Ganzen läuft die ganze Vorlesung auf eine Charakteristik der Differenz der antiken und modernen (christlichen) Kunst hinaus, wobei Schelling, den schon von Schiller gefundenen und aufgestellten Gegensatz des Naiven und Sentimentalen mit Zuhilfenahme desjenigen, was Friedrich Schlegel in seinen Vorlesungen über die Geschichte der griechischen Poesie zur Charakteristik der antiken Kunst beigebracht hat, spekulativ zu vertiefen bemüht ist. Wesentlich auf den Schlegelschen Einfluß ist es zurückzuführen, wenn auch Schelling die innige Verschmelzung von Kunst und Religion hier betont. Die Kunst soll aber auch mehr als bisher eine herrschende Bedeutung im öffentlichen Leben gewinnen. Mit

einem Appell an die Fürsten und Staatsverwalter, diesem bisher vernachlässigten Gebiet mehr Förderung zu Teil werden zu lassen, schließt diese Vorlesung und damit das ganze Werk: „Wie Fürsten und Gewalthaber nichts mehr ehrt, als die Künste zu schätzen, ihre Werke zu achten und durch Aufmunterung hervorzurufen, so gewährt dagegen nichts einen traurigern und für sie schimpflichern Anblick, als wenn diejenigen, welche die Mittel haben, diese zu ihrem höchsten Flor zu befördern, dieselben an Geschmacklosigkeit, Barbarei oder einschmeichelnde Niedrigkeit verschwenden. Wenn es auch nicht allgemein eingesehen werden könnte, daß die Kunst ein notwendiger und integranter Teil einer nach Ideeen entworfenen Staatsverfassung ist, so müßte wenigstens das Altertum daran erinnern, dessen allgemeine Feste, verewigende Denkmäler, Schauspiele, sowie alle Handlungen des öffentlichen Lebens nur verschiedene Zweige eines allgemeinen, objektiven und lebendigen Kunstwerks waren."

Die obengenannte „Zeitschrift für spekulative Physik", war schon Ende des Jahres 1801 eingegangen. Das Bedürfnis Schellings für seine Naturphilosophie, welche nicht ohne Angriffe blieb, Propaganda zu machen, und der Wunsch, der von Schütz geleiteten Jenenser Allg. Litteraturzeitung, welche den Kantischen Kritizismus vertrat, die Spitze zu bieten, brachte ihn zu dem Entschluß, im Jahre 1802 die „Neue Zeitschrift für spekulative Physik" (deren Verlag Cotta übernahm) zu begründen. Es sind allerdings nur drei Hefte von diesem Journal erschienen. Die darin veröffentlichten Abhandlungen, die er unter dem gemeinsamen Titel: „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie" zusammenfaßte, sind zwar mehr oder minder Wiederholungen der in den größern Werken entwickelten Lehre; aber die populärere Form und die klarere Darstellnng, deren sich Schelling hier bedient, machen diese kleineren Arbeiten gerade zur Einführung in die Schellingsche Naturphilosophie sehr geeignet. Es sind im Ganzen folgende Aufsätze: 1. „Von der höchsten und absoluten Erkenntnis im Allgemeinen". 2. „Beweis, daß es einen Punkt gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst Eins sind." 3. „Die Idee des Absoluten." 4. „Von der philosophischen Konstruktion oder von der Art, alle Dinge im Absoluten darzustellen." 5. „Von dem Gegensatz der reellen und ideellen Reihe und den Potenzen der Philosophie." 6. „Konstruktion der Materie." 7. „Spekulative Bedeutung der Keplerischen Gesetze des allgemeinen Weltbaus." 8. „Betrachtungen über die besondere Bildung und die inneren Verhältnisse unseres Planetensystems."

Wie schon bemerkt, ist von dieser Zeitschrift nur ein Jahrgang erschienen. Aber kaum war dieses Journal eingegangen, als Schelling auch schon an die Begründung eines neuen ging, dieses Mal in Verbindung mit seinem alten Thübinger Studienfreund Hegel, der im Januar 1801 nach Jena gekommen war. Die Zeitschrift, welche beide Freunde herausgaben, führte den Titel: „*Kritisches Journal der Philosophie.*“ Von den hier veröffentlichten Arbeiten hat eine besonderes Aufsehen gemacht: „*Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt.*“ Diese Abhandlung ist auch deshalb bemerkenswert, weil über deren Autorschaft sich ein langer Streit entsponnen hatte. Rosenkranz und Michelet schrieben sie ihren Meister Hegel zu, von entgegengesetzter Seite wurde sie für Schelling reklamiert. Übrigens haben auch Erdmann, sowie später Haym und Ueberweg sich für die Autorschaft Schellings erklärt. Dagegen steht es fest, daß fast alle übrigen Arbeiten in dieser ebenfalls nur 1 Jahr (1802—3) bestehenden Zeitschrift aus der Feder Hegels flossen.

Das Jahr 1803 bezeichnet für das Gemütsleben unseres Philosophen einen bedeutsamen Abschnitt. Die Neigung, welche der junge Jenenser Professor für die reizende Auguste Böhmer, die Stieftochter August Wilhelm Schlegels, hegte, wurde von dieser erwidert. Es war der Wille der Eltern des Mädchens, daß der Verlobung sehr bald die Vermählung beider folgen sollte. Da erkrankte Auguste plötzlich und starb im Bade Bocklat. Kurz darauf sollte die Welt durch ein Ereignis überrascht werden, welches wohl bis dahin wenige Beispiele haben dürfte. August Wilhelm Schlegel beantragte die gerichtliche Scheidung von seiner Frau Karoline, um sie, welche längst eine leidenschaftliche Liebe zu ~~Schlegel~~ [Schelling] in sich nährte, frei zu geben. Kurz darauf vermählte sich Schelling mit Karoline und beide traten noch im Hochsommer des Jahres 1803 eine Reise nach Italien an.

Ob nun Schelling nach dieser Affaire, die begreiflicherweise viel Aufsehen erregt hatte, sich nun in Jena nicht ganz behaglich mehr fühlte, oder was ihn sonst veranlaßte, die Thüringer Universitätsstadt, welche die Stätte seines Weltrufs gewesen ist, zu verlassen, ist schwer zu sagen. Der zweibändige Briefwechsel, den Plitt („*Aus Schellings Leben in Briefen*“ Lpz. 1869—70) aus dem Nachlasse unseres Philosophen herausgegeben hat, läßt uns gerade in Betreff dieses ganzen interessanten Abschnitts seines Lebens vollkommen im Stich. Eine an ihn ergangene Berufung für den Lehrstuhl der Philosophie nach Würzburg wurde unter diesen Umständen bereitwilligst

acceptiert, so daß schon im Herbst 1803 die Übersiedelung dahin erfolgte.

Mit der Übersiedelung Schellings nach Würzburg beginnt ein neuer Abschnitt seines innern Lebens und somit auch seiner philosophischen Entwickelung. An die Stelle der bisherigen, mehr oder minder doch auf wissenschaftlichem Boden stehenden Naturphilosophie tritt die Theosophie. Standen die bisherigen Stadien des Schellingschen Philosophierens unter dem beherrschenden Einflusse Fichtes, Platos, Giordano Brunos und Spinozas, so sind es fortan die Gnostiker, Neuplatoniker, Scotus Erigena und — Jacob Böhme, deren Einwirkung auf ihn unverkennbar ist.

Das erste Symptom dieser Wandlung trat in der im Jahre 1804 erschienenen Schrift „Philosophie und Religion“ hervor. Dieselbe sollte wesentlich eine Entgegnung gegen die Angriffe sein, die Karl Adolf Eschenmayer (ein Mediziner aus Württemberg, früher Freund und Anhänger der Schellingschen Naturphilosophie, später jedoch einer Art Glaubensphilosophie huldigend) in seiner 1803 erschienenen Schrift: „Philosophie in ihrem Übergang zur Naturphilosophie“ gegen ihn gerichtet hatte. Ganz im Sinne der Gnostiker wird hier schon vom „Abfall des Endlichen vom Absoluten“ gesprochen. Aber dieser Abfall, dessen Versöhnung Zweck des Geschichtsprozesses sei, sei eben notwendig durch die Offenbarung des göttlichen Wesens gegeben. Die alte Emnationslehre kehrt wieder, und wenn wir von „der Geburt der Dinge“ reden hören, so glauben wir in den „Enneaden des Plotinos“ zu lesen. Auch die Sprache unseres Philosophen verläßt allmählich die feste Begriffsbestimmung und ergeht sich in ein mystisches Halbdunkel. Zuweilen bricht aber auch ein schwungvoller Dithyrambenstil durch, der in unserer ganzen philosophischen Litteratur seines Gleichen sucht.

Auf demselben Standpunkte wie „Philosophie und Religion“ steht dann noch die der zweiten Auflage seines Buches „Über die Weltseele“ beigegebene Abhandlung: „Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur“, ferner die polemische Schrift: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre“, endlich eine Reihe kleinerer naturphilosophischer Arbeiten, die er in seinen im Verein mit A. F. Marcus herausgegebenen „Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft“ (1806—8) veröffentlicht hatte.

Im Jahre 1806 hatte Schelling seine Würzburger Professur aufgegeben und war nach München übergesiedelt, wo er Mitglied der

Akademie und Direktor der Kunstakademie wurde. In ersterer Eigenschaft hielt er am 2. Oktober 1807 seine so berühmte Festrede (zum Namensfest des Königs Maximilian Joseph von Bayern): „Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur", die wohl in formeller Hinsicht das vollendetste ist, was Schelling je geschrieben hat. Der Titel entspricht nicht ganz dem Inhalt der Rede, in der allerdings von den „bildenden" Künsten nur wenig gesprochen wird. Vielmehr sind es wesentlich drei Punkte, welche der Redner der Erörterung unterzieht: 1. Das Verhältnis der Kunst zur Natur als eine Nachahmung der letztere durch erstere; 2. Das Verhältnis des Idealistischen zum Charakteristischen; 3. Die Stadien der drei aufeinander folgenden strengen, anmutigen und seelenvollen Form der Entwickelung der Natur und Kunst. Dieser letztere Gedanke wird nun durch historische Rückblicke auf die antike und italienische Kunst erläutert. Insbesondere soll Michel Angelo den Charakter der Strenge, Correggio und Raphael den der Anmut und Guido Remo den der Seele repräsentieren. Daß diese Charakteristik nicht jener zeitlichen Aufeinanderfolge entspricht, fühlt Schelling selbst. Schließlich wirft Redner einen Blick in die Zukunft der Kunst: „Verschiedenen Zeitaltern wird eine verschiedene Begeisterung zu teil. Dürfen wir keine für diese Zeit erwarten, da die neue jetzt sich bildende Welt, wie sie teils schon äußerlich, teils innerlich und im Gemüt vorhanden ist, mit allen Maßstäben bisheriger Meinung nicht recht gemessen werden kann, und alles vielmehr laut größere fordert und eine gänzliche Erneuerung verkündet? Sollte nicht jener Sinn, dem sich Natur und Geschichte lebendiger wiederaufgeschlossen, auch der Kunst ihre großen Gegenstände zurückgeben? Aus der Asche des Dahingesunkenen Funken ziehen, und aus ihnen ein allgemeines Feuer wiederanfachen zu wollen, ist eitle Bemühung. Aber auch nur eine Veränderung, die in den Ideeen selbst vorgeht, ist fähig, die Kunst aus ihrer Ermattung zu erheben; nur ein neues Wissen, ein neuer Glauben ist vermögend, sie zu der Arbeit zu begeistern, wodurch sie in einem verjüngten Leben eine der vorigen ähnliche Herrlichkeit offenbare. Zwar eine Kunst, die nach allen Bestimmungen dieselbe wäre, wie die der frühern Jahrhunderte, wird nie wieder kommen: denn nie wiederholt sich die Natur. Ein solcher Raphael wird nicht wieder sein, aber ein anderer, der auf gleich eigentümliche Weise zum Höchsten der Kunst gelangt ist. Lasset nur jene Grundbedingungen nicht fehlen, und die wiederauflebende Kunst wird wie die frühere schon in ihren ersten Werken das Ziel ihrer Bestimmung zeigen: in der Bildung des bestimmt Charakteristischen

schon, wenn sie aus einer frischen Urkraft hervorgeht, ist, wenn auch verhüllt, die Anmut gegenwärtig, in beiden schon die Seele vorher bestimmt. Werke, die auf solche Art entspringen, sind auch in anfänglicher Unvollendung schon notwendige, ewige Werke."

Hat sich Schellings Prophezeihung wenigstens für Deutschland erfüllt? Es sind seitdem achtzig Jahre dahingegangen. Kurz, nachdem diese Rede gehalten worden war, hat Peter Cornelius seine ersten Zeichnungen zum „Faust" in Frankfurt vollendet, und nachdem acht Dezennien seitdem verflossen, wird der seelenlose Kolorist Makart von Vielen als der eigentliche Repräsentant der heutigen deutschen Kunst gefeiert. Die kunstgeschichtliche Entwickelung scheint also nicht für diese Prophezeihung zu sprechen. Im Grunde ging diese letztere aus einer totalen Verkennung des Geistes seiner Zeit seitens Schellings hervor. Er hielt sie für die anbrechende Morgenröte einer großen, kraftvollen Entwickelungsperiode: und doch erscheint jene ganze Romantik, aus der heraus nur diese Anschauung möglich war, nur als die Reaktion gegen die große neue Zeit, die jenseits des Rheines angebrochen war und mit unwiderstehlicher Gewalt ihr Licht über die Menschheit ergoß. Freilich hat diese Romantik große und glänzende Geister hervorgerufen; aber der Boden, aus dem sie erwuchsen, zog seine nährenden Kräfte aus einer längst vergangenen, vermoderten Vergangenheit.

Zu denjenigen Gelehrten, zu denen Schelling in München in ein näheres, intimeres Verhältnis getreten war, gehörte auch Franz von Baader: ein Mann, der in der Entwickelung der modernen Theologie d, h. der Theosophie des 19. Jahrhunderts die hervorragendste Stellung einnimt. Ed. Zeller entwirft von ihm in seiner „Geschichte der deutschen Philosophie" folgende Charakteristik: „Baader war ein geistvoller, tiefsinniger Mann; der auch an Kraft des Denkens, an wissenschaftlichem Mut und lebendigem Bedürfnis des Erkennens vor den meisten hervorragte, und in der naturwüchsigen Gediegenheit seines Wesens gegen die Oberflächlichkeit eines selbstzufriedenen Halbwissens mit vernichtender Überlegenheit auftrat. Aber, um alle die Lobsprüche zu verdienen, die seine Schüler und Verehrer ihm gespendet haben, um einem Schelling und Hegel gleichgestellt oder gar vorgezogen zu werden, dazu fehlt es ihm zu sehr an der Freiheit des Geistes, der Reinheit des philosophischen Strebens, an der Klarheit der Begriffe und der Kunst der methodischen Forschung. Baader will nicht bloß Philosoph, sondern von Anfang an christlicher Philosoph sein. Das Christliche fällt aber für ihn mit dem Katholischen zusammen: das katholische Dogma bildet die Voraussetzung und das Endziel seiner

Spekulation, die unüberschreitbare Schranke seiner Wissenschaft. Sein Standpunkt ist derjenige der mittelalterlichen Philosophie, der Scholastik; und wenn er sich die kirchlichen Lehren allerdings in mystischen Sinne umdeutet, wenn er ferner der „römischen Diktatur“ gegenüber die Notwendigkeit und das Recht der wissenschaftlichen Untersuchung mutig verteidigt hat, so geht er auch damit über jenes Prinzip selbst nicht hinaus.“

Der Einfluß dieses Mannes war es wesentlich, dem sich Schelling in München mehr und mehr hingab. Das Studium der Jakob Böhmeschen Schriften und die Vertiefung in den Geist dieses Mystikers galt unserm Philosophen nunmehr als heilige Lebensaufgabe. Ja, in der oben erwähnten Streitschrift gegen Fichte bekennt er, daß er die Werke der Theosophen aus Unkenntnis ihres Wertes vernachlässigt habe. Dieser Wert sei aber so groß, daß mancher Philosoph von Profession seine ganze Rhetorik gern hingeben möchte, könnte er dafür die Geistes- und Herzensfülle dieser als „Schwärmer“ verspotteten Männer eintauschen.

Hatten die letzterwähnten Schriften schon Spuren der Einwirkung dieser Studien gezeigt, so stehen die im Jahre 1809 verfaßten (und in Band I. seiner „Philosophischen Schriften,“ Landshut 1809 veröffentlichten) „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ ganz auf dem Boden der Jacob Böhmeschen Theosophie. Karl Rosenkranz, „Schelling, Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842“ (Danzig 1843) der sonst kein allzu wohlwollender Beurteiler unseres Philosophen ist, nennt in seiner Schrift diese Arbeit „das Tiefsinnigste, zu dem er sich aufgeschwungen.“ Wir führen hier aus der eingehenden Analyse, die Rosenkranz über dieses Werk Schellings giebt, unter Beiseitelassung aller polemischen Exkurse einige Hauptpunkte an:

„Die Entwickelung des Begriffes der Freiheit führte Schelling zur Bestimmung: 1. des Wesens Gottes; 2. der Schöpfung; 3. der anfänglichen Geschichte und des damit zusammenfallenden Gegensatzes der Erscheinung des Guten und Bösen. In ersterer Beziehung blieb Schelling sich darin mit früheren Bestimmungen gleich, daß er dem prädikatlosen Einen, sich selbst Bejahenden die Negation einer andern Kraft entgegenstellte. Der Unterschied war aber, daß er das Eine als Wille setzte. Früherhin hatte er sich über das Absolute nur immer als über das von allen Unterschieden, Beschränkungen freie Wesen ausgelassen: jetzt definierte er es auch positiv als Wille, Liebe, Gute. Nun würde aber unbegreiflich sein, wie das Eine mit sich

indentische Absolute zur Schöpfung einer Welt gelangen sollte, wenn nicht in ihm, an sich unabhängig von ihm, sein Anderes existierte, das ihm erst möglich macht, sich in die Vielheit der Unterschiede auszubreiten."

„Der dunkle Grund, die Natur in Gott ist nicht Gott selbst, denn er ist das Eine, der Wille des Urgrundes; allein der Grund ist in Gott das seine Verwirklichung bedingende Element. Er ist nicht ein Gott dualistisch gegenüberstehendes Wesen, das mit spezifischer Heterogeneität sich gegen sein Wesen schlechthin negativ verhielte. Er ist nicht ein Prinzip, nur eine von Gott selbst vorausgesetzte Bedingung, ohne welche derselbe nicht persönlich zu sein vermöchte: denn zur Persönlichkeit soll nach Schelling immer die Verbindung eines idealen Prinzips mit einer realen Basis gehören. Der dunkle Grund soll nicht als Ursache der Existenz Gottes gedacht werden, sondern nur als die Basis seines Existierens. Schelling meint: „das Sein an sich und die Thätigkeit des Seins, sich als Daseiendes zu setzen, müßte unterschieden werden ...."

Ohne den Grund würde das Absolute in sich bleiben. Durch ihn wird es erregt, aus sich herauszugehen. Es kann nicht gezwungen werden, denn sein eigenstes Wesen ist Wollen: es ist als Sein Wille. Das Wollen kann von seinem Sein nicht getrennt werden, sondern, was sonst auch von ihm ausgesagt werde, so ist jede Bestimmung unter der des Willens begriffen. Der Grund erregt aber seine Sehnsucht, sich in die Geburt einzuführen. Die metaphysische Kategorie Schellings ist hier eigentlich der Unterschied von Potentialität und Aktualität. Die Natur in Gott ist die gegen sein einfaches Wesen reagierende Kraft; die Negation dieser Reaktion ist das aus seiner Verborgenheit in sich hervortretende Wesen Gottes: so ist es das sich Offenbarende ....." Gott wird nun durch die Aktualisierung der wirklich existierende. Er hebt ebensowohl sein Wesen als das Wesen des Grundes in seiner Manifestation auf und ist als Schaffender die Copula der Kräfte ....."

Die Schöpfung ist mithin die stete Negation der Negation des regierenden Grundes. Sie ist daher an sich zeitlos, aber in der Zeit erscheinend und wesentlich geschichtlich, insofern der göttliche Universalwille sich je länger je mehr in der Durchdringung des dunkeln Grundes zu manifestieren sucht. Alle Unform, Häßlichkeit, Giftigkeit, Krankheit, Bosheit, Irrationalität sind an und für sich in dem ewigen Wesen Gottes Nichts, aber in der erscheinenden Welt machen sie Entwicklungsmomente aus. Die Differenz der Welt von Gott

ist an sich aufgehoben und darum wird sie es beständig. Das Prinzip der Negativität wird nun freilich von Schelling wieder in sehr trübe Formen eingehüllt. Er setzt dem Universalwillen den Partikularwillen des dunkeln Grundes und den Individualwillen der Kreatur entgegen, welche letztere beide er aber auch vermischt, da es schwer zu sagen und noch schwerer einzusehen ist, wie der dunkle Grund zu einem Willen kommen sollte, insofern vielmehr seine eigene Bestimmtheit die nur seiende, nicht wollende Negation des Wesens Gottes als des Urwillens ist. Schelling spricht von einem Willen des Grundes, der ein Mittleres zwischen Bewußtsein und Unbewußtsein, der schöne Drang einer werdenden Natur sein soll, also nur uneigentlich Wille heißen kann. Bei dem Individuellen, dessen Beseelung die That des Urwillens ist, wird die Abstraktion von der Einheit mit Allem möglich. Diese Abstraktion ist positiv die sich affinierende Selbstheit, welche aber, indem sie ihr Wesen von sich ausschließt, notwendig sich mit sich selbst und mit Allem, was sie nicht ist, in Widerspruch setzt.

Rosenkranz weist dann auf die eigentümliche, oft anthropomorphistische Mystik in diesem Werke hin, so wenn Schelling in Gott selbst „den Quell der Traurigkeit" erblickt, oder „über alle Werke der Natur eine geheime Melancholie ausgebreitet" sieht u. dergl. Schelling weist die existierende Irrationalität, die alogischen Inkommensurabilitäten, den „nie aufgehenden Rest von Unvernunft" in allem Existierenden dem dunkeln Grunde in Gott zu, insofern dessen Reaktion gegen die Gestaltung durch die Liebe des göttlichen Universalwillens noch immer ein Brandmal seines Widerstandes in allem Kreatürlichen zurücklasse. Aber andererseits stellt Schelling doch wieder ganz bestimmt die Sünde als Ursache der negativen Formen und Prozesse der Natur hin. Gegen diesen Gedanken übt nun Rosenkranz eine scharfe Kritik, deren Keim darin besteht, daß es unbegreiflich sei, wie das an sich bewußtlose Dasein nicht nur im Menschen — denn das sei begreiflich — sondern auch außer ihm durch einen geistigen Akt alteriert sein soll.

Schellings Werk über die Freiheit schließt mit folgendem charakteristischen Satz: „Über dem Geist ist der anfängliche Urgrund, der nicht mehr Indifferenz, Gleichgültigkeit ist, und doch nicht Identität beider Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen Alles gleiche und doch von Nichts ergriffene Einheit, das von Allem freie und doch Alles durchwirkende Wohlthun, mit Einen Worte, die Liebe, die Alles in Allem ist."

Durchaus anders als zu Baader war Schellings Verhältnis zu einem berühmten Gelehrten zu München, zu Friedrich Heinrich Jacobi. Dieser hatte das erste Auftreten des jungen Württembergers nicht ohne Hoffnung begrüßt. Hatte doch der schroffe Ton, den Schelling in seinen ersten Schriften gegen den ganzen Kantischen Kritizismus angeschlagen, in Jacobi die Hoffnung erweckt, hier einen Bundesgenossen gefunden zu haben. Aber als Schelling seine Naturphilosophie ausbildete, und der Pantheismus sich als der eigentliche Kern seiner Spekulation herausstellte, bis er endlich in seinen letzten Schriften sich wohl dem Glauben näherte, aber einem solchen, der in einem unauflöslichen Synkretismus mit allerlei glaubensfeindlichen Problemen verstrikt schien: da trat der greise Jacobi im Jahre 1811 mit der Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" gegen ihn auf. Kaum ein Jahr war verflossen, als der jüngere Akademiekollege mit einer Publikation antwortete, die an polemischer Schärfe nichts zu wünschen übrig ließ: „Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen" (1812). Jacobi hatte ihm Naturalismus, Spinozismus und Atheismus (was in seinem Sinne auf Eins hinauslief) vorgeworfen. Schelling behauptete dagegen, daß man seine Philosophie misverstehe, wenn man nicht einsehe, daß sie den wahren Theismus in sich schließe, freilich nicht jenen unkräftigen und leeren Theismus, welcher die Natur in Gott nicht anerkenne, und diesen zur Ursache der Welt mache, aber so, daß er selbst ihrem Dasein ewig fremd bleibt. Das ist, wie Schelling meint, eine durchaus äußerliche das wahre Wesen von Gott und Welt vollständig verkennende Anschauung. Gott sei eben so wohl Grund als Ursache der Welt. Er nehme sie aus sich, mache sich selbst zur Materie des Universums, setze sich als den in der Erscheinung sich aufhebenden Grund, wie er zugleich über dem Gesetzten sich für sich nicht nur als dessen Prius, sondern auch als dessen Superius setze. Gott sei insofern der Grund der Welt, als er es sei, der sich dazu bestimme, passiv zu sein, um sein Wesen zur Schöpfung zu entfalten; er sei aber insofern Ursache der Welt, als er von dem Geschaffenen sich unterscheide. Dies begründet Schelling durch eine Entwickelung der Begriffe der Allheit Gottes und des Begriffs des Werdens im Verhältnis zu dem des Seins. Er will sich weder mit dem Standpunkt des reinen Naturalismus begnügen, welcher die Immanenz Gottes in der Welt behauptet, noch mit dem des gewöhnlichen Theismus, der die Transscendenz Gottes zur Welt verteidigt. In der Kombination beider liege die Wahrheit.

Drei Jahre später (1815) erschien Schellings Schrift „Über die Gottheiten von Samothrake." Es ist dieses ein Vortrag, den Schelling in der Akademie der Wissenschaften zu München am 12. Oktober 1815 gehalten und der als Beilage zu den „Weltaltern" diente. In letzterem Werke beabsichtigte Schelling (nach dem im Bd. VIII. der „Gesammelten Werke" abgedruckten ersten Buch der „Weltalter") eine Art Entwickelungsgeschichte des Universums zu geben, und zwar nach drei Stadien, deren erstes das der Natur Vorzudenkende, das zweite die Natur selbst, das dritte die Zukunft derselben umfassen würde.

In der Einleitung zu dem obengenannten Bruchstück des ersten Buches „der Weltalter" deutet Schelling die Schwierigkeiten an, die dem Plane entgegenstehen, welchen er hier auszuführen gedenkt: „Wir leben nicht im Schauen, unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweise nach Abteilungen und Stufen erzeugt werden; und hindurchgehen durch Dialektik muß alle Wissenschaft. (Dieser Hieb ist wesentlich gegen Franz von Baader gerichtet). Eine andere Frage aber ist, ob nie der Punkt kommt, wo sie frei und lebendig wird, wie im Geschichtsschreiber das Bild der Zeiten, bei dessen Darstellung er seiner Untersuchungen nicht mehr gedenkt. Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, daß die Wissenschaft, da sie der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist, es auch der äußern Form nach sein könnte, und der Philosoph dem göttlichen Plato gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfalt der Geschichte zurückzukehren vermöchte? Unserm Zeitalter schien es vorbehalten, zu dieser Objektivität der Wissenschaft wenigstens den Weg zu öffnen . . . . Vielleicht kommt der nach, der das größte Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist, und was sein wird. Aber noch ist die Zeit nicht gekommen, noch ist die Zeit des Kampfes, noch ist das Untersuchungsziel nicht erreicht. Nicht Erzähler können wir sein, nur Forscher. Abwägend das Für und Wider jeglicher Meinung, bis die rechte feststeht, unzweifelhaft für immer gewurzelt."

In dem genannten Vortrag nun will Schelling eine Mythologie der Religionen geben und zwar auf naturphilosophisch-symbolischer Grundlage. Unzweifelhaft bringt diese Rede eine Fülle sinniger Deutungen, phantasievoller Kombinationen mythologischer Vorstellungen mit naturphilosophischen Ideeen. Schelling will an einem einzigen historischen Beispiele, also an den mythologischen Vorstellungen

über die Gottheiten von Samothrake zeigen, wie seine religionsphilosophischen Ideeen, die er in früheren Schriften entwickelt hatte, schon früher in Mythen herangebildet waren.

Die wesentlichste Anregung wie den Stoff zu dieser Auffassung hatte Schelling durch Kreuzers „Symbolik“ erhalten. Wie dieser hat Schelling außer den griechischen auch altphönicische, ägyptische, kabbalistische Vorstellungen in eine vergleichende Kombination gebracht und daraus die mythische Vorahnung der tiefsten spekulativen Ideeen (sogar der Schellingschen Potenzenlehre) darzulegen versucht. Was die heutige auf viel breiterer Basis und nach exakter Methode verfahrende vergleichende mythologische Forschung von dem Schellingschen Versuche halten mag, ist leicht zu erraten. Aber schon damals hatte die kühne Interpretationskunst unseres Philosophen den Spott hervorgerufen. Während von Kreuzer, dem damals tonangebenden Oberhaupt der symbolisierenden Mythenforschung der Schellingsche Vortrag in den „Heidelberger Jahrbüchern“ sehr günstig beurteilt wurde, erfuhr er von anderer Seite sehr heftige Angriffe. Unzweifelhaft wollte auch Göthe dieses ganze Treiben durch folgende Verse im II. Teil des „Faust“ parsiflieren. In den Felsbuchten des Ägäischen Meeres singen die Sirenen den vorüberziehenden Fischen zu:

„Fort sind sie im Nu,
Nach Somothrake gradezu
Verschwunden mit günstigem Wind.
Was denken sie zu vollführen
Im Reiche der Kabieren?
Sind Götter, wundersam eigen,
Die sich immerfort selbst erzeugen,
Und niemals wissen, was sie sind?

Nach Friedrich Heinrich Jacobis Tode (1819) wurde Schelling zum Präsidenten der Akademie der Wissenschaften zu München, deren Mitglied er seit 1806 gewesen war, ernannt. Ob dieser Vorsitz in der Akademie seine Zeit nicht ganz ausfüllte, oder ob er den Wunsch hegte, nach fünfzehn Jahren wieder eine wirkliche akademische Lehrthätigkeit zu übernehmen, mag hier unerörtert bleiben. Die an ihr gerichtete Berufung zu einer Professur in Erlangen, acceptierte Schelling bereitwillig und siedelte auch im Herbst des Jahres 1821 dorthin über. Mittlerweile hatte sich unser Philosoph nach dem Tode Karolinens zum zweiten Male, mit Pauline Gotter, verheiratet. Dieser neue Liebesbund, den der 46jährige Philosoph mit einem ebenso reizenden als geistvollen Mädchen geschlossen hatte, erfüllte ihn

mit neuem Lebensmut, und der liebenswürdige Empfang, den er bei seinen akademischen Kollegen in der Fränkischen Stadt fand, (wir wollen hier nur vor Allen als den hervorragendsten seinen Freund und Anhänger den Naturphilosophen Gotthelf Heinrich Schubert nennen) versprach ihm hier ein freundliches und dauerndes Heim. In der That hatte sich Schelling in Erlangen auch sehr gut eingelebt. Freundliche gesellige Beziehungen, sowie die größere Ruhe der Stadt ließen ihn diesen Ort bald liebgewinnen. Doch sollte diese akademische Idylle nicht lange dauern. Der schon lange vorbereitete Plan, die Hochschule von Landshut nach München zu verlegen, kam 1826 zur Ausführung. Zu den ersten, die als Lehrer an die neuerrichtete Ludwig-Maximilians-Universität berufen wurden, gehörte auch Schelling. Im Oktober 1827 traf Schelling wieder in München ein. Noch in demselben Monat nahm er seine Vorlesungen für das Wintersemester auf, und von diesem Zeitpunkt an gehörte er vierzehn Jahre hindurch (bis 1841) dem akademischen Beruf in München an.

Schelling hatte in seiner schriftstellerischen Thätigkeit eine lange Pause eintreten lassen. Seit dem Erscheinen seiner Rede über die „Gottheiten von Samothrake“, hatte er nichts veröffentlicht. Zu dem ausgedehnten Briefwechsel, den Schelling um diese Zeit unterhielt, gehört auch die Korrespondenz mit dem französischen Philosophen Victor Cousin. Dieser später berühmt gewordene Eklektiker hatte in Deutschland eingehende philosophische Studien gemacht, und war Schlegel sowohl als Schelling näher getreten. Einige Jahre später hat Cousin seine Anschauungen über Deutsche Philosophie im Verhältnis zur Französischen in einem Aufsatz seiner „Fragments philosophiques“ (Paris 1833) veröffentlicht. Hubert Beckers, ein Freund und Anhänger Schellings, übersetzte diesen Aufsatz und ersuchte Schelling hierzu eine Vorrede zu schreiben. Schelling ging um so lieber hierauf ein, als er so Manches auf dem Herzen hatte, was er wiederum der Welt zu verkünden wünschte. Hatte sich doch in den letzten zwanzig Jahren eine gewaltige Umwälzung in der Deutschen Philosophie vollzogen. Hegel, sein früherer Freund und Mitarbeiter, war mittlerweile der Begründer eines großen Systems geworden. Nach seinem so plötzlich erfolgten Tode war die einflußreiche Hegelsche Schule daran, ihre Herrschaft noch weiter auszudehnen. Daß Schelling nun seit 20 Jahren gegen seinen großen Rivalen mit keinem einzigen polemischen Wort hervorgetreten war, mußte einigermaßen verwundern. Mehr überraschend war es, daß er jetzt drei Jahre nach dem Tode Hegels in einer zwar recht persönlichen, aber sachlich um so

schärfern Polemik gegen ihn auftrat. Was er an der ganzen Grundlegung und dem Aufbau des Hegelschen Systems tadelt, ist zunächst die Voranstellung der allgemeinsten und weitesten spekulativen Begriffe (wie Sein, Nichts, Werden, Existenz u. s. w.) vor die Natur- und Geistesphilosophie, da jene Begriffe doch als die abstrakteren, die konkrete, natürliche und geistige Welt voraussetzen.

Wir geben einige der charakteristischen Stellen aus der genannten Vorrede hier wieder:

„Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am Bestimmtesten ihre Übereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subjekt-Objekt, d. h. in dem absoluten Subjekt, welches seiner Natur nach sich objektiviert (zum Objekt wird), aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objektiv zu werden), als das über alles siegreiche Subjekt stehen bleibt; an diesem also hatte jene Philosophie allerdings ein Prinzip notwendigen Fortschreitens ...."

Schelling will nun gegenüber dem „Rationalismus" Hegels das Empirische betonen. „Das Empirische hat ein Spätergekommener, den die Natur zu einem neuen Wolfianismus für unsere Zeit prädestiniert zu haben schien, gleichsam instinktmäßig dadurch hinweggeschafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philosophie die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegenteil des Objekt über- und aus diesem in sich selbst zurückzugehen, den logischen Begriff setzte, dem er durch die seltsamste Fiktion oder Hypostasierung, eine ähnliche notwendige Selbstbewegung zuschrieb."

„Das Prinzip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein solches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subjekt derselben. Dieses Subjekt war, wie gesagt, der logische Begriff; weil dieser es war, der sich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektische, und weil im frühern System die Fortschreitung allerdings in diesem Sinne keine dialektische war, so hatte dieses System, dem er das Prinzip der Methode d. h. die Möglichkeit, ein System auf seine Weise zu machen, ganz allein verdankte, nach ihm gar keine Methode."

„Indes die logische Selbstbewegung des Begriffs, hielt so lange vor, als das System innerhalb des blos Logischen fortging; sowie es den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt die Feder der dialektischen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypothese wird nötig, nämlich, daß es der Idee, man weiß nicht warum,

(wenn es nicht ist, um die Langeweile ihres blos logischen Seins zu unterbrechen) einfällt, sich in ihre Momente auseinander fallen zu lassen, wenn die Natur entstehen soll. Es wird die erste Voraussetzung nötig, daß der rein logische Begriff als solcher die Eigenschaft oder Natur hat, von selbst (denn die Subjektivität des Philosophierenden sollte ganz ausgeschlossen sein) in sein Gegenteil umzuschlagen, um dann wieder in sich selbst zurückzukehren; was man von einem Lebendigen, Wirklichen Denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken, noch imaginieren, sondern nur sagen kann. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs von sich selbst, war eine zweite Fiktion; denn dieser Übergang zur Natur ist nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es schwer sein möchte, einen Namen zu finden und für den es in einem rein rationalem System keine Kategorieen giebt, für den auch der Erfinder in seinem System keine Kategorie hat."

Daß die junge streitbare Schule Hegels diese Angriffe auf den Meister abwehrte, war natürlich. Aber sehr bald ging man von der Abwehr zum Angriff über, und die Gelegenheit hierzu sollte sich sehr bald darbieten. — Wir kommen somit zum letzten Entwickelungsstadium der Schellingschen Philosophie.

Es war im Beginn des Jahres 1841, als an Schelling eine sehr verbindliche Einladung des Königs Friedrich Wilhelm IV. von Preußen erging, nach Berlin behufs philosophischer Vorlesungen zu kommen. Unter den mancherlei Wirkungen, welche man sich von der Berufung dieses berühmten Denkers nach der preußischen Hauptstadt versprach, ist besonders die Unschädlichmachung der radikalen Tendenzen der linken Seite der Hegelschen Schule hervorzuheben, die man von ihm erhoffte. Die Bedingungen, die ihm gestellt wurden, waren sehr günstig; es sollte ihm als besoldetem Mitgliede der Akademie der Wissenschaften ganz freigestellt sein, über welche Teile der Philosophie er an der Universität lehren wolle. Schelling nahm dieses Anerbieten zunächst nur probeweise d. h. auf ein Jahr an, da er, wie wir einem Briefe an dem Minister von Abel entnehmen, gezweifelt hatte, ob ihm das Klima und der geräuschvolle Verkehr der preußischen Hauptstadt zusagen würde. Er traf auch im September 1841 in Berlin ein, wo ihm all diejenigen Kreise, welche von seiner Wirksamkeit eine günstige Beeinflussung des öffentlichen Geistes im konservativ-kirchlichen Sinne erhofften, eine ausgezeichnete Aufnahme bereiteten.

Die Vorlesungen, welche nunmehr Schelling vor einem auserwählten Kreise begann, sollten seine positive Philosophie zur Ent-

wickelung bringen, und diese wieder sollte die letzte und innerste Enthüllung eines Gott, Welt und Menschheit umfassenden Systems sein, welches er als das letzte Resultat seines arbeitsvollen Forscher- und Denkerlebens ansah. Die Antrittsvorlesung, die Schelling selbst publizierte, enthielt die Grundzüge dieses Programms. Die übrigen Vorlesungen des Wintersemesters 1841 wurden indes gegen seinen Willen veröffentlicht, und zwar vom Dr. Frauenstädt, dem frühern Hegelianer und spätern Anhänger Schopenhauers (Berlin 1842) und vom Professor Paulus in Heidelberg, einem alten Gegner Schellings (Darmstadt 1843). Gegen letztern hatte Schelling wegen unbefugter Veröffentlichung dieser Vorlesungen einen Prozeß angestrengt, den er jedoch verlor. Auf Grund dieser Veröffentlichungen ist dann teils von Kantianern, insbesondere aber von Hegelianern ein wahrhaftes Bombardement von Angriffen gegen Schelling begonnen worden. Er selbst hat zwar vornehm diese Angriffe ignoriert, aber seitens seiner Anhänger sind dieselben, wenn auch mit wenig Erfolg, abgewehrt worden.

Schelling hat sich indes durch diese Vorgänge, nachdem seine difinitive Ernennung zum ordentlichen Professor der Philosophie an der Berliner Universität erfolgt war, nicht hindern lassen, seine Vorlesungen bis zum Jahre 1846 fortzusetzen. Der wesentlichste Inhalt derselben ist in der spätern Gesamtausgabe seiner Werke (Bd. III u. IV) aufgenommen worden.

Was den Gehalt und die Richtung dieses letzten Produkts seiner Philosophie betrifft, so nennt er es zwar selbst die „Philosophie der Mythologie und Religion“; aber diese kommt doch im Grunde auf eine Art modernen Gnostizismus heraus. Und wenn das Wesen des letztern überhaupt in dem Bestreben besteht, vorhandene Religionsvorstellungen dadurch vernunftgemäß begreiflich zu machen, daß man sie in spekulative Ideeen umwandelt, so darf Schelling als der größte Gnostiker der Neuzeit bezeichnet werden.

Es ist nicht zu verkennen, daß die Grundgedanken der positiven Philosophie Schellings spekulativ schon in seiner Schrift über die menschliche Freiheit im Keime enthalten sind, und daß sie hier erst zur vollen Entwickelung gekommen sind. Dieses gilt insbesondere vom Begriff Gottes. Was Schelling in den Werken, welche seiner Identitätsperiode angehören, die absolute Indifferenz genannt hat, wird hier als das Prius von Natur und Geist, ja sogar als das Prius Gottes bezeichnet; da es dasjenige Element in Gott ist, was noch nicht Gott ist. Diesen Vorbegriff, meint Schelling, habe nun der Pantheismus, über den hinaus aber zum wahren Gottesbegriff zu

gelangen, Aufgabe des Monotheismus ist. So wird der Pantheismus in dieser letzten Gestalt der Schellingschen Philosophie vom Monotheismus überwunden. Daß aber unser Philosoph die Ideeen seiner naturphilosophischen Periode auch jetzt noch nicht ganz los werden konnte, beweist, daß er seine berühmte Potenzenlehre noch einmal hier, wenn auch in einem ganz andern Sinne anzuwenden bestrebt ist. Dieses geschieht bei der Untersuchung über die drei Momente in der Entwickelung Gottes, welche er die Potenzen des Absoluten nennt; und zwar erstens: das Seinkönnende, d. h. das der Möglichkeit nach Seiende, oder noch nicht Seiende; Schelling setzt diese erste Potenz = — A. In der Abhandlung „über die Freiheit" wurde sie in Anlehnung an Jakob Böhme der „Grund" oder die „Natur" in Gott genannt. Hegel hat später dieses Stadium, als An-Sich-sein bezeichnet. Zu dieser Möglichkeit des Seins steht im Gegensatz das wirkliche reine Sein = + A. Wie jenes nur Möglichkeit, also nur Subjekt ist, so ist dieses nur Objekt; während jenes das reine selbstische Prinzip ist, also nur ein In-Sich-sein, ist dieses nur Außer-Sich-sein. Das ist der Begriff des Hegel'schen „Andersseins". Die dritte Potenz beruht auf beiden vorangegangenen Voraussetzungen, es ist die Vereinigung der Subjektivität und der Objektivität, das Subjekt = Objekt, = ± A. Diese drei Potenzen bilden eine Einheit in Gott. Aber sie sind noch nicht göttliche Dreieinigkeit.

Sie bilden den All-Einen Gott, der erst die Wurzel des dreieinigen Gottes bildet. Schelling drückt diesen Gedanken in einem Briefe an seinen Sohn Fritz (vom 15. Juni 1851) sehr präzis in folgender Weise aus: „Das Seiende ist nicht Gott, sondern Gott ist — der dieses Seiende (und zwar ursprünglich ewig) seiende — denn dieses Seiende als das schlechthin Allgemeine kann nicht selbst-sein." Wie nun dieser merkwürdige Übergang von der pantheistischen All-Einheit spekulativ vollzogen wird, wie diese drei Potenzen in Gott, zu einander in Beziehung und Bewegung gebracht werden nnd wie sie allerlei Metamorphosen und Wandlungen durchmachen, wobei Gott, Welt und menschliches Bewußtsein, alle nur möglichen Permutationsreihen durchlaufen, um zur Dreieinigkeit christlicher Dogmatik zu gelangen dieses alles hier darzulegen, würde über den Zweck dieser Skizze hinausgehen. Ebensowenig können wir Schellings Lehre vom theogonischen Prozeß d. h. jener im Menschen, zumal aber in den ersten Geschlechtern der Menschheit thätigen und in den mythologischen Systemen hervortretenden götterbildenden Kraft, hier weiter ausführen.

Über den wahrhaft philosophischen Wert dieser letzten Form der

Schelling'schen Spekulation gehen bekanntlich die Ansichten sehr auseinander, je nach der philosophischen Stellung des Beurteilers zu Schelling. Der apologetischen Überschätzung des überschwenglichen Hubert Beckers*) stehen die nüchternen Urteile anderer Historiker, wie Karl Biedermanns, Ludwig Noacks und Eduard Zellers gegenüber. Um aber gerecht zu sein, muß man sagen, daß der greise Denker selbst in diesen letzten Vorlesungen oft einen Tiefsinn und eine spekulative Denkkraft offenbart, wie sie nur wenigen Auserwählten in der Geschichte der Philosophie gegeben ward.

Schellings letzte Lebensjahre gingen ihm verhältnismäßig ruhig dahin. Er hatte aller Polemik entsagt und lebte nur noch seiner Familie und seinen Freunden. Die aus dieser Zeit stammenden Briefe in der schon obengenannten von Plitt herausgegebenen Korrespondenz sind von einer Innigkeit, wie man sie bei Greisen, die halb mit dem Leben abgeschlossen haben, nur selten findet. Manches könnte uns in diesen Briefen näher interessieren, so die Ansichten, die er in den Briefen an seinen Schwiegersohn, den Historiker Waitz in Göttingen, über die Revolution von 1848 und die sich daran knüpfenden politischen Bewegungen in Deutschland äußert. Doch wollen wir alles dieses hier übergehen.

In den letzten Jahren fühlte Schelling sich sehr vereinsamt, da alle seine Kinder das elterliche Haus verlassen hatten und er nur noch auf den brieflichen Verkehr mit ihnen angewiesen war. Sein letzter Brief (datiert vom 21. Februar 1854) ist an zwei seiner Enkel gerichtet.

Schelling starb zu Ragatz am 26. August 1854. Hierher hatte er sich begeben, um von seinem alten Übel Heilung zu suchen. Der König Maximilian II. von Baiern, der unserm Philosophen freundschaftlich zugethan war, hat ihm in diesem Schweizerstädtchen ein Denkmal errichtet.

Die vollständigste Gesamtausgabe von Schellings Werken ist die von seinem Sohne K. F. A. Schelling veranstaltete. Dieselbe enthält in der ersten Abteilung 10 Bände, in der zweiten 4 Bände. Sehr instruktiv für das Leben Schellings ist der schon oben vielfach zitierte Briefwechsel, den Plitt unter dem Titel: „Aus Schellings Leben. In Briefen" (3 Bde. Lpz. 1869—70) herausgegeben hat. Monographische Darstellungen von Schellings philosophischem Entwickelungs-

*) „Über die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik" (Abhandl. der Akademie der Wissenschaft, Bd. IX. München 1863).

gang giebt es mehrere, von denen jedoch diejenigen seiner Gegner aus der Hegelschen Schule, wie Karl Rosenkranz, Ludwig Noack u. A. etwas tendenziös gehalten sind. Die Schriften von Hubert Beckers, Constantin Frantz u. A. sind apologetisch.

Schellings naturphilosophische Schule.

Schellings Einfluß war in den verschiedenen Entwickelungsstadien seiner Philosophie ein verschiedener, am nachhaltigsten in der naturphilosophischen Periode. Hier gewinnt er alle Diejenigen, welche in Schelling den genialen Regenerator unserer neuern Naturanschauung erblickten, und durch den Ausbau seiner Ideeen die dann so einflußreiche naturphilosophische Schule in Deutschland bildeten. Man wird sich heute schwerlich eine genügende Vorstellung von dem Enthusiasmus machen, mit dem Schellings Schriften etwa aus der Zeit von 1797—1802 aufgenommen wurden und zwar überall da, wo weder Kants wesentlich doch negativ endender Kritizismus, noch auch Fichtes auf einen bloß ethischen Idealismus hinauslaufende Wissenschaftslehre auf die Dauer zu befriedigen vermochten. Schelling eröffnete zum ersten Mal einen Blick in die geheimnisvollen Tiefen der Natur und führte seine Spekulation zu einer Höhe empor, auf der er das innerste Leben in Natur, Geist und Geschichte unter ganz neuen, bis dahin nicht gekannten, den Geist, das Gemüt, wie die Phantasie in gleicher Weise angreifenden Formen enthüllte. Naturphilosophie, Poesie, Religion und Geschichte erschienen plötzlich in einem wie durch Zauber bedeutsamen, früher nie geahnten Zusammenhang. Einer der frühesten Anhänger Schellings, Heinrich Steffens, giebt in der Abhandlung: („Was ich erlebte" Bd. III, S. 264) dieser eigentümlichen Stimmung der Gemüter zu jener Zeit folgenden Ausdruck: „In meiner Seele wogte und brauste ein Meer der mannigfaltigsten Gefühle, die aus dem unendlichen Abgrunde der geordneten Natur, wie von der nach einer bestehenden Form ringenden Geschichte auftauchten, nach Gestalt suchten, jedoch vergebens, weil diese zerrann, und eine neue suchten, die ebensowenig einen Bestand hatte. Nur diese bleibende Gestaltung, die ich um jeden Preis finden mußte, schwebte mir als das innerste Bedürfnis des kämpfenden Geistes vor. Feste, unwandelbare Sicherheit, innere, geistige Übereinstimmung, nicht mit

anderen, sondern mit mir selbst, ein unerschütterlicher Mittelpunkt, aus welchem ebenso Leidenschaften, wie Gedanken und Gefühle, Denken, Wollen und Dasein hervorgehend die Bestimmung behielten und zu welchem sie immer wieder den einmal erkannten Rückweg finden würden, war jetzt das Ziel, wohin der bewegte Geist mit allen Kräften strebte."

An einer andern Stelle seines interessanten Memoirenwerks (Bd. IV. S. 314) schildert Steffens die allgemeine Bewegung der Geister, wie sie durch die Schellingsche Naturphilosophie angeregt wurde: „Wirft man einen Blick auf den großen Umfang und innern Reichtum der Bestrebungen der damaligen Zeit, so wird man gestehen müssen, daß kaum irgend ein Jahrhundert großartiger anfing, als das neunzehnte. Was früher bedeutend in einer ruhigen Entwickelung zu sein schien, konnte doch dem Einflusse des allgemeinen Umschwungs nicht entgehen. Geister, die in allen Wissenschaften, ihren Gegenständen gegenüber, eine freiere Richtung annahmen, traten in ein Bündnis; ja, was sie geistig bildeten, schien aus einer Verabredung einander völlig unbekannter und fremder Persönlichkeiten entstanden, eine den Verbundenen selber verborgene Übereinkunft vorauszusetzen und auf ein gemeinschaftliches großes Ziel hinzuarbeiten. Der Geist, durch Schelling zuerst erwacht, ergriff selbst diejenigen, die ihn abweisen zu müssen vermeinten, und in allen Wissenschaften fing eine andere Sprache an, einen neuen Sinn zu bezeichnen, der, wenn auch verborgen in der scheinbar auseinander liegenden Vereinzelung der Gegenstände, die, getrennt, sich fremdartig schienen, dennoch auf eine künftige großartige Vereinigung hindeutete. So unendlich reich war diese Zeit, daß in ihr eine allseitig bewegte Gegenwart alle bedeutende Momente der Vergangenheit umfaßte, indem sie zugleich mit der großartigsten Zukunft geschwängert war. Hoffnungsvoller war keine je in der Zukunft.

Es ist eine lange Gallerie von Charakterköpfen, die die naturphilosophische Schule Schellings aufweist, wenige jedoch unter ihnen können als bedeutend und hervorragend bezeichnet werden. Da ist zunächst der anziehende Norweger Heinrich Steffens, der früheste Schüler Schellings, phantasievoll, enthusiastisch, bis ins hohe Alter hinein, eine gewisse Kindlichkeit und Treuherzigkeit sich bewahrend. Steffens hat niemals in der Sprache seine skandinavische Abkunft verleugnen können, und das war es vielleicht, was seinen hinreißenden Vorträgen (als Professor der Philosophie in Halle, Breslau, Berlin) einen besondern Reiz verlieh. Steffens schriftstellerische Thätigkeit war eine

ungemein fruchtbare. Von seinen Hauptwerken sind zunächst seine „Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde" (1801) zu nennen. Ganz im Schellingschen Sinne wird hier einerseits das Prinzip der Polarität, in Bezug auf seine Erscheinung in den verschiedenen Bildungen der Natur, den chemischen Stoffen, den Fossilien der organischen Wesen u. s. w., andererseits das Gesetz der Einheit und stufenweisen Entwickelung in allen diesen Erscheinungen nachgewiesen. Der höchste Ausdruck dieses Gesetzes ist nach Steffens das Prinzip der Individualisation. Die fünf Jahre später erschienenen Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft wichen schon einigermaßen von den Schellingschen Grundlagen ab, insofern die Theorie, welche Steffens hier über das Licht und die Schwere aufstellt, einige wesentliche Modifikationen aufweist. Hier bildet das Licht mehr die formale, die Schwere die reale Seite der Identität: denn während sich durch die Schwere alle einzelnen Formen der Welt in die allgemeine Einheit auflösen, treten sie durch das Licht aus dem gemeinsamen Zentrum heraus und gewinnen selbstständiges, individuelles Leben.

Ein höchst interessantes und geistreiches Werk sind Steffens „Karrikaturen des Heiligsten" (1819—1821). Der sonderbare Titel läßt kaum auf den Inhalt schließen, der nichts anderes ist, als eine großartig konzipierte Philosophie der Geschichte, deren Ziel in der möglichst vollendeten Emporbildung der Individualität in Kirche, Staat, Kunst und Religion besteht. Dieser Zustand wird uns das harmonische Verhältnis zwischen Staat und Kirche, zwischen Individualität und Allgemeinheit, das jetzt in Zerrissenheit und Auflösung sich befindet, als Verwirklichung des Ideals bringen.

Doch der Grundakkord dieses zukünftigen Gesellschaftsideals ist bei Steffens doch ein mystisch religiöser, insofern als das Endziel und die sittlich vollendetste Form des individuellen Lebens innerhalb dieser zukünftigen Gesellschaftsgestattung — in der Vereinigung mit Gott gedacht wird. Eine Art weiterer Ausführung dieses Gedankens, allerdings auf positiv christlicher Grundlage ist seine spätere „Christliche Religionsplilosophie" (1839).

Das philosophisch bekannteste indes von Steffens Werken ist seine „Anthropologie" (1823), ein Werk, welches die Ideeen der Naturphilosophie mit mystischen Elementen verschmilzt. Das gesamte anthropologische Gebiet wird von Steffens hier behandelt. Die polaren Gegensätze welche das Weltall beherrschen, regieren auch in der menschlichen Seele. Dieses weist Steffens aus wesentlich drei Gesichtspunkten nach: dem geologischen, physiologischen und psychologischen.

Der erste zeigt den Menschen als das letzte Produkt des Bildungsprozesses der Erde; der zweite behandelt ihn als organisches Wesen der dritte betrachtet ihn nach seiner höheren geistigen Bestimmung.

Von Steffens übrigen Schriften wären noch diejenigen zu nennen, durch welche er in die religiöse Entwickelung seiner Zeit einzugreifen suchte. Doch bieten dieselben ein zu geringes philosophisches Interesse.

Sehr viel hat ein anderer Schüler und Anhänger Schellings zur Verbreitung naturphilosophischer Ideeen beigetragen. Gotthelf Heinrich Schubert. Ursprünglich Mediziner wurde er später Professor der Naturgeschichte in Erlangen, dann in München, in welchen beiden Orten er in intimem Freundschaftsverkehr mit Schelling lebte. Schuberts philosophische Schriften, welche fast alle das Seelenleben des Menschen behandeln, erfreuten sich in den zwanziger und dreißiger Jahren einer großen Beliebtheit. Sie haben mehrere Auflagen erlebt. Der Grund für diese Erscheinung liegt zunächst in dem stark mystischen, zugleich aber auch gläubigen Zug, der durch seine Auffassung des Natur- und Seelenlebens geht, dann aber auch in der populären und anziehenden Darstellungsweise. Sein bekanntestes Werk ist die „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften" (1808), welche aus Vorlesungen, den er 1806 in Dresden hielt, hervorgegangen sind. Eine besondere Neigung zeigte Schubert zur mystischen Deutung des Traumlebens. Seine „Symbolik des Traumes" (1814) wurde einst viel und gern gelesen. Einen reichen Schatz von psychologischen Erfahrungen, teils nach eigenen Beobachtungen, teils nach fremden Berichten, häuft er in dem vierbändigen Werke auf: „Altes und Neues aus dem Gebiete der inneren Seelenkunde" (1837—44). Die hier gesammelte Fülle des Materials ist außerordentlich groß; aber um dasselbe für die wissenschaftliche Psychologie verwendbar zu machen, muß das rein Thatsächliche erst aus der mystischen Umhüllung losgeschält werden. Eine höchst seltsame, aber doch sehr anregende Schrift veröffentlichte Schubert im Jahre 1882: „Die Urwelt und die Fixsterne." Der Verfasser beabsichtigt hier nichts Geringeres als eine vom Standpunkt der Schellingschen Naturphilosophie unternommene Widerlegung oder doch Modifizierung der Ansicht der neuern Astronomen, insbesondere William Herschels von der unendlichen Größe des Weltalls. Schubert möchte die Methode der Astronomie, wodurch sie sich eine äußere Ewigkeit der Zeit und eine Unendlichkeit des Raumes konstruiert, (und zwar durch das Übereinanderstellen von Tausenden von Milliarden Jahren als der Dauer der Sonnensysteme und durch die Summierung von Milliarden Sirius-Weiten der Sterne der Milchstraße als eine

irrige und eine Art Selbsttäuschung hinstellen, indem er meint, daß der Mensch, so lange er die innere geistige Unendlichkeit, die innere geistige Ewigkeit, welche jedem äußern Maß der Zeiten und des Raumes unzugänglich ist, noch nicht kennt, das trübe und unklare Bild derselben nach Außen hin projiziert und sich so eine äußere Unendlichkeit der Entfernung und Grenzenlosigkeit der Dauer schafft: ein schwaches Surrogat, für die den meisten Menschen fehlende innere Ewigkeit. Schubert hat sich dieser letztern freilich auf einem Wege zu nähern gesucht, die ihn allmählig immer mehr in das kirchlich-pietistische Fahrwasser brachte. Eine große Beliebtheit erlangte seine im Jahre 1830 erschienene „Geschichte der Seele“ (4. Aufl. 1847). Neben vielem Tiefen und Anregenden läuft in diesem Werke viel Mystik und Träumerei unter, was von einer wissenschaftlichen Lösung anthropologischer Probleme weit abführt.

Schubert stand Jahrzehnte lang im Mittelpunkt einer pietistisch-mystischen Schar von Anhängern in Deutschland, welche jede neu auftauchende wissenschaftliche oder Zeitfrage in ihren Zauberkreis zog, und übte als das wissenschaftliche Haupt und Führer dieser Richtung einen weit reichenden Einfluß aus. Seine Erlebnisse giebt er in einer dreibändigen Selbstbiographie: „Der Erwerb aus einen vergangenen und die Erwartungen von einem künftigen Leben“ (1854—56). Schubert starb 1860 zu München im Alter von achtzig Jahren.

Den vollständigen Gegensatz zu Steffens und Schuberts bildet der dritte hervorragende Anhänger der Schellingschen Naturphilosophie: Lorenz Oken. Er läßt weder die dichterische Phantasie, noch das gläubige Gemüt Einfluß auf seine philosophischen Forschungen gewinnen, die er auf alle Teile der Naturphilosophie wie die Kosmologie, die Biologie u. s. w. ausdehnt. Aber diese verschiedenen Gebiete weiß er durch strikte und konsequente Durchführung der obersten Prinzipien als Teile eines gemeinsamen Ganzen zu verbinden: Okan ist hierdurch der strengste und umfassendste Systematiker der naturphilosophischen Schule geworden.

Okan ist aber auch nach einer andern Seite hin der Antipode der beiden erstgenannten Naturphilosophen geworden. Während diese in ihren Schriften und Reden einer stark kirchlich-konservativen Richtung huldigten, war Okan sein Lebelang ein überzeugungstreuer Demokrat, der für seine freiheitlichen Gesinnungen Opfer brachte. Im Jahre 1817 nahm er am Wartburgfest teil und unterzog in seiner Zeitschrift „Isis“ die Maßnahmen der reaktionären Regierungen und des Bundestags einer schneidigen Kritik, was ihm seine Professur zu Jena kostete.

Im Jahre 1827 habilitierte sich der neunundvierzigjährige Mann zu München, erhielt auch im folgenden Jahre eine ordentliche Professur. Aber die Zusammenwirkung mit Schelling, (der längst in kirchlichen Geleisen wandelte), mit Schubert und den andern „Heiligen" war für die Dauer unmöglich. Er verließ daher München und nahm 1832 an der neu errichteten Universität Zürich den Lehrstuhl für Naturgeschichte an. Hier starb er im Jahre 1851.

Der Hauptgegenstand der Forschung ist bei Okan der Prozeß des organischen Lebens, der nach seiner Auffassung der höchste Zweck der Natur ist. Nach drei Grundakten geht die Selbstoffenbarung und Selbstentwickelung des Absoluten vor sich: nach der Monas, Dyas und Trias, welche in der Natur als Schwere, Licht und Wärme erscheinen. Die Schwere ist das bildende Prinzip der Materie, welche die Basis aller anderen Formen und Bildungen der Natur ist. Die ursprüngliche Form der Materie ist der Äther, der sich nach zwei entgegengesetzten Polen spaltet, von denen der eine im Zentrum verharrt, der anderen an die Peripherie tritt. Die Polarisation des Äthers erzeugt das Licht, dessen zentraler Pol die Sonne ist, während die Planeten den peripherischen Pol bilden. Das Licht ist die wahre Lebensquelle der Welt, da es die Mutter der ganzen Unendlichkeit der mannigfaltigen Form ist. Der zentrifugalen Bewegung des Lichts steht die zentripetale Bewegung der Schwere entgegen. Als Neutralisation beider entsteht die Wärme.

In dem einzelnen Naturwesen nimmt Okan zwei Prinzipe an, wodurch ihr Bestand und ihre Entwickelung bedingt ist: die Basis oder das leidende Prinzip und das thätige oder bildende Prinzip. Jenes wird von diesem gestaltet und entwickelt. Beim Magnetismus z. B. sind die Metalle, bei der Elektrizität die Luft, beim chemischen Prozeß das Wasser und die Salze, beim organischen Leben die schleimige Flüssigkeit des Samens, beim Licht der Äther die Basen. Die Mannigfaltigkeit der Einzelbildungen des Weltalls entsteht aus der Verschiedenartigkeit der Verbindungen dieser Basen. Bei der Einteilung der organischen Wesen bringt Okan ein Prinzip zur Geltung, durch welches er die einzelnen Stadien der organischen Entwickelung mit ganzen Klassen des Pflanzen- und Tierlebens in Parallele setzt. So sollen z. B. die Infusorien den einfachen Lebenskeim, die Moose und Flechten das Zellengewebe, und weiter hinauf bis zu den Sinnesorganen die Fische den Geruchsinn, die Vögel den Gesichtssinn, die Würmer das Gefühl u. s. w. repräsentieren.

Okan hat diese Anschauungen in einer Reihe von Werken ent-

wickelt, welche einst viel gelesen wurden und als die wahre wissenschaftliche Quelle der deutschen Naturphilosophie angesehen wurden. Letzteres auch aus dem Grunde, weil Okan wie keiner der Anderen in der Schelling-schen Schule das gesamte empirische Gebiet der anorganischen wie der organischen Naturwissenschaften durchaus beherrschte. Davon legt seine einst sehr verbreitete „Allgemeine Naturgeschichte für alle Stände“ Zeugnis ab. Sein philosophisches Hauptwerk ist: „Das Lehrbuch der Naturphilosophie“, 3 Bde. (1809—11; 3. Aufl. 1843). Von seinen kleineren Schriften fesselt am meisten die aus dem Jahre 1808 stammende, den Naturpantheismus als die höchste Erkenntnis feiernde, Abhandlung „Über das Universum, ein pythagoräisches Fragment.“

Die übrigen Anhänger der Schellingschen Naturphilosophie haben die geschichtliche Bedeutung, wie diese drei erstgenannten nicht erlangt, wiewohl auch hier viele Männer genannt werden, welche durch Ernst, Tiefe und Umfang der philosophischen Forschung hervorragten. Zu diesen gehören z. B. der Naturphilosoph Johann Jakob Wagner, ein Altersgenosse, Landsmann und Freund Schellings. Er lehrte in Würzburg, dann in Heidelberg, und seine Schriften erstrecken sich über die Naturphilosophie hinaus auch auf die Gebiete des Staates, der Religion, der Erziehung und der Kunst. Ähnliches gilt von Georg Michel Klein (ursprünglich Gymnasiallehrer, später Professor zu Würzburg, wo er 1820 starb). Klein hat sich in seinen Schriften als scharfsinnigen Logiker, als Ethiker wie als Religionsphilosoph bekannt gemacht. In letzterer Hinsicht vertritt er den Standpunkt, wie ihn etwa Schelling im Jahre 1804 in „Philosophie und Religion“ entwickelt, d. h. er sucht den Pantheismus durch einen spekulativen, vielfach von theosophischen Elementen durchsetzten Theismus zu überwinden. Selbständiger tritt Johann Erich von Berger auf: ein Däne von Geburt (er stammt von der Insel Fünen), vielfach zuerst durch Reinhold und dann von Jacobi beeinflußt, später jedoch in enger Beziehung mit Steffens und Okan. Berger wurde nach Reinholds Tode (1823) sein Nachfolger in Kiel, wo er 1831 starb. Seine Hauptwerke sind die in den Jahren 1817—27 edierten „Allgemeinen Grundzüge zur Wissenschaft,“ von denen der erste Band: „Die Analyse des Erkenntnisvermögens“, der zweite: „Die Philosophie der Naturerkenntnis“, der dritte: „Die Grundzüge der Anthropologie und Psychologie“, der vierte: „Die Grundzüge der Sittenlehre, der Rechts- und Staatslehre und der Religionsphilosophie“ enthält.

Enger an die ursprüngliche Lehre Schellings schließt sich Troxler an. Wie so viele Mediziner hatte sich auch dieser junge Schweizer

(er ist in der Nähe von Luzern geboren) der Naturphilosophie mit solchem Eifer ergeben, daß sein erstes Buch „Ideeen zur Grundlage der Nosologie und Therapie" (1803) von Schelling als das Beste bezeichnet wurde, was in der Naturphilosophie erschienen ist. Troxlers Hauptwerke sind: „Naturlehre des menschlichen Erkennens" (1828) und „Handbuch der Logik" (1829). Er wirkte als Professor der Philosophie zuerst am Lyceum in Luzern, denn auf den Universitäten seiner Heimat, in Bern und Basel, wurde aber überall wegen seines politischen Freisinns von seinen jesuitischen Gegnern vertrieben. Nach einem kampfreichen und bewegten Leben starb Troxler 1866 im 86. Lebensjahre, in seiner engern Heimat sowohl wie in den wissenschaftlichen Kreisen Deutschlands hochgeehrt.

Ein anderer ehemaliger Mediziner und späterer Professor der Philosophie ist der auch als Botaniker berühmte Nees von Esenbeck. Er wirkte zu Erlangen, später in Bonn, zuletzt in Breslau, wo er 1852 infolge seiner Beteiligung an einer Arbeiterbewegung seine akademische Stellung verlor. Außer einem „Abriß der Naturphilosophie" (1841) hat er eine „Allgemeine Formenlehre der Natur", sein philosophisches Hauptwerk, veröffentlicht. Nees von Esenbeck war ein ernster bedeutender Forscher (seine hervorragenden Leistungen in der Botanik hatten ihm schon 1818 die Präsidentschaft der Kaiserlich Leopoldinischen Akademie zu Wien eingetragen), der noch lange, als schon im Gebiete der Naturwissenschaften ganz andere Prinzipien Platz gegriffen hatten, mit Eifer und Hingebung an den naturphilosophischen Ideeen festhielt. Leider war ihm der Abend des Lebens durch Not und Trübsal verbittert. Ein Opfer seines politischen Freisinns, ward er ohne jede Pension abgesetzt; und infolgedessen war der hochbetagte Gelehrte auf die Hilfe seiner Freunde angewiesen. Er starb 1858 im Alter von 82 Jahren.

Weit über alle die Genannten ragt an spekulativer Kraft und spezifischer philosophischer Begabung Karl Adolf Eschenmayer hervor, der fünf Jahre älter als Schelling und wie dieser Württemberger von Geburt war. Auch er war früher praktischer Arzt und später Professor der Philosophie und Medizin zu Tübingen, von welcher Stellung er sich 1836 zurückzog. Er starb 1852. Eschenmayer hat eine große Anzahl von Werken publiziert und zwar über alle Gebiete der theoretischen und praktischen Philosophie, insbesondere ist es die Natur- und Religionsphilosophie, die er erst in Anlehnung an Schelling, später jedoch selbständiger, aber unter Verquickung mit einem gewissen Mystizismus bearbeitete.

Mehr als Historiker der Philosophie sind Friedrich Ast und Thaddäus Anselm Rixner. Des Letztern „Handbuch der Geschichte der Philosophie" war ein früher vielgebrauchtes Hilfsmittel für Studierende und für Vorlesungen.

Mehr der positiven Naturwissenschaft als der eigentlichen Philosophie gehört die Wirksamkeit zweier Männer an, welche durch ihre Schriften außerordentlich viel zur Verbreitung der naturphilosophischen Prinzipien beigetragen haben. Karl Friedrich Bundach und Karl Friedrich Carus. Ersterer ist bekannt durch seine anthropologischen und psychologischen Werke, welche sich von jedem unklaren Mystizismus fern halten und einer tiefern Auffassung des Seelenlebens vorarbeiten. In derselben Richtung liegt die Thätigkeit von Carus; nur daß seine Schriften, welche größtenteils meisterhaft stilisiert sind, eine noch größere Verbreitung fanden. Noch bis heute sind seine „Psyche, zur Entwickelung der Seele" (1846), sowie seine „Vergleichende Psychologie" (1866) gedankenreiche und anregende Bücher geblieben. Eng an die beiden genannten schließt sich der geistvolle dänische Schriftsteller Örstedt an, dessen „Geist in der Natur" (3. Aufl. 1868) in deutscher Übersetzung einst viel gelesen wurde.

Hiermit glauben wir die hervorragendsten Anhänger der naturphilosophischen Schule charakterisiert zu haben. Von den noch übrigen ist es entweder zweifelhaft, ob sie strikte zur Schule zu zählen sind (wie Schad, Windischmann und Suabedissen), oder aber sie haben (wie Blasche, Schelvers, Buchner u. a.) keine historische Bedeutung erlangt.

Der frühere Standpunkt der Schelling'schen Naturphilosophie.

(Einleitung zu den „Ideeen zu einer Philosophie der Natur".)

1797.

Was Philosophie überhaupt sei, läßt sich nicht so unmittelbar beantworten. Wäre es so leicht, über einen bestimmten Begriff von Philosophie übereinzukommen, so brauchte man nur diesen Begriff zu analysieren, um sich sogleich im Besitz einer allgemeingültigen Philosophie zu sehen. Philosophie ist nicht etwas, was unserm Geiste, ohne

sein Zuthun, ursprünglich und von Natur beiwohnt. Sie ist durchaus ein Werk der Freiheit. Sie ist Jedem nur das, wozu er sie selbst gemacht hat; und darum ist auch die Idee von Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst, welche als eine unendliche Wissenschaft zugleich die Wissenschaft von sich selbst ist.

Anstatt also einen beliebigen Begriff von Philosophie überhaupt, oder von Philosophie der Natur insbesondere vorauszuschicken, um ihn nachher in seine Teile aufzulösen, werde ich mich bestreben, einen solchen Begriff selbst erst vor den Augen des Lesers entstehen zu lassen.

Indes, da man doch von irgend etwas ausgehen muß, setze ich indes voraus, eine Philosophie der Natur solle die Möglichkeit einer Natur, d. h. der gesamten Erfahrungswelt, aus Prinzipien ableiten. Diesen Begriff aber werde ich nicht analytisch behandeln, oder ihn als richtig voraussetzen und Folgerungen aus ihm herleiten, sondern vor allen Dingen untersuchen, ob ihm überhaupt Realität zukomme, und ob er etwas ausdrücke, das sich auch ausführen läßt.

Über die Probleme, welche eine Philosophie der Natur zu lösen hat.

Wer in Erforschung der Natur und im bloßen Genuß ihres Reichtums begriffen ist, der fragt nicht, ob eine Natur und eine Erfahrung möglich sei? Genug, sie ist für ihn da; er hat sie durch die That selbst wirklich gemacht, und die Frage, was möglich ist, macht nur der, der die Wirklichkeit nicht in seiner Hand zu halten glaubt. Ganze Zeitalter sind über Erforschung der Natur verflossen, und noch ist man ihrer nicht müde. Einzelne haben in dieser Beschäftigung ihr Leben hingebracht, und nicht aufgehört, auch die verschleierte Göttin anzubeten. Große Geister haben, unbekümmert um die Prinzipien ihrer Erfindungen, in ihrer eigenen Welt gelebt, und was ist der ganze Ruhm des scharfsinnigsten Zweiflers gegen das Leben eines Mannes, der eine Welt in seinem Kopfe und die ganze Natur in seiner Einbildungskraft trug?

Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sei? diese Frage verdanken wir der Philosophie, oder vielmehr mit dieser Frage entstand Philosophie. Vorher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturstande gelebt. Damals war der Mensch noch einig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt. In dunkelen Rückerinnerungen schwebt dieser Zustand auch dem verirrtesten Denker noch vor; viele verließen ihn niemals, und wären glücklich in sich selbst, wenn sie nicht das leidige Beispiel verführte; denn frei-

willig entläßt die Natur keinen aus ihrer Vormundschaft, und es giebt keine geborenen Söhne der Freiheit. Es wäre auch nicht zu begreifen, wie der Mensch je jenen Zustand verlassen hätte, wüßten wir nicht, daß sein Geist, dessen Element Freiheit, sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge entwinden, und dem ungewissen Schicksal seiner eigenen Kräfte überlassen mußte, um einst als Sieger und durch eigenes Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er unwissend über sich selbst die Kindheit seiner Vernunft verlebte.

Sobald der Mensch sich selbst mit der äußern Welt in Widerspruch setzt (wie er das thut, davon späterhin), ist der erste Schritt zur Philosophie geschehen. Mit jener Trennung zuerst beginnt Reflexion, von nun an trennt er, was die Natur auf immer vereinigt hatte, trennt den Gegenstand von der Anschauung, den Begriff vom Bilde, endlich (indem er sein eigenes Objekt wird), sich selbst von sich selbst.

Aber diese Trennung ist nur Mittel, nicht Zweck. Denn das Wesen des Menschen ist Handeln. Je weniger er aber über sich selbst reflektiert, desto thätiger ist er. Seine edelste Thätigkeit ist die, die sich selbst nicht kennt. Sobald er sich selbst zum Objekt macht, handelt nicht mehr der ganze Mensch, er hat einen Teil seiner Thätigkeit aufgehoben, um über den andern reflektieren zu können. Der Mensch ist nicht geboren, um im Kampf gegen das Hirngespinst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu verschwenden; sondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, alle seine Kräfte zu üben: zwischen ihm und der Welt also muß keine Kluft befestigt, zwischen beiden muß Berührung und Wechselwirkung möglich sein, denn so nur wird der Mensch zum Menschen. Ursprünglich ist im Menschen ein absolutes Gleichgewicht der Kräfte und des Bewußtseins. Aber er kann dieses Gleichgewicht durch Freiheit aufheben, um es durch Freiheit wieder herzustellen. Aber nur im Gleichgewicht der Kräfte ist Gesundheit.

Die bloße Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen, noch dazu, wo sie sich in Herrschaft über den ganzen Menschen setzt, diejenige, welche sein höheres Dasein im Keim, sein geistiges Leben, welches nur aus der Identität hervorgeht, in der Wurzel tötet. Sie ist ein Übel, das den Menschen selbst ins Leben begleitet und auch für die gemeineren Gegenstände der Betrachtung alle Anschauung in ihm zerstört. Ihr zertrennendes Geschäft erstreckt sich aber nicht nur auf die erscheinende Welt: indem sie von dieser das geistige Prinzip trennt, erfüllt sie die intellektuelle Welt mit Chimären, gegen welche, weil sie jenseits aller Vernunft liegen, selbst kein Krieg möglich ist.

Sie macht jene Trennung zwischen dem Menschen und der Welt permanent, indem sie die letzte als ein Ding an sich betrachtet, das weder Anschauung noch Einbildungskraft, weder Verstand noch Vernunft zu erreichen vermag.

Ihr entgegen steht die wahre Philosophie, die Reflexion überhaupt als bloßes Mittel betrachtet. Die Philosophie muß jene ursprüngliche Trennung voraussetzen, denn ohne sie hätten wir kein Bedürfnis zu philosophieren.

Darum eignet sie der Reflexion nur negativen Wert zu. Sie geht von jener ursprünglichen Trennung aus, um durch Freiheit wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich und notwendig vereinigt war, d. h. um jene Trennung auf immer aufzuheben. Und da sie, inwieweit sie selbst nur durch jene Trennung notwendig gemacht — selbst nur ein notwendiges Übel — eine Disziplin der verirrten Vernunft war — so arbeitet sie in diesem Betracht zu ihrer eigenen Vernichtung. Derjenige Philosoph, der seine Lebenszeit oder einen Teil derselben dazu angewendet hätte, der Reflexions-Philosophie in ihre endlose Entzweiung zu folgen, um sie in ihren letzten Verzweigungen aufzuheben, erwürbe sich durch dieses Verdienst, das, wenn es auch negativ bliebe, den höchsten anderen gleich geachtet werden dürfte, die würdigste Stelle, gesetzt daß er auch nicht selbst den Genuß haben sollte, die Philosophie in ihrer absoluten Gestalt aus den Zerreißungen der Reflexion für sich selbst aufleben zu sehen. Der einfachste Ausdruck verwickelter Probleme ist immer der beste. Wer zuerst darauf achtete, daß er sich selbst von äußeren Dingen, daß er somit seine Vorstellungen von den Gegenständen, und umgekehrt, diese von jenen unterscheiden konnte, war der erste Philosoph. Er unterbrach zuerst den Mechanismus seines Denkens, hob das Gleichgewicht des Bewußtseins auf, in welchem Subjekt und Objekt innigst vereinigt sind.

Indem ich den Gegenstand vorstelle, ist Gegenstand und Vorstellung Eins und Dasselbe. Und nur in dieser Unfähigkeit, den Gegenstand während der Vorstellung selbst von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand die Überzeugung von der Realität äußerer Dinge, die doch nur durch Vorstellungen ihm kund werden.

Diese Identität des Gegenstandes und der Vorstellung hebt nun der Philosoph auf, indem er fragt: Wie entstehen Vorstellungen äußerer Dinge in uns? Durch diese Frage versetzen wir die Dinge außer uns, setzen sie voraus als unabhängig von unseren Vorstellungen. Gleichwohl soll zwischen ihnen und unseren Vorstellungen Zusammen-

hang sein Nun kennen wir aber keinen realen Zusammenhang verschiedener Dinge, als den von Ursache und Wirkung. Also ist auch der erste Versuch der Philosophie der: Gegenstand und Vorstellung ins Verhältnis der Ursache und Wirkung zu setzen.

Nun haben wir aber ausdrücklich Dinge als unabhängig von uns gesetzt. Uns dagegen fühlen wir als abhängig von den Gegenständen. Denn unsere Vorstellung ist selbst nur real, insofern wir genötigt sind, zwischen ihr und den Dingen Übereinstimmung anzunehmen. Also können wir die Dinge nicht zu Wirkungen unserer Vorstellungen machen. Es bleibt daher nichts übrig als die Vorstellungen von den Dingen abhängig zu machen, diese als Ursachen, jene als Wirkungen zu betrachten.

Nun kann man aber auf den ersten Blick einsehen, daß wir mit diesem Versuch eigentlich nicht erreichen, was wir wollten. Wir wollten erklären: wie es komme, daß in uns Gegenstand und Vorstellung unzertrennlich vereinigt sind. Denn nur in dieser Vereinigung liegt die Realität unseres Wissens von äußeren Dingen. Und eben diese Realität soll der Philosoph darthun. Allein wenn die Dinge Ursachen der Vorstellungen sind, so gehen sie den Vorstellungen voran. Dadurch aber wird die Trennung zwischen beiden permanent. Wir aber wollten, nachdem wir Objekt und Vorstellung durch Freiheit getrennt hatten, beide wieder durch Freiheit vereinigen, wollten wissen, daß und warum zwischen beiden ursprünglich keine Trennung ist.

Ferner, wir kennen die Dinge nur durch und in unseren Vorstellungen. Was sie also sind, inwiefern sie unseren Vorstellungen vorangehen, also nicht vorgestellt werden, davon haben wir gar keinen Begriff.

Ferner, indem ich frage: Wie kommt es, daß ich vorstelle, erhebe ich mich selbst über die Vorstellung; ich werde durch diese Frage selbst zu einem Wesen, das in Ansehung alles Vorstellens sich ursprünglich frei fühlt, das die Vorstellung selbst, und den ganzen Zusammenhang seiner Vorstellungen unter sich erblickt. Durch diese Frage selbst werde ich ein Wesen, das, unabhängig von äußeren Dingen, ein Sein in sich selbst hat.

Also trete ich mit dieser Frage selbst aus der Reihe meiner Vorstellungen heraus, sage mich los vom Zusammenhang mit den Dingen; trete auf einen Standpunkt, wo mich keine äußere Macht mehr erreicht, jetzt zuerst scheiden sich die zwei feindlichen Wesen Geist und Materie. Beide versetze ich in verschiedene Welten, zwischen welchen kein Zusammenhang mehr möglich ist. Indem ich aus der Reihe

meiner Vorstellungen trete, sind selbst Ursache und Wirkung Begriffe, die ich unter mir erblicke. Denn beide entstehen selbst nur in der notwendigen Succession meiner Vorstellungen, von der ich mich losgesagt habe. Wie kann ich mich also diesen Begriffen selbst wieder unterwerfen, und Dinge außer mir auf mich einwirken lassen?*)

Oder laßt uns den umgekehrten Versuch machen, laßt äußere Dinge auf uns einwirken, und nun erklären, wie wir dessenungeachtet zu der Frage kommen, wie Vorstellungen in uns möglich sind?

Zwar ist es gar nicht zu begreifen, wie Dinge auf mich (ein freies Wesen) wirken. Ich begreife nur, wie Dinge auf Dinge wirken. Insofern ich aber frei bin — und ich bin es, indem ich mich über den Zusammenhang der Dinge erhebe und frage, wie dieser Zusammenhang selbst möglich geworden? — bin ich gar kein Ding, kein Objekt. Ich lebe in einer ganz eigenen Welt, bin ein Wesen, das nicht für andere Wesen, sondern für sich selbst da ist. In mir kann nur That und Handlung sein, von mir können nur Wirkungen ausgehen, es kann kein kein Leiden in mir sein, denn Leiden ist nur da, wo Wirkung und Gegenwirkung ist, und diese ist nur im Zusammenhange der Dinge, über den ich mich selbst erhoben habe. Allein es sei so, ich sei ein Ding, das selbst in der Reihe der Ursachen und Wirkungen mit begriffen ist, sei selbst zusamt dem ganzen System meiner Vorstellungen ein bloßes Resultat der mannigfaltigen Einwirkungen, die auf mich von außen geschehen, kurz, ich sei selbst ein bloßes Werk des Mechanismus. Aber was im Mechanismus begriffen ist, kann nicht aus demselben heraustreten und fragen: wie ist dieses Ganze möglich geworden? hier, mitten in der Reihe der Erscheinungen hat ihm absolute Notwendigkeit seine Stelle angewiesen; verläßt es diese Stelle, so ist es nicht mehr dieses Wesen, man begreift nicht, wie noch irgend eine äußere Ursache auf dieses selbständige, in sich selbst ganze und vollendete Wesen einwirken kann?

Man muß also jener Aufgabe selbst, mit der alle Philosophie beginnt, fähig sein, um philosophieren zu können. Diese Frage ist nicht eine solche, die man, ohne eigenes Zuthun, Anderen nachsprechen kann. Sie ist ein frei hervorgebrachtes, selbst aufgegebenes Problem. Daß

*) Dies haben gleich anfangs einige scharfsinnige Männer der Kantischen Philosophie entgegengesetzt. Diese Philosophie läßt alle Begriffe von Ursache und Wirkung nur in unserm Gemüt, in unseren Vorstellungen entstehen, und doch die Vorstellungen selbst wieder, nach dem Gesetz der Kausalität, durch äußere Dinge in mir bewirken. Man wollte es damals nicht hören; wird es aber nun doch hören müssen.

ich diese Frage aufzuwerfen fähig bin, ist Beweis genug, daß ich als dieser von äußeren Dingen unabhängig bin, denn wie hätte ich sonst fragen können, wie diese Dinge selbst für mich, in meiner Vorstellung möglich sind? Man sollte also denken, daß, wer nur diese Frage aufwirft, eben damit darauf Verzicht thut, seine Vorstellungen durch Einwirkung äußerer Dinge zu erklären. Allein diese Frage ist unter Leute gekommen, die sie sich selbst aufzugeben, völlig unfähig waren. Indem sie in ihren Mund überging, nahm sie auch einen andern Sinn an, oder vielmehr sie verlor allen Sinn und Bedeutung. Sie sind Wesen, die sich gar nicht anders kennen, als inwiefern Gesetze von Ursache und Wirkung über sie schalten und walten. Ich, indem ich jene Frage aufwerfe, habe ich mich über diese Gesetze erhoben. Sie sind im Mechanismus ihres Denkens und Vorstellens begriffen; ich habe diesen Mechanismus durchbrochen, wie wollen sie mich verstehen?

Wer für sich selbst nichts ist, als das, was Dinge und Umstände aus ihm gemacht haben; wer, ohne Gewalt über seine eigenen Vorstellungen, vom Strom der Ursachen und Wirkungen ergriffen, mit fortgerissen wird, wie will doch der wissen, woher er kommt, wohin er geht, und wie er das geworden ist, was er ist? Weiß es dann die Woge, die im Strome daher treibt? Er hat nicht einmal das Recht zu sagen, er sei ein Resultat der Zusammenwirkung äußerer Dinge: denn um dies sagen zu können, muß er voraussetzen, daß er sich selbst kenne, daß er also auch etwas für sich selbst sei. Dies ist er aber nicht. Er ist nur für andere vernünftige Wesen – nicht für sich selbst da, ist ein bloßes Objekt in der Welt, und es ist nützlich für ihn und die Wissenschaft, daß er nie von etwas anderm höre, noch etwas anders sich einbilde.

Von jeher haben die alltäglichsten Menschen die größten Philosophen widerlegt, mit Dingen, die selbst Kindern und Unmündigen begreiflich sind. Man hört, liest und staunt, daß so großen Männern so gemeine Dinge unbekannt waren, und daß so anerkannt kleine Menschen sie meistern konnten. Kein Mensch denkt daran, daß sie vielleicht all das auch gewußt haben, denn wie hätten sie sonst gegen den Strom von Evidenz schwimmen können? Viele sind überzeugt, daß Plato, wenn er nur Locke lesen könnte, beschämt von dannen ginge; mancher glaubt, daß selbst Leibniz, wenn er von den Toten auferstünde, um eine Stunde lang bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde, und wie viele Unmündige haben nicht über Spinoza's Grabhügel Triumphlieder angestimmt? —

Was war es doch, fragt ihr, was alle diese Männer antrieb, die

gemeinen Vorstellungsarten ihres Zeitalters zu verlassen, und Systeme zu erfinden, die Allem entgegen sind, was die große Menge von jeher geglaubt und sich eingebildet hat? Es war ein freier Schwung, der sie in ein Gebiet erhob, wo ihr auch ihre Aufgaben nicht mehr versteht, so wie ihnen dagegen manches unbegreiflich wurde, was euch höchst einfach und begreiflich scheint.

Es war ihnen unmöglich, Dinge zu verbinden und in Berührung zu bringen, die in Euch Natur und Mechanismus auf immer vereinigt hat. Sie waren gleich unfähig, die Welt außer ihnen, oder, daß ein Geist in ihnen sei, abzuleugnen, und doch schien zwischen beiden kein Zusammenhang möglich. — Euch, wenn ihr ja jene Probleme denkt, kommt es nicht darauf an, die Welt in ein Spiel von Begriffen, oder den Geist in Euch in einen toten Spiegel der Dinge zu verwandeln.

Lange schon hatte sich der menschliche Geist, (noch jugendlich kräftig, und von den Göttern her frisch) in Mythologieen und Dichtungen über den Ursprung der Welt verloren, Religionen ganzer Völker waren auf jenen Streit zwischen Geist und Materie gegründet, ehe ein glücklicher Genius — der erste Philosoph — die Begriffe fand, an welchen alle folgenden Zeitalter die beiden Enden unseres Wissens auffaßten und festhielten. Die größten Denker des Altertums wagten sich nicht über jenen Gegensatz hinaus. Plato noch stellt die Materie als ein anderes Gott gegenüber. Der erste, der Geist und Materie mit vollem Bewußtsein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modifikationen desselben Prinzips ansah, war Spinoza. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als solchen, unmittelbar das Endliche begriff und dieses nur in jenem erkannte. Leibniz kam und ging den entgegengesetzten Weg. Die Zeit ist gekommen, da man seine Philosophie wieder herstellen kann. Sein Geist verschmähte die Fesseln der Schule, kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortgelebt hat und unter den übrigen längst ein Fremdling geworden ist. Er gehörte zu den Wenigen, die auch die Wissenschaft als freies Werk behandeln. Er hatte in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den mannigfaltigsten Formen sich selbst offenbart, und wo er hinkommt, Leben verbreitet. Doppelt unerträglich ist es daher, das man jetzt erst für seine Philosophie die rechten Worte gefunden haben will, und daß die Kantische Schule ihm ihre Erdichtungen aufdringt — ihn Dinge sagen läßt, von denen allen er gerade das Gegenteil gelehrt hat. Leibniz konnte von nichts weiter entfernt sein, als von dem spekulativen Hirngespinst einer Welt von

Dingen an sich, die, von keinem Geiste erkannt und angeschaut, doch auf uns wirkt und alle Vorstellungen in uns hervorbringt. Der erste Gedanke, von dem er ausging, war: „daß die Vorstellungen von äußeren Dingen in der Seele kraft ihrer eigenen Gesetze, wie in einer besondern Welt entstünden, als wenn nichts als Gott (das Unendliche) und die Seele (die Anschauung des Unendlichen) vorhanden wären." — Er behauptete in seinen letzten Schriften noch die absolute Unmöglichkeit, daß eine äußere Ursache auf das Innere eines Geistes wirke; behauptete, daß sonach alle Veränderungen, aller Wechsel von Perzeptionen und Vorstellungen in einem Geiste nur aus einem innern Prinzip hervorgehen könne. Als Leibniz dies sagte, sprach er zu Philosophen: Heutzutage haben sich Leute zum Philosophieren gedrungen, die für alles Andere, nur für Philosophie nicht, Sinn haben Daher, wenn unter uns gesagt wird, daß keine Vorstellung in uns durch äußere Einwirkung entstehen könne, des Anstaunens kein Ende ist. Jetzt gilt es für Philosophie, zu glauben, daß die Monaden Fenster haben, durch welche die Dinge hinein- und heraussteigen.*)

Es ist gar wohl möglich, auch den entschiedensten Anhänger der Dinge an sich als des Bewirkenden der Vorstellungen durch Fragen aller Art in die Enge zu treiben. Man kann ihm sagen: ich verstehe, wie Materie auf Materie wirkt, nicht aber, weder wie ein An- sich auf das andere wirkt, da im Reiche des Intelligiblen keine Ursache und keine Wirkung sein kann, noch wie dieses Gesetz von einer Welt in eine von ihr ganz verschiedene, ja ihr entgegengesetzte reicht: du müßtest also, wenn ich von äußeren Eindrücken abhängig bin, gestehen, daß ich selbst nichts mehr bin, als Materie, ein optisches Glas etwa, in dem sich der Lichtstrahl der Welt bricht. Aber das optische Glas sieht nicht selbst, es ist nur Mittel in der Hand des Vernünftigen. Und was ist denn dasjenige in mir, was urteilt, es sei ein Eindruck auf mich geschehen? Abermals ich selbst, der doch, insofern er urteilt, nicht leidend, sondern thätig ist — also etwas in mir, das sich vom Eindruck frei fühlt, und das doch um den Eindruck weiß, ihn auffaßt, ihn zum Bewußtsein erhebt.

Ferner, während der Anschauung entsteht kein Zweifel über die Realität der äußern Anschauung. Aber nun kommt der Verstand, fängt an zu teilen und teilt ins Unendliche. Ist die Materie außer euch wirklich, so muß sie aus unendlichen Teilen bestehen. Besteht sie aus unendlich vielen Teilen, so müßte sie aus diesen Teilen zusammen-

*) Leibnitii Princip. Philos § 7.

gesetzt werden. Allein für diese Zusammensetzung hat unsere Einbildungskraft nur ein endliches Maß. Also müßte eine unendliche Zusammensetzung in endlicher Zeit geschehen sein. Oder die Zusammensetzung hat irgendwo angefangen, d. h. es giebt letzte Teile der Materie, so muß ich (bei der Teilung) auf solche letzte Teile stoßen; allein ich finde immer wieder nur gleichartige Körper, und komme nie weiter, als bis zu Oberflächen, das Reale scheint vor mir zu fliehen, oder unter der Hand zu verschwinden, und die Materie, die erste Grundlage aller Erfahrung, wird das Wesenloseste, das wir kennen.

Oder ist dieser Widerstreit vielleicht nur da, um uns über uns selbst aufzuklären? Ist die Anschauung etwa nur ein Traum, der allen vernünftigen Wesen Realität vorspiegelt, und ist ihnen der Verstand nur dazu gegeben, sie von Zeit zu Zeit zu wecken — zu erinnern, was sie sind, damit so ihre Existenz (denn offenbar genug sind wir ja Mittelwesen) zwischen Schlaf und Wachen geteilt sei? Aber einen solchen ursprünglichen Traum begreife ich nicht. Alle Träume sind sonst doch Schatten der Wirklichkeit, „Erinnerungen aus einer Welt, die vorher da war." Wollte man annehmen, ein höheres Wesen bewirkte uns diese Schattenbilder von Wirklichkeit, so würde auch hier die Frage nach der realen Möglichkeit des Begriffs von einem solchen Verhältnis zurückkehren (da ich in dieser Region einmal nichts kenne, was nach Ursache und Wirkung erfolgte), und da jenes doch das, was es mir mitteilte, aus sich selbst produzierte, so wäre, vorausgesetzt, wie notwendig ist, daß es keine transitive Wirkung auf mich haben könne, keine andere Möglichkeit als, daß ich jene Schattenbilder bloß als eine Beschränkung oder Modifikation seiner absoluten Produktivität, also innerhalb dieser Schranken immer wieder durch Produktion, erhielte.

Die Materie ist nicht wesenlos, sagt ihr, denn sie hat ursprüngsprüngliche Kräfte, die durch keine Teilung vernichtet werden. „Die Materie hat Kräfte." Ich weiß, daß dieser Ausdruck sehr gewöhnlich ist. Aber wie? „die Materie hat" — Hier wird sie also vorausgesetzt als etwas, das für sich und unabhängig von seinen Kräften besteht. Also wären ihr diese Kräfte nur zufällig? Weil die Materie außer euch vorhanden ist, so muß sie auch ihre Kräfte einer äußern Ursache verdanken. Sind sie ihr etwa, wie einige Newtonianer sagen, von einer höhern Hand eingepflanzt? Allein von Einwirkungen, wodurch Kräfte eingepflanzt werden, habt ihr keinen Begriff. Ihr wißt nur, wie Materie, d. h. selbst Kraft gegen Kraft wirkt; und wie auf Etwas, das ursprünglich nicht Kraft ist, gewirkt werden könne, begreifen wir

gar nicht. Man kann so etwas sagen, es kann von Mund zu Munde gehen; aber noch nie ist es in eines Menschen Kopf wirklich gekommen, weil kein menschlicher Kopf so etwas zu denken vermag. Also könnt ihr Materie ohne Kraft gar nicht denken.

Ferner: jene Kräfte sind Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung. — „Anziehung und Zurückstoßung" — findet denn die im leeren Raum statt, setzt sie nicht selbst schon erfüllten Raum, d. h. Materie voraus? Also müßt ihr eingestehen, daß weder Kräfte ohne Materie, noch Materie ohne Kräfte vorstellbar ist. Nun ist aber Materie das letzte Substrat eures Erkennens, über das ihr nicht hinausgehen könnt, so könnt ihr sie überall nicht empirisch, d. h. aus Etwas außer euch erklären, was ihr doch eurem Systeme gemäß thun müßtet.

Dessenungeachtet wird in der Philosophie gefragt, wie Materie außer uns möglich sei, also auch, wie jene Kräfte außer uns möglich seien? Man kann auf alles Philosophieren Verzicht thun, (wollte Gott, es gefiele denen, die sich nicht darauf verstehen), aber wenn ihr denn philosophieren wollt, so könnt ihr jene Frage einmal nicht abweisen. Nun könnt ihr aber gar nicht verständlich machen, was eine Kraft unabhängig von euch sein möge. Denn Kraft überhaupt kündigt sich bloß eurem Gefühl an. Aber das Gefühl allein giebt euch keine objektiven Begriffe. Gleichwohl macht ihr von jenen Kräften objektiven Gebrauch. Denn ihr erklärt die Bewegung der Weltkörper — die allgemeine Schwere — aus Kräften der Anziehung, und behauptet in dieser Erklärung ein absolutes Prinzip dieser Erscheinungen zu haben. In eurem System aber gilt die Anziehungskraft für nichts mehr oder weniger als eine physische Ursache. Denn da die Materie unabhängig von euch außer euch da ist, so könnt ihr auch, welche Kräfte ihr zukommen, nur durch Erfahrung wissen. Als physischer Erklärungsgrund aber ist die Anziehungskraft nichts mehr und nichts weniger, als eine dunkle Qualität. Allein, laßt uns erst zusehen, ob denn überhaupt empirische Prinzipien hinreichen können, die Möglichkeit eines Weltsystems zu erklären? Die Frage verneint sich selbst; denn das letzte Wissen aus Erfahrung ist dieses, daß ein Universum existiert; dieser Satz ist die Grenze der Erfahrung selbst. Oder vielmehr, daß ein Universum existiere, ist selbst nur eine Idee. Noch viel weniger also kann das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte etwas sein, das ihr aus Erfahrung geschöpft hättet. Denn ihr könnt diese Idee nicht einmal für das einzelne System aus der Erfahrung nehmen, wenn sie überall Idee ist; auf das Ganze übergetragen aber wird sie nur durch analogische Schlüsse: dergleichen Schlüsse aber geben nur Wahr-

scheinlichkeit, dagegen Ideeen, wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts, an sich selbst wahr, also Produkte von etwas oder in etwas gegründet sein müssen, das selbst absolut, nicht von der Erfahrung abhängig ist.

Also müßt ihr einräumen, daß diese Idee selbst in ein höheres Gebiet, als das der bloßen Naturwissenschaft, hinübergreift. Newton, der sich ihr nie ganz überließ, und selbst noch nach der wirkenden Ursache der Anziehung fragte, sah nur allzu gut, daß er an der Grenze der Natur stand, und daß hier zwei Welten sich scheiden. — Selten haben große Geister zu gleicher Zeit gelebt, ohne von ganz verschiedenen Seiten her auf denselben Zweck hinzuarbeiten. Während Leibniz auf die prästabilierte Harmonie das System der Geisterwelt gründete, fand Newton im Gleichgewicht der Weltkräfte das System einer materiellen Welt. Aber wenn anders im System unseres Wissens Einheit ist, und wenn es je gelingt, auch die letzten Extreme desselben zu vereinigen, so müssen wir hoffen, daß eben hier, wo Leibniz und Newton sich trennten, einst ein umfassender Geist den Mittelpunkt finden wird, um den sich das Universum unseres Wissens — die beiden Welten bewegen, zwischen welchen jetzt noch unser Wissen geteilt ist, und Leibnizens prästabilierte Harmonie und Newtons Gravitationssystem als Ein und dasselbe, oder nur als verschiedene Ansichten von Einem und demselben erscheinen werden.

Ich gehe weiter. Die rohe Materie, d. h. die Materie, insofern sie bloß als den Raum erfüllend gedacht wird, ist nur der feste Grund und Boden, auf welchem erst das Gebäude der Natur aufgeführt wird. Die Materie soll etwas Reales sein. Was aber real ist, läßt sich nur empfinden. Wie ist nur Empfindung in mir möglich? Daß von außen auf mich gewirkt wird, wie ihr sagt, ist nicht genug. Es muß etwas in mir sein, das empfindet, und zwischen diesem und dem, was ihr außer mir voraussetzt, ist keine Berührung möglich. Oder wann dieses Äußere auf mich, wie Materie auf Materie wirkt, so kann ich nur auf dieses Äußere (etwa durch repulsive Kraft), nicht aber auf mich selbst zurückwirken. Und doch soll dieses geschehen, denn ich soll empfinden, soll diese Empfindung zum Bewußtsein erheben.

Was ihr von der Materie empfindet, heißt ihr Qualität, und nur insofern sie eine bestimmte Qualität hat, heißt sie euch real. Daß sie Qualität überhaupt hat, ist notwendig, daß sie aber diese bestimmte Qualität hat, erscheint euch als zufällig. Ist dies, so kann die Materie überhaupt nicht eine und dieselbe Qualität haben: es muß also eine Mannigfaltigkeit von Beschaffenheiten geben, die ihr doch alle durch bloße Empfindung kennt. Was ist denn nun das, was die Empfindung

bewirkt? „Etwas Inneres, eine innere Beschaffenheit der Materie.“ Dies sind Worte, nicht Sachen. Denn wo ist es dann dieses Innere der Materie? Ihr mögt teilen ins Unendliche, und kommt doch nie weiter, als bis zu Oberflächen der Körper. Dies alles war euch längst einleuchtend, darum habt ihr schon lange das, was bloß empfunden wird, für etwas erklärt, was bloß in eurer Empfindungsart seinen Grund hat. Allein dies ist das Wenigste. Denn daß nichts außer euch existieren soll, das an sich süß oder sauer wäre, macht die Empfindung deshalb noch nicht begreiflicher, denn immer nehmt ihr doch eine Ursache an, die, außer euch wirklich, diese Empfindung in euch bewirkt. Gesetzt aber, wir räumen euch die Einwirkung von außen ein, was haben denn Farben, Gerüche u. s. w. oder die Ursachen dieser Empfindungen außer euch mit eurem Geiste gemein? Ihr untersucht wohl sehr scharfsinnig, wie das Licht, von den Körpern zurückgestrahlt, auf eure Sehnerven wirkt, auch wohl, wie das verkehrte Bild auf der Netzhaut in eurer Seele doch nicht verkehrt, sondern gerade erscheint? Aber was ist denn dasjenige in euch, was dieses Bild auf der Netzhaut selbst wieder sieht, und untersucht, wie es wohl in die Seele gekommen sein möge? Offenbar etwas, das insofern vom äußern Eindruck völlig unabhängig ist, und dem doch dieser Eindruck nicht unbekannt ist. Wie kam also der Eindruck bis in diese Gegend eurer Seele, in der ihr euch völlig frei und von Eindrücken unabhängig fühlt? Mögt ihr doch zwischen die Affektion eurer Nerven, eures Gehirns u. s. w. und die Vorstellung eines äußern Dinges noch so viele Zwischenglieder einschieben; ihr täuscht nur euch selbst, denn der Übergang vom Körper zur Seele kann, nach euren eigenen Vorstellungen, nicht kontinuirlich — sondern nur durch einen Sprung geschehen, den ihr doch vermeiden zu wollen vorgebt.

Ferner, eine Masse wirkt auf die andere vermöge ihrer bloßen Bewegung, (durch Undurchdringlichkeit), dies heißt ihr Stoß oder mechanische Bewegung.

Oder eine Materie wirkt auf die andere ohne Bedingung einer zuvor erhaltenen Bewegung, so daß Bewegung aus Ruhe hervorgeht: durch Anziehung, und dies heißt ihr Schwere.

Ihr denkt euch die Materie als träg, d. h. als etwas, das sich nicht selbstthätig bewegt, sondern nur durch äußere Ursache bewegt werden kann.

Ferner, die Schwere, welche ihr den Körpern zuschreibt, setzt ihr als spezifisches Gewicht, der Quantität der Materie (ohne Rücksicht auf das Volumen) gleich.

Nun findet ihr aber, daß ein Körper dem andern Bewegung mitteilen kann, ohne doch selbst bewegt zu sein, d. h. ohne durch Stoß auf ihn zu wirken.

Ihr bemerkt ferner, daß zwei Körper sich wechselseitig anziehen können, schlechterdings unabhängig vom Verhältnis ihrer Masse, d. h. unabhängig von den Gesetzen der Schwere.

Ihr nehmt also an, der Grund dieser Anziehung könne weder in der Schwere, noch auf der Oberfläche des auf solche Art bewegten Körpers gesucht werden, der Grund müsse ein innerer sein, und von der Qualität des Körpers abhängen. Allein ihr habt noch nie erklärt, was ihr unter dem Innern eines Körpers versteht. Ferner, es ist erwiesen, daß Qualität bloß in bezug auf eure Empfindung gilt. Hier aber ist nicht von eurer Empfindung, sondern von einem objektiven Faktum die Rede, das außer euch vorgeht, das ihr mit euren Sinnen auffaßt, und das euer Verstand in verständliche Begriffe übersetzen will. Gesetzt nun, wir räumen ein, Qualität sei etwas, das nicht bloß in eurer Empfindung sondern im Körper außer euch einen Grund hat, was heißen denn nun die Worte: Ein Körper zieht den andern an vermöge seiner Qualitäten? Denn was an dieser Anziehung real ist, d. h. was ihr anzuschauen vermögt, ist bloß — die Bewegung des Körpers. Bewegung ist aber eine rein-mathematische Größe, und kann rein-phoronomisch bestimmt werden. Wie hängt denn nun diese äußere Bewegung mit einer innern Qualität zusammen? Ihr entlehnt bildliche Ausdrücke, die von lebendigen Wesen hergenommen sind, z. B. Verwandtschaft. Aber ihr würdet sehr verlegen sein, dieses Bild in einen verständlichen Begriff zu verwandeln. Ferner, ihr häuft Grundstoffe auf Grundstoffe: diese aber sind nichts anderes, als eben so viele Asyle eurer Unwissenheit. Denn was denkt ihr euch unter ihnen? Nicht die Materie selbst, sondern etwas, das in dieser Materie noch enthalten, gleichsam verborgen ist, und dem ihr erst diese Qualitäten mitteilt. Aber wo im Körper ist denn dieser Grundstoff? Hat ihn je einer durch Teilung oder Scheidung gefunden? Nicht einen dieser Stoffe konntet ihr bis jetzt sinnlich darstellen. Gesetzt aber, wir räumen ihre Existenz ein, was ist damit gewonnen? Ist etwa dadurch die Qualität der Materie erklärt? Ich schließe so: Entweder kommt den Grundstoffen selbst die Qualität zu, die sie den Körpern mitteilen, oder nicht. Im erstern Falle habt ihr nichts erklärt, denn eben das war die Frage, wie Qualitäten entstehen? Im andern Falle ist wiederum nichts erklärt, denn, wie ein Körper (mechanisch) auf den andern stoßen und so Bewegung mitteilen könne, verstehe

ich: wie aber ein von Qualitäten völlig entblößter Körper einem andern Qualität mitteilen könne, dies versteht niemand, und niemand wird es verständlich machen. Denn überhaupt ist Qualität etwas, wovon ihr bis jetzt keinen objektiven Begriff zu geben imstande waret, und wovon ihr doch (in der Chemie wenigstens) objektiven Gebrauch macht.

Das sind die Elemente unseres empirischen Wissens. Denn, wenn wir einmal Materie, und mit ihr Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung, ferner eine unendliche Mannigfaltigkeit von Materieen, die sich alle durch Qualitäten voneinander unterscheiden, voraussetzen dürfen, so haben wir, nach Anleitung der Kategorieentafel:

1) quantitative Bewegung, die einzig der Quantität der Materie proportional ist: Schwere;
2) qualitative Bewegung, die den inneren Beschaffenheiten der Materie gemäß ist — chemische Bewegung;
3) relative Bewegung, die den Körpern durch Einwirkung von außen (durch Stoß) mitgeteilt wird — mechanische Bewegung.

Diese drei möglichen Bewegungen sind es, aus welchen die Naturlehre ihr ganzes System entstehen und werden läßt.

Der Teil der Physik, welcher sich mit der ersten beschäftigt, heißt Statik. Der, welcher sich mit der dritten beschäftigt, heißt Mechanik. Dies ist der Hauptteil der Physik, denn im Grunde ist die ganze Physik nichts als angewandte Mechanik.*) Derjenige Teil, welcher sich mit der zweiten Art von Bewegung beschäftigt, dient in der Physik nur hilfsweise: die Chemie nämlich, deren Gegenstand es eigentlich ist, die spezifische Verschiedenheit der Materie abzuleiten, ist die Wissenschaft, welche erst der Mechanik (einer an sich ganz formalen Wissenschaft), Inhalt und mannigfaltige Anwendung verschafft. Es ist nämlich sehr geringe Mühe, aus den Prinzipien der Chemie die Hauptgegenstände, welche die Physik (ihren mechanischen und dynamischen Bewegungen nach,) untersucht, abzuleiten; z. B. daß chemische Anziehung zwischen den Körpern stattfinde, kann man sagen, muß es eine Materie geben, die sie ausdehnt, der Trägheit entgegen wirkt — Licht und Wärme. Ferner: Stoffe, die sich wechselseitig anziehen, und damit die

*) In der Mechanik können zugleich die allgemeinen Eigenschaften der Körper, insofern sie auf mechanische Bewegung Einfluß haben, mitgenommen werden, wie Elastizität, Härte, Dichtigkeit. — Die allgemeine Bewegungslehre aber gehört gar nicht in die empirische Naturlehre. — Ich glaube, daß nach dieser Einteilung die Physik einen weit einfachern und natürlichern Zusammenhang bekommt, als sie bis jetzt noch in den meisten Lehrbüchern erhalten hat.

größte Einfachheit möglich sei, einen Grundstoff, den alle übrigen anziehen. Und da die Natur selbst zu ihrer Fortdauer viele chemische Prozesse nötig hat, so müssen diese Bedingungen der chemischen Prozesse überall gegenwärtig sein, daher die Lebensluft, als Produkt aus Licht und jenem Grundstoff. Und weil diese Luft die Gewalt des Feuers allzusehr beförderte, die Kraft unserer Organe zu sehr erschöpfte, eine Mischung aus ihr und einer andern, ihr gerade entgegengesetzten Luftart — atmosphärische Luft u. s. w.

Dies ist ungefähr der Weg, auf welchem die Naturlehre zur Vollständigkeit gelangt. Allein uns ist es jetzt nicht darum zu thun, wie wir ein solches System, wenn es einmal existiert, darstellen, sondern darum, wie überhaupt ein solches System existieren könne. Die Frage ist nicht, ob und wie jener Zusammenhang der Erscheinungen und die Reihe von Ursachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, außer uns, sondern wie sie für uns wirklich geworden, wie jenes System und jener Zusammenhang der Erscheinungen, den Weg zu unserm Geiste gefunden, und wie sie in unserer Vorstellung die Notwendigkeit erlangt haben, mit welcher sie zu denken wir schlechthin genötigt sind? Denn als unleugbare Thatsache wird vorausgesetzt, daß die Vorstellung einer Succession von Ursachen und Wirkungen außer uns, unserm Geiste so notwendig ist, als ob sie zu seinem Sein und Wesen selbst gehörte. Diese Notwendigkeit zu erklären, ist ein Hauptproblem aller Philosophie. Die Frage ist nicht, ob dieses Problem überhaupt existieren solle, sondern wie dasselbe, wenn es einmal existiert, gelöst werden müsse.

Vorerst, was heißt es: Wir müssen uns eine Succession der Erscheinungen denken, die schlechthin notwendig ist? Offenbar so viel: Diese Erscheinungen können nur in dieser bestimmten Succession aufeinander folgen, und offenbar nur an diesen bestimmten Erscheinungen kann diese Succession fortlaufen.

Denn daß unsere Vorstellungen in dieser bestimmten Ordnung aufeinander folgen, daß z. B. der Blitz dem Donner vorangeht, nicht nachfolgt u. s. w., davon suchen wir den Grund nicht in uns; es kommt nicht auf uns an, wie wir die Vorstellungen auf einander folgen lassen, der Grund muß also in den Dingen liegen, und wir behaupten, diese bestimmte Aufeinanderfolge sei eine Aufeinanderfolge der Dinge selbst, nicht bloß unserer Vorstellungen von ihnen; nur insofern die Erscheinungen selbst so und nicht anders aufeinander folgen, seien wir genötigt, sie in dieser Ordnung vorzustellen, nur weil und insofern diese Succession objektiv-notwendig sei, sei sie auch subjektiv-notwendig.

Daraus folgt nun ferner: Diese bestimmte Succession kann nicht von diesen bestimmten Erscheinungen getrennt werden, die Succession muß also zugleich mit den Erscheinungen, und umgekehrt, die Erscheinungen müssen zugleich mit der Succession werden und entstehen; beide also, Succession und Erscheinung, sind in einem Wechselverhältnis, beide sind in Bezug aufeinander wechselseitig notwendig.

Man darf nur die gemeinsten Urteile, welche wir über den Zusammenhang der Erscheinungen alle Augenblicke fällen, analysieren, um zu finden, daß in ihnen jene Voraussetzungen enthalten sind.

Wenn nun weder die Erscheinungen von ihrer Succession, noch umgekehrt die Succession von ihren Erscheinungen getrennt werden kann, so sind nur folgende zwei Fälle möglich:

Entweder, Succession und Erscheinungen entstehen beide zugleich und ungetrennt außer uns;

Oder, Succession und Erscheinungen entstehen beide zugleich und ungetrennt in uns.

Nur in diesen beiden Fällen ist die Succession, die wir uns vorstellen, eine wirkliche Succession der Dinge, nicht bloß eine ideale Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen.

Die erste Behauptung ist die des gemeinen Menschenverstandes, selbst von den Philosophen Reid, Beatti u. A. Humes Skeptizismus förmlich entgegengesetzt. In diesem System folgen die Dinge an sich aufeinander, wir haben dabei nur das Zusehen; wie aber die Vorstellung davon in uns gekommen, ist eine Frage, die für dieses System viel zu hoch liegt. Nun wollen wir aber nicht wissen, wie die Succession außer uns möglich sei, sondern wie diese bestimmte Succession, da sie ganz unabhängig von uns erfolgt, doch als solche, und insofern mit absoluter Notwendigkeit von uns vorgestellt werde. Auf diese Frage nimmt nun jenes System gar keine Rücksicht. Es ist daher keiner philosophischen Kritik fähig, es hat mit der Philosophie nicht einen Punkt gemein, von wo aus man es untersuchen, prüfen oder bestreiten könnte, denn es weiß nicht einmal um die Frage, welche aufzulösen eigentlich das Geschäft der Philosophie ist.

Man müßte jenes System vorerst philosophisch machen, um es nur prüfen zu können. Allein dann läuft man Gefahr, gegen eine bloße Erdichtung zu kämpfen, denn der gemeine Verstand ist so konsequent nicht, und ein solches System, als das konsequente des gemeinen Verstandes wäre, hat in der That noch in keines Menschen Kopf existiert, denn sobald man es auf philosophische Ausdrücke zu bringen sucht, wird es völlig unverständlich. Es spricht von einer

Succession, die, unabhängig von mir, außer mir stattfinden soll. Wie eine Succession (der Vorstellungen) in mir stattfinde, verstehe ich; eine Succession aber, die in den Dingen selbst, unabhängig von den endlichen Vorstellungen, erfolgt, ist mir ganz unverständlich. Denn setzen wir ein Wesen, das nicht endlich, demnach an die Succession der Vorstellungen gebunden wäre, sondern alles Gegenwärtige und Künftige in einer Anschauung zusammenfaßte, so würde für ein solches Wesen in den Dingen außer ihm keine Succession sein: sie ist also überhaupt nur unter der Bedingung der Endlichkeit der Vorstellung. Wenn aber die Succession auch unabhängig von allen Vorstellungen in den Dingen an sich gegründet wäre, so müßte es auch für ein solches Wesen, als wir angenommen haben, eine Succession geben, was sich widerspricht.

Deswegen haben bis jetzt alle Philosophen einmütig behauptet, Succession sei etwas, was, unabhängig von den Vorstellungen eines endlichen Geistes, gar nicht könne gedacht werden. Nun haben wir aber festgesetzt, wenn die Vorstellung einer Succession notwendig sei, so müsse sie zugleich mit den Dingen und umgekehrt entstehen; die Succession müsse ohne die Dinge so wenig, als die Dinge ohne die Succession möglich sein. Ist also Succession etwas, was nur in unseren Vorstellungen möglich ist, so hat man nur zwischen zwei Fällen die Wahl.

Entweder, man bleibt dabei: die Dinge existieren außer uns, unabhängig von unseren Vorstellungen. Man erklärt also eben dadurch die objektive Notwendigkeit, mit der wir uns eine bestimmte Succession der Dinge vorstellen, für bloße Täuschung, indem man leugnet, daß die Succession in den Dingen selbst stattfinde.

Oder, man entschließt sich zu der Behauptung, daß auch die Erscheinungen selbst zugleich mit der Succession nur in unseren Vorstellungen werden und entstehen, und daß nur insofern die Ordnung, in der sie auf einander folgen, eine wahrhaft objektive Ordnung sei.

Die erste Behauptung nun führt offenbar auf das abenteuerlichste System, das je existiert hat, und das auch erst in unseren Zeiten von einigen Wenigen, ohne daß sie es selbst wußten, behauptet wurde. — Hier ist nun der Ort, den Grundsatz, daß Dinge von außen auf uns einwirken, völlig zu vernichten. Denn man frage einmal, was denn die Dinge außer uns, unabhängig von diesen Vorstellungen, seien? Vorerst müssen wir sie von Allem entkleiden, was nur zu den Eigentümlichkeiten unsers Vorstellungsvermögens gehört. Dahin gehört nicht nur Succession, sondern auch aller Begriff von Ursache und Wirkung, und, wenn man konsequent sein will, auch alle Vorstellung

von Raum und Ausdehnung, die beide ohne Zeit, aus der wir die Dinge an sich hinweggenommen haben, gar nicht vorstellbar sind. Nichtsdestoweniger müssen diese Dinge an sich, obgleich unserm Anschauungsvermögen gänzlich unzugänglich, doch — man weiß nicht wie und wo? — wahrscheinlich in den Zwischenwelten Epikurs — wirklich vorhanden sein, und diese Dinge müssen auf mich wirken, meine Vorstellungen veranlassen. Zwar hat man sich noch nie darauf eingelassen, welche Vorstellungen man sich eigentlich von solchen Dingen mache. Daß man sagt: sie sind nicht vorstellbar, ist ein Ausweg, der bald abgeschnitten ist. Indem man davon redet, muß man eine Vorstellung davon haben, oder man redet, wie man nicht reden soll. Auch von Nichts hat man eine Vorstellung, man denkt es sich wenigstens als das absolut-Leere, als etwas rein-Formales, u. s. w. Man könnte denken, die Vorstellung vom Dinge an sich wäre eine ähnliche Vorstellung. Allein die Vorstellung vom Nichts kann man sich doch noch durch das Schema des leeren Raumes versinnlichen. Die Dinge an sich aber werden ausdrücklich aus Zeit und Raum hinweggenommen, denn diese gehören ja nur zur eigentümlichen Vorstellungsart endlicher Wesen. Also bleibt nichts übrig als eine Vorstellung, die zwischen Etwas und Nichts in der Mitte schwebt, d. h. die nicht einmal das Verdienst hat, absolut-Nichts zu sein. Es ist in der That kaum glaublich, daß solch eine widersinnige Zusammensetzung von Dingen, die, aller sinnlichen Bestimmungen beraubt, dennoch als sinnliche Dinge wirken sollen, je in eines Menschen Kopf gekommen sei.*) — In der That, wenn man vorher alles aufgehoben hat, was zu den Vorstellungen einer objektiven Welt gehört, was bleibt mir noch übrig, das ich verstünde. Offenbar nur ich selbst. Also müßten aus mir selbst alle Vorstellungen einer äußern Welt sich entwickeln. Denn wenn Succession, Ursache, Wirkung u. s. w. erst in meiner Vorstellung zu den Dingen hinzukommen, so begreift man ebensowenig, was jene Begriffe ohne die Dinge, als was die Dinge ohne jene Begriffe sein können. Daher die abenteuerliche Erklärung, die dieses System vom Ursprung der Vorstellung zu geben genötigt ist. Den Dingen an sich stellt es gegenüber ein Gemüt, und dieses Gemüt enthält in sich gewisse Formen a priori, die vor den Dingen an sich nur den Vorzug haben, daß man sie wenigstens als etwas absolut-Leeres vorstellen kann. In diese Formen werden die Dinge gefaßt, indem wir sie vorstellen. Da-

*) Das Wahre ist, daß die Idee der Dinge an sich an Kant durch Tradition gekommen war und in der Überlieferung allen Sinn verloren hatte.

durch erhalten die formlosen Gegenstände Gestalt, die leeren Formen Inhalt. Wie es zugehe, daß Dinge überhaupt vorgestellt werden, darüber ist tiefes Stillschweigen. Genug, wir stellen Dinge außer uns vor, tragen aber erst in der Vorstellung auf sie über Raum und Zeit, ferner die Begriffe von Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. So entsteht Succession unserer Vorstellungen in uns, und zwar eine notwendige Succession; und diese selbst gemachte, mit Bewußtsein erst hervorgebrachte Succession, heißt man den Naturlauf.

Dieses System bedarf keiner Widerlegung. Es darstellen, heißt es von Grund aus umstürzen. Wirklich darüber erhaben, mit ihm gar nicht vergleichbar ist der Humesche Skeptizismus. Hume läßt (seinen Prinzipien getreu) völlig unentschieden, ob unseren Vorstellungen Dinge außer uns entsprechen, oder nicht. Auf jeden Fall aber muß er annehmen, daß die Succession der Erscheinungen nur in unseren Vorstellungen stattfinde; — daß wir aber gerade diese bestimmte Succession als notwendig denken, erklärt er für bloße Täuschung. Allein, was man von Hume mit Recht fordern kann, ist, daß er wenigstens den Ursprung dieser Täuschung erkläre. Denn daß wir uns wirklich eine Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen als notwendig denken, — daß darauf alle unsere empirischen Wissenschaften, Naturlehre und Geschichte, (in der er selbst ein so großer Meister war) beruhen, kann er nicht ableugnen. Woher aber diese Täuschung selbst? — Hume antwortet: „aus Gewohnheit; weil die Erscheinungen bisher in dieser Ordnung aufeinander folgten, hat sich die Einbildungskraft gewöhnt, dieselbe Ordnung auch aufs künftige zu erwarten, und diese Erwartung ist uns endlich, wie jede lange Gewohnheit, zu andern Natur geworden.“ Allein diese Erklärung geht im Zirkel. Denn eben das sollte ja erklärt werden, warum die Dinge (was Hume nicht leugnet) bisher in dieser Ordnung aufeinander gefolgt sind. War diese Aufeinanderfolge etwa in den Dingen außer uns? Aber außer unseren Vorstellungen ist keine Succession. Oder war es bloße Succession unserer Vorstellungen, so muß sich auch ein Grund der Beständigkeit dieser Succession angeben lassen. Was unabhängig von mir da ist, vermag ich nicht zu erklären; was aber nur in mir vorgeht, davon muß sich auch der Grund in mir finden lassen. Hume kann sagen: Es ist so: und dies genügt mir. Allein dies heißt nicht philosophieren. Ich sage nicht daß ein Hume philosophieren solle, aber wenn man einmal philosophieren zu wollen vorgiebt, so kann man die Frage warum? nicht mehr abweisen.

Also bleibt nichts mehr übrig, als der Versuch, aus der Natur

unseres, und insofern des endlichen Geistes überhaupt die Notwendigkeit einer Succession seiner Vorstellungen abzuleiten, und damit diese Succession wahrhaft objektiv sei, die Dinge selbst zugleich mit dieser Aufeinanderfolge in ihm werden und entstehen zu lassen.

Unter allen bisherigen Systemen nun kenne ich nur die beiden — das Spinozische und Leibnizische —, welche diesen Versuch nicht nur unternahmen, sondern deren ganze Philosophie nichts anders als dieser Versuch ist. Weil nun jetzt noch über das Verhältnis dieser beiden Systeme, ob sie sich widersprechen, oder wie sie zusammenhängen, viel Zweifelns und Redens ist, so scheint es nützlich, einiges darüber zum voraus beizubringen.

Spinoza, wie es scheint, sehr frühzeitig bekümmert über den Zusammenhang unserer Ideeen mit den Dingen außer uns, konnte die Trennung nicht ertragen, die man zwischen beiden gestiftet hatte. Er sah ein, daß in unserer Natur Ideales und Reales (Gedanke und Gegenstand) innigst vereinigt sind. Daß wir Vorstellungen von Dingen außer uns haben, daß unsere Vorstellungen selbst über diese hinaus reichen, konnte er sich nur aus unserer idealen Natur erklären; daß aber diesen Vorstellungen wirkliche Dinge entsprechen, mußte er sich aus den Affektionen und Bestimmungen des Idealen in uns erklären. Des Realen also konnten wir uns nicht bewußt werden, als im Gegensatz gegen das Ideale, sowie des Idealen nur im Gegensatz gegen das Reale. Mithin konnte zwischen den wirklichen Dingen und unseren Vorstellungen von ihnen keine Trennung stattfinden. Begriffe und Dinge, Gedanke und Ausdehnung waren ihm daher Eins und Dasselbe, beides nur Modifikation einer und derselben idealen Natur.

Anstatt aber in die Tiefen seines Selbstbewußtseins hinabzusteigen, und von dort aus dem Entstehen zweier Welten in uns — der idealen und realen — zuzusehen, überflog er sich selbst; anstatt aus unserer Natur zu erklären, wie Endliches und Unendliches, ursprünglich in uns vereinigt, wechselseitig auseinander hervorgehen, verlor er sich sogleich in der Idee eines Unendlichen außer uns: in diesem Unendlichen entstanden, oder vielmehr waren nur ursprünglich — man wußte nicht woher? — Affektionen und Modifikationen, und mit diesen eine endlose Reihe endlicher Dinge. Denn weil es in seinem System vom Unendlichen zum Endlichen keinen Übergang gab, so war ihm ein Anfang des Werdens so unbegreiflich, als ein Anfang des Seins. Daß aber diese endlose Succession von mir vorgestellt wird, und mit Notwendigkeit vorgestellt wird, folgt daraus, daß die Dinge und mein Vorstellungen ursprünglich Eins und Dasselbe waren. Ich selbst war

nur ein Gedanke des Unendlichen, oder vielmehr selbst nur eine stete Succession von Vorstellungen. Wie ich mir aber selbst wieder dieser Succession bewußt würde, vermochte Spinoza nicht verständlich zu machen.

Denn überhaupt ist sein System, so wie es aus seiner Hand kam, das unverständlichste, das je existiert hat. Man muß dieses System in sich selbst aufgenommen, sich selbst an die Stelle seiner unendlichen Substanz gesetzt haben, um zu wissen, daß Unendliches und Endliches nicht außer uns, sondern in uns — nicht entstehen, sondern — ursprünglich zugleich und ungetrennt da sind, und daß eben auf dieser ursprünglichen Vereinigung die Natur unseres Geistes, und unser ganzes geistiges Dasein beruht. Denn wir kennen unmittelbar nur nur unser eigenes Wesen, und nur wir selbst sind uns verständlich. Wie in einem Absoluten außer mir Affektionen und Bestimmungen sind und sein können, verstehe ich nicht. Daß aber in mir auch nichts Unendliches sein könne, ohne daß zugleich ein Endliches sei, verstehe ich. Denn in mir ist jene notwendige Vereinigung des Idealen und Realen, des absolut-Thätigen und absolut-Leidenden, (die Spinoza in eine unendliche Substanz außer mir versetzte, ursprünglich, ohne mein Zuthun, da, und eben darin besteht meine Natur.*)

Diesen Weg ging Leibniz, und hier ist der Punkt, wo er von Spinoza sich scheidet und mit ihm zusammenhängt. Es ist unmöglich, Leibniz zu verstehen, ohne auf diesen Punkt sich gestellt zu haben. Jacobi hat erwiesen, daß sein ganzes System vom Begriff der Individualität ausgeht und darauf zurückkehrt. Im Begriff der Individualität allein ist ursprünglich vereinigt, was alle übrige Philosophie trennt, das Positive und das Negative, das Thätige und Leidende unserer Natur. Wie im Unendlichen außer uns Bestimmungen sein können, wußte Spinoza nicht verständlich zu machen, und vergebens suchte er einen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen zu vermeiden. Dieser Übergang findet sich nur da nicht, wo Endliches und Unendliches ursprünglich vereinigt sind, und diese ursprüngliche Vereinigung ist nirgends, als im Wesen einer individuellen Natur. Leibniz ging also weder vom Unendlichen zum Endlichen, noch von diesem zu jenem über, sondern beides war ihm auf einmal — gleichsam durch

*) Die genauere Betrachtung aber wird jeden unmittelbar lehren, daß jedes In-Mir-Setzen der absoluten Identität des Endlichen und Unendlichen eben so wie das Außer-Mir-Setzen wiederum nur mein Setzen, jene also an sich weder ein In-Mir noch ein Außer-Mir sei.

eine und dieselbe Entwickelung unserer Natur — durch eine und dieselbe Handlungsweise des Geistes, wirklich gemacht.

Daß die Vorstellungen in uns aufeinander folgen, ist notwendige Folge unserer Endlichkeit; daß aber diese Reihe endlos ist, beweist, daß sie von einem Wesen ausgeht, in dessen Natur Endlichkeit und Unendlichkeit vereinigt sind.

Daß diese Succession notwendig ist, folgt in Leibnizens Philosophie daraus, daß die Dinge zugleich mit den Vorstellungen, kraft der bloßen Gesetze unserer Natur, nach einem innern Prinzip in uns, wie in einer eigenen Welt entstehen. Was Leibniz allein für ursprünglich-real und an sich wirklich hielt, waren vorstellende Wesen, denn in diesen allein war jene Vereinigung ursprünglich, aus welcher erst alles andere, was wirklich heißt, sich entwickelt und hervorgeht. Denn Alles, was außer uns wirklich ist, ist ein Endliches, also nicht denkbar ohne ein Positives, das ihm Realität, und ein Negatives, das ihm Grenze giebt. Diese Vereinigung positiver und negativer Thätigkeit aber ist nirgends als in der Natur eines Individuums ursprünglich. Äußere Dinge waren nicht wirklich an sich selbst, sondern nur wirklich — geworden durch die Vorstellungsweise geistiger Naturen, dasjenige aber, aus dessen Natur erst alles Dasein hervorgeht, d. h. das vorstellende Wesen allein, mußte Etwas sein, das in sich selbst Quell' und Ursprung seines Daseins trägt.

Entspringt nun die ganze Succession der Vorstellungen aus der Natur des endlichen Geistes, so muß sich daraus auch die ganze Reihe unserer Erfahrungen ableiten lassen. Denn daß alle Wesen unserer Art die Erscheinungen der Welt in derselben notwendigen Aufeinanderfolge vorstellen, läßt sich einzig und allein aus unserer gemeinschaftlichen Natur begreifen. Diese Übereinstimmung unserer Natur aber durch eine prästabilierte Harmonie erklären, heißt sie wirklich nicht erklären. Denn dieses Wort sagt nur, daß eine solche Übereinstimmung stattfinde, aber nicht wie und warum? Es liegt aber in Leibnizens Systeme selbst, daß aus dem Wesen endlicher Naturen überhaupt jene Übereinstimmung folge. Denn wäre dies nicht, so hörte der Geist auf, absoluter Selbstgrund seines Wissens und Erkennens zu sein. Er müßte den Grund seiner Vorstellungen doch noch außer sich suchen, wir wären wieder auf denselben Punkt zurückgekommen, den wir gleich anfangs verließen, die Welt und ihre Ordnung wäre für uns zufällig, und die Vorstellung davon käme uns nur von außen. Damit aber schweifen wir unvermeidlich über die Grenze, innerhalb welcher wir allein uns verstehen. Denn wenn eine höhere Hand erst uns so eingerichtet hat, daß wir eine solche

Welt und eine solche Ordnung der Erscheinungen vorzustellen genötigt sind, so ist, abgerechnet, daß diese Hypothese uns völlig unverständlich ist, diese ganze Welt abermals eine Täuschung; ein Druck jener Hand vermag sie uns zu entreißen, oder uns in eine ganz andere Ordnung der Dinge zu versetzen; selbst, daß Wesen unserer Art (von gleichen Vorstellungen mit uns) außer uns seien, ist dann völlig zweifelhaft. Mit der prästabilierten Harmonie also kann Leibniz nicht die Idee verbunden haben, die man gewöhnlich damit verbindet. Denn er behauptet ausdrücklich, kein Geist könne entstanden sein, d. h. auf einen Geist lassen sich Begriffe von Ursache und Wirkung gar nicht anwenden. Er ist also absoluter Selbstgrund seines Sein und Wissens, und dadurch, daß er überhaupt ist, ist er auch das, was er ist, d. h. ein Wesen, zu dessen Natur auch dieses bestimmte System von Vorstellungen äußerer Dinge gehört. Philosophie also ist nichts anderes, als eine Naturlehre unseres Geistes. Von nun an ist aller Dogmatismus von Grund aus umgekehrt. Wir betrachten das System unserer Vorstellungen nicht in seinem Sein, sondern in seinem Werden. Die Philosophie wird genetisch, d. h. sie läßt die ganze notwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unseren Augen gleichsam entstehen und ablaufen. Von nun an ist zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr. Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes, und jetzt erst, nachdem die große Synthesis vollendet ist, kehrt unser Wissen zur Analysis (zum Forschen und Versuchen) zurück. Aber noch ist dieses System nicht da; viele verzagte Geister verzweifeln zum voraus, denn sie reden von einem System unserer Natur, (deren Größe sie nicht kennen, nicht anders, als ob von einem Lehrgebäude*) unserer Begriffe die Rede wäre.

Der Dogmatiker, der alles als ursprünglich außer uns vorhanden (nicht als aus uns werdend und entspringend) voraussetzt, muß sich doch wenigstens dazu anheischig machen, das, was außer uns ist, auch aus äußeren Ursachen zu erklären. Dies gelingt ihm, so lange er sich innerhalb des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung befindet, unerachtet er nie begreiflich machen kann, wie dieser Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen selbst entstanden ist. Sobald er sich über die einzelne Erscheinung erhebt, ist seine ganze Philosophie zu

*) In Schriften und Übersetzungen aus den ersten Zeiten des deutschen Purismus findet man sehr häufig die Ausdrücke: Lehrgebäude von Wesen, Lehrgebäude der Natur. Schade, daß unsere neueren Philosophen den Ausdruck außer Gebrauch kommen ließen.

Ende, die Grenzen des Mechanismus sind auch die Grenzen seines Systems.

Nun ist aber Mechanismus allein bei weitem nicht das, was die Natur ausmacht. Denn sobald wir ins Gebiet der organischen Natur übertreten, hört für uns alle mechanische Verknüpfung von Ursache und Wirkung auf. Jedes organische Produkt besteht für sich selbst, sein Dasein ist von keinem andern Dasein abhängig. Nun ist aber die Ursache nie dieselbe mit der Wirkung, nur zwischen ganz verschiedenen Dingen ist ein Verhältnis von Ursache und Wirkung möglich. Die Organisation aber produziert sich selbst, entspringt aus sich selbst; jede einzelne Pflanze ist nur Produkt eines Individuums ihrer Art, und so produziert und reproduziert jede einzelne Organisation ins Unendliche fort nur ihre Gattung. Also schreitet keine Organisation fort, sondern kehrt ins Unendliche fort immer in sich selbst zurück. Eine Organisation als solche demnach ist weder Ursache noch Wirkung eines Dinges außer ihr, also nichts, was in den Zusammenhang des Mechanismus eingreift. Jedes organische Produkt trägt den Grund seines Daseins in sich selbst, denn es ist von sich selbst Ursache und Wirkung. Kein einzelner Teil konnte entstehen als in diesem Ganzen, und dieses Ganze selbst besteht nur in der Wechselwirkung der Teile. In jedem andern Objekt sind die Teile willkürlich, sie sind nur da, insofern ich teile. Im organisierten Wesen allein sind sie real, sie sind da ohne mein Zuthun, weil zwischen ihnen und dem Ganzen ein objektives Verhältnis ist. Also liegt jeder Organisation ein Begriff zu Grunde, denn wo notwendige Beziehung des Ganzen auf Teile und der Teile auf ein Ganzes ist, ist Begriff. Aber dieser Begriff wohnt in ihr selbst, kann von ihr gar nicht getrennt werden, sie organisiert sich selbst, ist nicht etwa nur ein Kunstwerk, dessen Begriff außer ihm im Verstande des Künstlers vorhanden ist. Nicht ihre Form allein, sondern ihr Dasein ist zweckmäßig. Sie konnte sich nicht organisieren, ohne schon organisiert zu sein. Die Pflanze nährt sich und dauert fort durch Assimilation äußerer Stoffe, aber sie kann sich nichts assimilieren, ohne schon organisiert zu sein. Die Fortdauer des belebten Körpers ist an die Respiration gebunden. Die Lebensluft, die er einatmet, wird durch seine Organe zerlegt, um als elektrisches Fluidum die Nerven zu durchströmen. Aber um diesen Prozeß möglich zu machen, mußte selbst schon Organisation da sein, die doch hinwiederum ohne diesen Prozeß nicht fortdauert. Daher nur aus Organisation Organisation sich bildet. Im organischen Produkt ist eben deswegen Form und Materie unzertrennlich, diese bestimmte Materie konnte nur zugleich

mit dieser bestimmten Form, und umgekehrt, werden und entstehen. Jede Organisation ist also ein Ganzes; ihre Einheit liegt in ihr selbst, es hängt nicht von unserer Willkür ab, sie als Eines oder als Vieles zu denken. Ursache und Wirkung ist etwas Vorübergehendes, Vorüberschwindendes, bloße Erscheinung (im gewöhnlichen Sinne des Worts). Die Organisation aber ist nicht bloße Erscheinung, sondern selbst Objekt, und zwar ein durch sich selbst bestehendes, in sich selbst ganzes, unteilbares Objekt, und weil in ihm die Form von der Materie unzertrennlich ist, so läßt sich der Ursprung einer Organisation, als solcher, mechanisch eben so wenig erklären, als der Ursprung der Materie selbst.

Soll also die Zweckmäßigkeit der organischen Produkte erklärt werden, so sieht sich der Dogmatiker völlig von seinem Systeme verlassen. Hier hilft es nicht mehr, Begriff und Gegenstand, Form und Materie zu trennen, wie uns beliebt. Denn hier wenigstens ist beides nicht in unserer Vorstellung, sondern im Objekt selbst ursprünglich und notwendig vereinigt. Auf dieses Feld, wünschte ich, wagte sich mit uns einer von denen, die ein Spiel mit Begriffen für Philosophie, und Hirngespinnste von Dingen für wirkliche Dinge halten.

Vorerst müßt ihr zugeben, daß hier von einer Einheit die Rede ist, die sich schlechterdings nicht aus der Materie, als solcher, erklären läßt. Denn es ist eine Einheit des Begriffs, diese Einheit ist nur da in Bezug auf ein anschauendes und reflektierendes Wesen. Denn daß in einer Organisation absolute Individualität ist, daß ihre Teile nur durch das Ganze und das Ganze nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Wechselwirkung der Teile möglich ist, ist ein Urteil, und kann gar nicht geurteilt werden, als nur von einem Geiste, der Teil und Ganzes, Form und Materie wechselseitig aufeinander bezieht; und nur durch und in dieser Beziehung erst entsteht und wird alle Zweckmäßigkeit uud Zusammenstimmung zum Ganzen. Was haben auch diese Teile, die doch nur Materie sind, mit einer Idee gemein, die der Materie ursprünglich fremd ist, und zu der sie doch zusammenstimmen? Hier ist keine Beziehung möglich, als durch ein Drittes, zu dessen Vorstellungen beides, Materie und Begriff, gehört. Ein solches Drittes aber ist nur ein anschauender und reflektierender Geist. Also müßt ihr einräumen, daß Organisation überhaupt nur in Bezug auf einen Geist vorstellbar ist.

Dies räumen selbst diejenigen ein, welche auch die organischen Produkte durch einen wunderbaren Zusammenstoß von Atomen entstehen lassen. Denn indem sie den Ursprung dieser Dinge vom blinden

Zufall ableiten, heben sie sofort auch alle Zweckmäßigkeit in ihnen, und damit selbst alle Begriffe von Organisation auf. Dies heißt konsequent gedacht. Denn da Zweckmäßigkeit nur vorstellbar ist in Bezug auf einen urteilenden Verstand, so muß auch die Frage: wie die organischen Produkte unabhängig von mir entstanden, so beantwortet werden, als ob es zwischen ihnen und einem urteilenden Verstande gar keine Beziehung gäbe, d. h. als ob in ihnen überall keine Zweckmäßigkeit wäre.

Das erste also, was ihr zugebt, ist dieses: Aller Begriff von Zweckmäßigkeit kann nur in einem Verstande entstehen, und nur in Bezug auf einen solchen Verstand kann irgend ein Ding zweckmäßig heißen.

Gleichwohl seid ihr nicht minder genötigt, einzuräumen, daß die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte in ihnen selbst wohnt, daß sie objektiv und real, daß sie also nicht zu euren willkürlichen, sondern zu euren notwendigen Vorstellungen gehört. Denn ihr könnt gar wohl unterscheiden, was in den Verbindungen eurer Begriffe willkürlich und notwendig ist. So oft ihr Dinge, die durch den Raum getrennt sind, in eine Zahl zusammenfaßt, handelt ihr völlig frei; die Einheit, die ihr ihnen gebt, tragt ihr nur aus euren Gedanken auf sie über, in den Dingen selbst liegt kein Grund, der euch nötigte, sie als Eins zu denken. Daß ihr aber jede Pflanze als ein Individuum denkt, in welchem Alles zu Einem Zweck zusammenstimmt, davon ihr den Grund in dem Ding außer euch suchen; ihr fühlt euch in eurem Urteil gezwungen, ihr müßt also einräumen, daß die Einheit, mit der ihr es denkt, nicht bloß logisch (in euren Gedanken), sondern real (außer euch wirklich) ist.

Nun verlangt man von euch, ihr sollt die Frage beantworten: wie es zugeht, daß die Idee, die doch offenbar bloß in euch existieren, und bloß in Bezug auf euch Realität haben kann, doch von euch selbst als außer euch wirklich angeschaut und vorgestellt werden muß?

Zwar giebt es Philosophen, die für alle diese Fragen Eine Universalantwort haben, die sie bei jeder Gelegenheit wiederholen und nicht genug wiederholen können: Was an den Dingen Form ist, sagen sie, tragen wir erst auf die Dinge über. Aber eben das verlange ich längst zu wissen, wie ihr das könnt? was denn die Dinge sind ohne die Form, die ihr erst auf sie übertragt? oder was die Form ist, ohne die Dinge, auf welche sie ihr übertragt? Ihr müßt aber zugeben, daß hier wenigstens die Form von der Materie, der Begriff vom Objekt schlechterdings unzertrennlich ist. Oder wenn es in eurer Willi-

für steht, die Idee von Zweckmäßigkeit auf Dinge außer euch überzutragen oder nicht, wie kommt es, daß ihr diese Idee nur auf gewisse Dinge, nicht auf alle übertragt? daß ihr euch ferner bei dieser Vorstellung zweckmäßiger Produkte gar nicht frei, sondern schlechthin gezwungen fühlt? Für beides könnt ihr keinen Grund angeben, als den, daß jene zweckmäßige Form ursprünglich und ohne Zuthun eurer Willkür gewissen Dingen außer euch schlechthin zukomme.

Dies vorausgesetzt gilt auch hier wieder, was oben galt: Form und Materie dieser Dinge konnten nie getrennt sein, beide konnten nur zugleich und wechselseitig durcheinander werden. Der Begriff, der dieser Organisation zu Grunde liegt, hat an sich keine Realität, und umgekehrt, diese bestimmte Materie ist nicht als Materie, sondern nur durch den inwohnenden Begriff, organisierte Materie. Dieses bestimmte Objekt also konnte nur zugleich mit diesem Begriff, und dieser bestimmte Begriff nur zugleich mit diesem bestimmten Objekt entstehen.

Nach diesem Prinzip müssen sich alle bisherigen Systeme beurteilen lassen.

Um jene Vereinigung von Begriff und Materie zu begreifen, nehmt ihr einen höhern, göttlichen Verstand an, der seine Schöpfungen in Idealen entwarf, und diesen Idealen gemäß die Natur hervorbrachte. Allein ein Wesen, in welchem der Begriff der That, der Entwurf der Ausführung vorangeht, kann nicht hervorbringen, kann nur Materie, die schon da ist, formen, bilden, kann der Materie nur von außen das Gepräge des Verstandes und der Zweckmäßigkeit aufdrücken; was er hervorbringt, ist nicht in sich selbst, sondern nur in Bezug auf den Verstand des Künstlers, nicht ursprünglich und notwendig, sondern zufälliger Weise zweckmäßig. Ist nicht der Verstand ein totes Vermögen, und dient er zu etwas anderem, als Wirklichkeit, wenn sie da ist, aufzufassen, zu begreifen? und entlehnt nicht der Verstand, anstatt das Wirkliche zu schaffen, vom Wirklichen selbst erst seine eigene Realität, und ist es nicht bloß die Sklaverei dieses Vermögens, seine Fähigkeit, Umrisse der Wirklichkeit zu beschreiben, was zwischen ihm und der Wirklichkeit Vermittelung stiftet? Aber hier ist die Frage, wie das Wirkliche, und mit ihm erst ungetrennt von ihm das Ideale (Zweckmäßige) entstehe? Nicht, daß die Naturdinge überhaupt zweckmäßig sind, so wie jedes Werk der Kunst auch zweckmäßig ist, sondern daß diese Zweckmäßigkeit Etwas ist, was ihnen von außen gar nicht mitgeteilt werden konnte, daß sie zweckmäßig sind ursprünglich durch sich selbst, dies ist, was wir erklärt wissen wollen.

Ihr nehmt also eure Zuflucht zum schöpferischen Vermögen einer

Gottheit, aus welchem die wirklichen Dinge zugleich mit ihren Ideeen entsprangen und hervorgingen. Ihr sahet ein, daß ihr das Wirkliche zugleich mit dem Zweckmäßigen, das Zweckmäßige zugleich mit dem Wirklichen entstehen lassen müßt, wenn ihr außer euch etwas annehmen wollt, das in sich selbst und durch sich selbst zweckmäßig ist.

Allein laßt uns einen Augenblick annehmen, was ihr behauptet, (obgleich ihr selbst außer Stande seid, es verständlich zu machen), laßt uns annehmen, es sei durch die Schöpferkraft einer Gottheit das ganze System der Natur, und damit die ganze Mannigfaltigkeit zweckmäßiger Produkte außer uns entstanden; sind wir wirklich auch nur um Einen Schritt weiter als vorhin? und sehen wir uns nicht wieder auf demselben Punkte, von dem wir gleich anfangs ausgingen? Wie organisierte Produkte außer — und unabhängig von mir wirklich geworden, war ja gar nicht das, was ich zu wissen verlangte, denn wie könnte ich mir davon auch nur einen deutlichen Begriff machen? Die Frage war: Wie die Vorstellung zweckmäßiger Produkte außer mir in mich gekommen, und wie ich genötigt sei, diese Zweckmäßigkeit, obgleich sie den Dingen nur in Bezug auf meinen Verstand zukommt, doch als außer mir wirklich und notwendig zu denken? — Diese Frage habt ihr nicht beantwortet.

Denn sobald ihr die Naturdinge als außer euch wirklich und somit als Werk eines Schöpfers betrachtet, kann in ihnen selbst keine Zweckmäßigkeit wohnen, denn diese gilt ja nur in Bezug auf euren Verstand. Oder wollt ihr auch im Schöpfer der Dinge Begriffe von Zweck u. s. w. voraussetzen? Allein, sobald ihr dies thut, hört er auf, Schöpfer zu sein, er wird bloßer Künstler, er ist höchstens Baumeister der Natur; ihr zerstört aber alle Idee von Natur von Grund aus, sobald ihr die Zweckmäßigkeit von außen durch einen Übergang aus dem Verstande irgend eines Wesens in sie kommen läßt. Sobald ihr also die Idee des Schöpfers endlich macht, hört er auf, Schöpfer zu sein; erweitert ihr sie bis zur Unendlichkeit, so verlieren sich alle Begriffe von Zweckmäßigkeit und Verstand, und es bleibt nur noch die Idee einer absoluten Macht übrig. Von nun an ist alles Endliche bloße Modifikation des Unendlichen. Aber ihr begreift eben so wenig, wie im Unendlichen überhaupt eine Modifikatinn möglich sei, als ihr begreift, wie diese Modifikationen des Unendlichen, d. h. wie das ganze System endlicher Dinge in eure Vorstellung gekommen, oder, wie die Einheit der Dinge, die im unendlichen Wesen nur ontologisch sein kann, in eurem Verstande teleologisch geworden sei.

Ihr könntet zwar versuchen, dies aus der eigentümlichen Natur

eines endlichen Geistes zu erklären. Allein wenn ihr das thut, so bedürft ihr des Unendlichen als eines außer euch nicht mehr. Ihr könnt von nun an Alles nur in eurem Geiste werden und entstehen lassen. Denn wenn ihr auch außer und unabhängig von euch Dinge voraussetzt, die an sich zweckmäßig sind, so müßt ihr, dessen ungeachtet, noch erklären, wie eure Vorstellungen mit äußeren Dingen zusammenstimmen. Ihr müßt zu einer prästabilierten Harmonie eure Zuflucht nehmen, müßt annehmen, daß in den Dingen außer euch selbst ein Geist herrsche, der dem eurigen analog ist. Denn nur in einem Geiste von schöpferischem Vermögen kann Begriff und Wirklichkeit, Ideales und Reales, so sich durchdringen und vereinigen, daß zwischen beiden keine Trennung möglich ist. Ich kann nichts anderes denken, als daß Leibniz unter der substanziellen Form sich einen den organisierten Wesen inwohnenden regierenden Geist dachte.

Diese Philosophie also muß annehmen: es gebe eine Stufenfolge des Lebens in der Natur. Auch in der bloß organisierten Materie sei Leben; nur ein Leben eingeschränkterer Art. Diese Idee ist so alt, und hat sich bis jetzt unter den mannigfaltigsten Formen bis auf den heutigen Tag so standhaft erhalten — (in den ältesten Zeiten schon ließ man die ganze Welt von einem belebenden Prinzip, Weltseele genanne, durchgedrungen werden, und das spätere Zeitalter Leibnizens gab jeder Pflanze ihre Seele) — daß man wohl zum voraus vermuten kann, es müsse irgend ein Grund dieses Naturglaubens im menschlichen Geiste selbst liegen. So ist es auch. Der ganze Zauber, der das Problem vom Ursprung organisierter Körper umgiebt, rührt daher, daß in diesen Dingen Notwendigkeit und Zufälligkeit innigst vereinigt sind. Notwendigkeit, weil ihr Dasein schon, nicht nur (wie beim Kunstwerk) ihre Form, zweckmäßig ist; Zufälligkeit, weil diese Zweckmäßigkeit doch nur für ein anschauendes und reflektierendes Wesen wirklich ist. Dadurch wurde der menschliche Geist frühzeitig auf die Idee einer sich selbst organisierenden Materie geführt, und weil Organisation nur in Bezug auf einen Geist vorstellbar ist, auf eine ursprüngliche Vereinigung des Geistes und der Materie in diesen Dingen. Er sah sich genötigt, den Grund dieser Dinge einerseits in der Natur selbst, andererseits in einem über die Natur erhabenen Prinzip zu suchen; daher geriet er sehr frühzeitig darauf, Geist und Natur als Eins zu denken. Hier trat es zuerst hervor aus seinem heiligen Dunkel, jenes idealische Wesen, in welchem er Begriff und That, Entwurf und Ausführung als Eins denkt. Hier zuerst überfiel den Menschen eine Ahndung seiner eigenen Natur, in welcher An-

schauung und Begriff, Form und Gegenstand, Ideales und Reales ursprünglich eines und dasselbe ist. Daher der eigentümliche Schein, der um diese Probleme her ist, ein Schein, den die bloße Reflexions-Philosophie, die nur auf Trennung ausgeht, nie zu entwickeln vermag, während die reine Anschauung, oder vielmehr die schöpferische Einbildungskraft längst die symbolische Sprache erfand, die man nur auslegen darf, um zu finden, daß die Natur um so verständlicher zu uns spricht, je weniger wir über sie bloß reflektierend denken.

Kein Wunder, daß jene Sprache, dogmatisch gebraucht, bald selbst Sinn und Bedeutung verlor. So lange ich selbst mit der Natur identisch bin, verstehe ich, was eine lebendige Natur ist, so gut, als ich mein eigenes Leben verstehe; begreife, wie dieses allgemeine Leben der Natur in den mannigfaltigsten Formen, in stufenmäßigen Entwickelungen, in allmählichen Annäherungen zur Freiheit sich offenbart; sobald ich aber mich und mit mir alles Ideale von der Natur trenne, bleibt mir nichts übrig, als ein totes Objekt, und ich höre auf zu begreifen, wie ein Leben außer mir möglich sei.

Frage ich den gemeinen Verstand, so glaubt er nur da Leben zu sehen, wo freie Bewegung ist. Denn die Vermögen tierischer Organe — Sensibilität, Irritabilität u. s. w. — setzen selbst ein impulsives Prinzip voraus, ohne welches das Tier unfähig wäre, Reizen von außen Reaktion entgegenzusetzen, und nur durch diese freie Zurückwirkung der Organe wird der von außen angebrachte Stimulus Reiz und Eindruck; es herrscht hier die völligste Wechselwirkung, nur durch Reiz von außen wird das Tier zur Hervorbringung von Bewegungen bestimmt, und umgekehrt, nur durch diese Fähigkeit, Bewegungen in sich hervorzubringen, wird der äußere Eindruck zum Reiz. (Daher ist weder Irritabilität ohne Sensibilität, noch Sensibilität ohne Irritabilität möglich.)

Allein alle diese Vermögen der Organe rein bloß als solche reichen nicht hin, das Leben zu erklären. Denn wir könnten uns gar wohl eine Zusammensetzung von Fibern, Nerven u. s. w. denken, in welcher (wie z. B. in den Nerven eines destruierten organischen Körpers durch Elektrizität, Metallreiz u. s. w.) durch Reize von außen freie Bewegungen hervorgebracht würden, ohne daß wir doch diesem zusammengesetzten Ding Leben zuschreiben könnten. Man erwiedert vielleicht, daß doch die Zusammenstimmung aller dieser Bewegungen Leben bewirke; allein dazu gehört ein höheres Prinzip, das wir nicht mehr aus der Materie selbst erklären können, ein Prinzip, das alle einzelnen Bewegungen ordnet, zusammenfaßt und so erst aus einer Mannigfaltigkeit von Bewegungen, die untereinander übereinstimmen, sich

wechselseitig produzieren und reproduzieren, ein Ganzes schafft und hervorbringt. Also begegnen wir hier abermals jener absoluten Vereinigung von Natur und Freiheit in Einem und demselben Wesen, die belebte Organisation soll Produkt der Natur sein; aber in diesem Naturprodukt soll herrschen ein ordnender, zusammenfassender Geist; diese beiden Prinzipien sollen in ihm gar nicht getrennt, sondern innigst vereinigt sein; in der Anschauung sollen sich beide gar nicht unterscheiden lassen, zwischen beiden soll kein Vor und kein Nach, sondern absolute Gleichzeitigkeit und Wechselwirkung stattfinden.

Sobald die Philosophie diese innige Verbindung aufhebt, entstehen zwei sich gerade entgegengesetzte Systeme, von denen keines das andere widerlegen kann, weil beide alle Idee von Leben von Grund aus zerstören, die um so weiter vor ihnen entflieht, je näher sie ihr zu kommen glauben.

Ich rede nicht von der sogenannten Philosophie derjenigen, die auch Denken, Vorstellen und Wollen in uns bald aus einem zufälligen Zusammenstoß schon organisierter Körperchen, bald durch eine wirklich künstliche Zusammenfügung von Muskeln, Fasern, Häutchen, Häkchen, welche den Körper zusammenhalten, und flüssigen Materieen, die ihn durchströmen, u. s. w. entspringen lassen. Ich behaupte aber, daß wir ein Leben außer uns so wenig, als ein Bewußtsein außer uns empirisch begreifen, daß weder das Eine noch das Andere aus physischen Gründen erklärbar, daß es in dieser Rücksicht völlig gleichgültig ist, ob der Körper als ein zufälliges Aggregat organisierter Körperteilchen, oder als eine hydraulische Maschine, oder als eine chemische Werkstätte betrachtet wird. Gesetzt z. B., daß alle Bewegungen einer belebten Materie durch Veränderungen in der Mischung ihrer Nerven, ihrer Fibern oder der Flüssigkeit, die man in ihnen zirkulieren läßt, erklärbar seien: so fragt sich nicht nur, wie jene Veränderungen bewirkt werden, sondern auch, welches Prinzip alle diese Veränderungen harmonisch zusammenfaßt. Oder, wenn endlich ein philosophischer Blick, auf die Natur als ein System, das nirgends stille steht, sondern fortschreitet, entdeckt, daß die Natur mit der belebten Materie aus den Grenzen der toten Chemie tritt, also, weil sonst chemische Prozesse im Körper unvermeidlich wären, und weil der tote Körper durch wahrhaft chemische Auflösung zerstört wird, im lebenden Körper ein Prinzip sein muß, das ihn den Gesetzen der Chemie entreißt, und wenn nun dieses Prinzip Lebenskraft genannt wird, so behaupte ich dagegen, daß Lebenskraft (so geläufig auch dieser Ausdruck sein mag), in diesem Sinn genommen, ein völlig widersprechender Begriff ist. Denn Kraft

können wir uns nur als etwas Endliches denken. Endlich aber ist ihrer Natur nach keine Kraft, als insofern sie durch eine entgegengesetzte beschränkt wird. Wo wir daher Kraft denken (wie in der Materie), da müssen wir uns auch eine ihr entgegengesetzte Kraft denken. Zwischen entgegengesetzten Kräften aber können wir uns ein doppeltes Verhältnis denken. Entweder sie sind im relativen Gleichgewicht (im absoluten Gleichgewicht würden sich beide völlig aufheben); dann werden sie als ruhend gedacht, wie in der Materie, die deshalb träg heißt. Oder man denkt sie in fortdauerndem, nie entschiedenem Streit, da eine wechselseitig siegt und unterliegt; dann aber muß wieder ein Drittes da sein, das diesem Streit Fortdauer giebt, und in diesem Streit wechselseitig siegender und unterliegender Kräfte das Werk der Natur erhält. Dieses Dritte kann nun nicht selbst wieder eine Kraft sein, denn sonst kämen wir auf die vorige Alternative zurück. Es muß also etwas sein, das höher ist, als selbst Kraft; Kraft aber ist das letzte, worauf (wie ich erweisen werde) alle unsere physikalischen Erklärungen zurückkommen müssen: also müßte jenes Dritte etwas sein, was ganz außerhalb der Grenzen der empirischen Naturforschung liegt. Nun wird aber außer und über der Natur in der gewöhnlichen Vorstellung nichts Höheres erkannt als der Geist. Allein wollten wir nun die Lebenskraft als geistiges Prinzip begreifen, so heben wir eben damit jenen Begriff völlig auf. Denn Kraft heißt, was wir wenigstens als Prinzip an der Spitze der Naturwissenschaft stellen können, und was, obgleich nicht selbst darstellbar, doch seiner Wirkungsart nach, durch physikalische Gesetze bestimmbar ist. Allein wie ein Geist physisch wirken könne, davon haben wir auch nicht den geringsten Begriff, also kann auch ein geistiges Prinzip nicht Lebenskraft heißen, ein Ausdruck, wodurch man immer noch wenigstens die Hoffnung andeutet, jenes Prinzip nach physikalischen Gesetzen wirken zu lassen.*)

Begeben wir uns aber, wie wir dann dazu genötigt sind, dieses Begriffs (einer Lebenskraft), so sind wir genötigt, nun in ein ganz entgegengesetztes System zu flüchten, in welchem auf einmal wieder Geist und Materie einander gegenüberstehen, unerachtet wir jetzt so

---

*) Dies sieht man sehr deutlich aus den Äußerungen mancher Verteidiger der Lebenskraft. Hr. Brandis z. B. (in seinem Versuche über die Lebenskraft S. 81) fragt: „Sollte die Elektrizität (die bei phlogistischen Prozessen überhaupt mitzuwirken scheint) auch an dem phlogistischen Lebensprozesse (den der Verfasser annimmt) Anteil haben, oder Elektrizität die Lebenskraft selbst sein? Ich halte es für mehr als wahrscheinlich."

wenig begreifen, wie Geist auf Materie, als wir bisher begreifen konnten, wie Materie auf Geist wirke.

Geist, als Prinzip des Lebens gedacht, heißt Seele. Ich werde nicht wiederholen, was man gegen die Philosophie der Dualisten schon längst eingewandt hat. Man hat sie bis jetzt großenteils aus Prinzipien bestritten, die so wenig Gehalt hatten, als das bestrittene System selbst. Wir fragen nicht, wie eine Verbindung von Seele und Leib überhaupt möglich sei? (eine Frage, zu der man nicht berechtigt ist, weil sie der Fragende selbst nicht versteht), sondern — was man verstehen kann und beantworten muß, wie nur überhaupt die Vorstellung einer solchen Verbindung in uns gekommen sei. Daß ich denke, vorstelle, will, und daß dieses Denken u. s. w. so wenig ein Resultat meines Körpers sein kann, daß vielmehr dieser selbst nur durch jenes Vermögen zu denken und wollen mein Körper wird, weiß ich gar wohl. Ferner, es sei indes verstattet, zum Behuf der Spekulation, das Prinzip der Bewegung vom Bewegten, Seele vom Körper zu unterscheiden, unerachtet wir, sobald vom Handeln die Rede ist, diese Unterscheidung gänzlich vergessen. Nun ist mit all diesen Voraussetzungen doch soviel offenbar, daß, wenn Leben und Seele, die letztere als etwas vom Körper Verschiedenes, in mir ist, ich von beiden nur durch unmittelbare Erfahrung gewiß werden kann. Daß ich bin (denke, will u. s. w.), ist etwas, das ich wissen muß, wenn ich nur überhaupt etwas weiß. Wie also eine Vorstellung von meinem eigenen Sein und Leben in mich komme, verstehe ich, weil ich, wenn ich nur überhaupt etwas verstehe, dieses verstehen muß. Auch weil ich mir meines eigenen Seins unmittelbar bewußt bin, beruht der Schluß auf eine Seele in mir, wenn auch die Konsequenz falsch sein sollte, wenigstens auf einem unzweifelbaren Vordersatz, dem, daß ich bin, lebe, vorstelle, will. Aber wie komme ich nun dazu, Sein, Leben u. s. w. auf Dinge außer mir überzutragen. Denn sobald dies geschieht, verkehrt sich mein unmittelbares Wissen alsobald in ein mittelbares. Nun behaupte ich aber, daß von Sein und Leben nur ein unmittelbares Wissen möglich ist, und daß, was ist und lebt, nur insofern ist und lebt, als es vorerst und vor allem Andern für sich selbst da ist, seines Lebens durch sein Leben sich bewußt wird. Gesetzt also, es komme in meiner Anschauung vor ein organisiertes Wesen, das sich frei bewegt, so weiß ich gar wohl, daß dieses Wesen existiert, daß es für mich da ist, nicht aber auch, daß es für sich selbst und an sich da ist. Denn das Leben kann so wenig außer dem Leben, als das Bewußtsein außer dem Bewußtsein

vorgestellt werden.*) Also ist auch eine empirische Überzeugung davon, daß etwas außer mir lebe, schlechterdings unmöglich. Denn, kann der Idealist sagen, daß du dir organisierte, frei sich bewegende Körper vorstellst, kann auch nur zu den notwendigen Eigenheiten deines Vorstellungsvermögens gehören; und die Philosophie selbst, die alles außer mir belebt, läßt doch die Vorstellung dieses Lebens außer mir nicht von außen in mich kommen. Wenn aber diese Vorstellung nur in mir entsteht, wie kann ich überzeugt werden, daß ihr etwas außer mir entspreche; auch ist offenbar, daß ich von einem Leben und Selbstsein außer mir nur praktisch überzeugt werde. Ich muß praktisch dazu genötigt sein, Wesen, die mir gleich seien, außer mir anzuerkennen. Wäre ich nicht genötigt, mit Menschen außer mir in Gesellschaft und in alle praktischen Verhältnisse, die damit verbunden sind, zu treten; wüßte ich nicht, daß Wesen, die der Erscheinung der äußern Gestalt nach mir ähnlich sind, nicht mehr Gründe haben, Freiheit und Geistigkeit in mir anzuerkennen, als ich habe, dieselbe in ihnen anzuerkennen; wüßte ich endlich nicht, daß meine moralische Existenz erst durch die Existenz anderer moralischer Wesen außer mir Zweck und Bestimmung erhält, so könnte ich, der bloßen Spekulation überlassen, allerdings zweifeln, ob hinter jedem Antlitz Menschheit, und in jeder Brust Freiheit wohne? Dies alles wird durch unsere gewöhnlichsten Urteile bestätigt. Nur von Wesen außer mir, die sich mit mir im Leben auf gleichen Fuß setzen, zwischen welchen und mir Empfangen und Geben, Leiden und Thun völlig wechselseitig ist, erkenne ich an, daß sie geistiger Art sind. Dagegen, wenn etwa die neugierige Frage aufgeworfen wird, ob auch den Tieren eine Seele zukomme, ein Mensch von gemeinem Verstande allsobald stutzig wird, weil er mit der Bejahung derselben etwas einzuräumen glaubt, was er nicht unmittelbar wissen kann.

Gehen wir endlich zurück auf den ersten Ursprung des dualistischen Glaubens, daß eine vom Körper verschiedene Seele wenigstens in mir wohne, was ist denn wohl jenes in mir, was selbst wieder urteilt, daß ich aus Körper und Seele bestehe, und was ist dieses Ich, das aus Körper und Seele bestehen soll? Hier ist offenbar noch etwas Höheres, das, frei und vom Körper unabhängig, dem Körper eine Seele giebt, Körper und Seele zusammendenkt und selbst in diese Vereinigung nicht eingeht — wie es scheint, ein höheres Prinzip, in welchem selbst Körper und Seele wieder identisch sind.

---

*) Jacobis David Hume. S 140.

Endlich, wenn wir auf diesem Dualismus bestehen, so haben wir nun ganz in der Nähe den Gegensatz, von dem wir ausgingen: Geist und Materie. Denn immer noch drückt uns dieselbe Unbegreiflichkeit, wie zwischen Materie und Geist Zusammenhang möglich sei. Man kann sich das Abschneidende dieses Gegensatzes durch Täuschungen aller Art verbergen, kann zwischen Geist und Materie so viel Zwischenmaterieen schieben, die immer feiner und feiner werden, aber irgend einmal muß doch ein Punkt kommen, wo Geist nnd Materie Eins, oder wo der große Sprung, den wir so lange vermeiden wollten, unvermeidlich wird, und darin sind alle Theorieen sich gleich. Ob ich die Nerven von animalischen Geistern, elektrischen Materieen oder Gasarten durchströmen oder davon erfüllt sein, und durch sie Eindrücke zum Sensorium von außen fortpflanzen lasse, oder ob ich die Seele bis in die äußersten (noch dazu problematischen) Feuchtigkeiten des Hirns (ein Versuch, der wenigstens das Verdienst hat, das Äußerste gethan zu haben, verfolge, ist, in Rücksicht auf die Sache, völlig gleichgültig. Es ist klar, daß unsere Kritik ihren Kreislauf vollendet hat, nicht aber, daß wir über jenen Gegensatz, von dem wir ausgingen, um das geringste klüger geworden sind, als wir es anfangs waren. Wir lassen den Menschen zurück, als das sichtbare, herumwandernde Problem aller Philosophie, und unsere Kritik endet hier an denselben Extremen, mit welchen sie angefangen hat.

Fassen wir endlich die Natur in Ein Ganzes zusammen, so stehen einander gegenüber Mechanismus — d. h. eine abwärts laufende Reihe von Ursachen und Wirkungen, und Zweckmäßigkeit, d. h. Unabhängigkeit vom Mechanismus, Gleichzeitigkeit von Ursachen und Wirkungen. Indem wir auch diese beiden Extreme noch vereinigen, entsteht in uns die Idee von einer Zweckmäßigkeit des Ganzen, die Natur wird eine Kreislinie, die in sich selbst zurückläuft, ein in sich selbst beschlossenes System ist. Die Reihe von Ursachen und Wirkungen hört völlig auf, und es entsteht eine wechselseitige Verknüpfung von Mittel und Zweck; das Einzelne konnte weder ohne das Ganze, noch das Ganze ohne das Einzelne wirklich werden.

Diese absolute Zweckmäßigkeit des Ganzen der Natur nun ist eine Idee, die wir nicht willkürlich, sondern notwendig denken. Wir fühlen uns gedrungen, alles Einzelne auf eine solche Zweckmäßigkeit des Ganzen zu beziehen; wo wir etwas in der Natur finden, das zwecklos oder gar zweckwidrig zu sein scheint, glauben wir den ganzen Zusammenhang der Dinge zerrissen, oder ruhen nicht eher, bis auch die scheinbare Zweckwidrigkeit in anderer Rücksicht zur Zweckmäßigkeit wird.

Es ist also eine notwendige Maxime der reflektierenden Vernunft, in der Natur überall Verbindung nach Zweck und Mittel vorauszusetzen. Uud ob wir gleich diese Maxime nicht in ein konstitutives Gesetz verwandeln, befolgen wir sie doch so standhaft und so unbefangen, daß wir offenbar voraussetzen, die Natur werde unserm Bestreben, absolute Zweckmäßigkeit in ihr zu entdecken, freiwillig gleichsam entgegenkommen. Ebenso gehen wir mit vollem Zutrauen auf die Übereinstimmung der Natur mit den Maximen unserer reflektierenden Vernunft von speziellen, untergeordneten Gesetzen zu allgemeinen höheren Gesetzen fort, und von Erscheinungen sogar, die noch in der Reihe unserer Kenntnisse isoliert da stehen, hören wir doch nicht auf, a priori vorauszusetzen, daß auch sie noch durch irgend ein gemeinschaftliches Prinzip unter sich zusammenhängen. Und nur da glauben wir an eine Natur außer uns, wo wir Mannigfaltigkeit der Wirkungen und Einheit der Mittel erblicken.

Was ist denn nun jenes geheime Band, das unsern Geist mit der Natur verknüpft, oder jenes verborgene Organ, durch welches die Natur zu unserm Geiste, oder unser Geist zur Natur spricht? Wir schenken euch zum voraus alle eure Erklärungen, wie eine solche zweckmäßige Natur außer uns wirklich geworden. Denn diese Zweckmäßigkeit daraus erklären, daß ein göttlicher Verstand ihr Urheber sei, heißt nicht philosophieren, sondern fromme Betrachtungen anstellen. Ihr habt uns damit so gut wie nichts erklärt, denn wir verlangen zu wissen, nicht, wie eine solche Natur außer uns entstanden, sondern wie auch nur die Idee einer solchen Natur in uns gekommen sei; nicht etwa nur, wie wir sie willkürlich erzeugt haben, sondern wie und warum sie ursprünglich und notwendig allem, was unser Geschlecht über Natur von jeher gedacht hat, zu Grunde liegt? Denn die Existenz einer solchen Natur außer mir, erklärt noch lange nicht die Existenz einer solchen Natur in mir: denn wenn ihr annehmt, daß zwischen beiden eine vorherbestimmte Harmonie stattfinde, so ist ja eben das der Gegenstand unserer Frage. Oder wenn ihr behauptet, daß wir eine solche Idee auf die Natur nur übertragen, so ist nie eine Ahndung von dem, was uns Natur ist und sein soll, in eure Seele gekommen. Denn wir wollen, nicht daß die Natur mit den Gesetzen unseres Geistes zufällig (etwa durch Vermittelung eines Dritten) zusammentreffe, sondern daß sie selbst notwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisiere. und daß sie nur insofern Natur sei und Natur heiße, als sie dies thut,

Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur

sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen. Das letzte Ziel unserer weitern Nachforschung ist daher diese Idee der Natur; gelingt es uns, diese zu erreichen, so können wir auch gewiß sein, jenem Probleme Genüge gethan zu haben.

* * *

Dies sind die Hauptprobleme, welche aufzulösen der Zweck dieser Schrift sein soll.

Aber diese Schrift beginnt nicht von oben (mit Aufstellung der Prinzipien), sondern von unten (mit Erfahrungen und Prüfung der bisherigen Systeme).

Erst wenn ich beim Ziel, das ich mir vorgesetzt habe, angekommen bin, wird man mir verstatten, die durchlaufene Bahn rückwärts zu wiederholen.

Zusatz zur Einleitung.

Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als notwendigen und integranten Teils der erstern.

Gegen den empirischen Realismus, welcher vor Kant zum allgemeinen Denksystem geworden und selbst in der Philosophie herrschend war, konnte, der Notwendigkeit zufolge, daß jedes Einseitige unmittelbar ein anderes ihm entgegengesetztes Einseitiges hervorruft, zunächst nur ein ebenso empirischer Idealismus aufstehen und geltend gemacht werden. So ausgebildet in seiner ganzen empirischen Qualität, als er sich bei den Kantischen Nachfolgern zeigte, lag er allerdings nicht in Kant selbst, aber er war dem Keim nach in seinen Schriften enthalten: denjenigen, die den Empirismus nicht zuvor abgelegt hatten, ehe sie zu ihm kamen, wurde er auch durch ihn nicht genommen; er blieb, nur in eine andere, idealistisch klingende Sprache übersetzt, ganz derselbe und kehrte in einer veränderten Gestalt desto hartnäckiger zurück, je gewisser die, welche ihn in dieser Form aus Kant genommen hatten, überzeugt waren, sich in jeder Rücksicht davon befreit und über ihn

erhoben zu haben. Daß die Bestimmungen der Dinge durch und für den Verstand keineswegs die Dinge an sich treffen, dies war von ihnen angenommen: indes hatten diese Dinge an sich doch zu dem Vorstellenden dasselbe Verhältnis, welches man zuvor den empirischen Dingen zugeschrieben hatte, das Verhältnis des Affizierens, der Ursache und Einwirkung. Teils gegen den empirischen Realismus an sich selbst, teils gegen jene widersinnige Verbindung des rohesten Empirismus mit einer Art des Idealismus, die sich aus der Kantischen Schule entwickelt hatte, ist die voranstehende Einleitung gerichtet.

Beide werden gewissermaßen mit ihren eigenen Waffen geschlagen: gegen den ersten werden diejenigen Begriffe und Vorstellungsarten, die er selbst, als aus der Erfahrung genommen, braucht, insofern geltend gemacht, als gezeigt wird, daß sie ausgeartete und mißbrauchte Ideeen sind: gegen die letzte bedurfte es nur der Herauskehrung des ersten Widerspruchs, der ihr zu Grunde liegt, und der in den einzelnen Fällen nur auffallender und greller wiederkehrt.

In dem gegenwärtigen Zusatz ist es darum zu thun, mehr auf positive Weise die Idee der Philosophie an sich, und die der Naturphilosophie insbesondere, als der Einen notwendigen Seite des Ganzen dieser Wissenschaft, darzulegen.

Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht: daß das absolut-Ideale auch das absolut-Reale sei, und daß außer jenem überhaupt nur sinnliche und bedingte, aber keine absolute und unbedingte Realität sei. Man kann denjenigen, welchem das absolut-Ideale noch nicht als absolut-Reales aufgegangen ist, auf verschiedene Weise bis zu diesem Punkt der Einsicht hintreiben, aber man kann sie selbst nur indirekt, nicht direkt beweisen, da sie vielmehr Grund und Prinzip aller Demonstration ist.

Wir zeigen eine der möglichen Arten, jemand zu dieser Einsicht zu erheben. Die Philosophie ist eine absolute Wissenschaft, denn was sich als allgemeine Übereinstimmung aus den widerstreitenden Begriffen herausnehmen läßt, ist, daß sie, weit entfernt die Prinzipien ihres Wissens von einer andern Wissenschaft zu entlehnen, vielmehr unter anderen Gegenständen wenigstens, auch das Wissen zum Objekt hat, also nicht selbst wieder ein untergeordnetes Wissen sein kann. Es folgt unmittelbar aus dieser formellen Bestimmung der Philosophie

als einer Wissenschaft, die, wenn sie ist, nicht bedingter Art sein kann, daß sie ferner von ihren Gegenständen, welche sie sein mögen, nicht auf bedingte, sondern nur auf unbedingte und absolute Weise wissen, also auch nur das Absolute dieser Gegenstände selbst wissen könne. Gegen jede mögliche Bestimmung der Philosophie, nach welcher sie irgend eine Zufälligkeit, Besonderheit oder Bedingtheit zum Objekt hätte, ließe sich zeigen, daß diese Zufälligkeit oder Besonderheit schon von einer der anderen, angeblich oder wirklich vorhandenen Wissenschaften in Beschlag genommen sei. Wenn denn also die Philosophie, um auf absolute Art zu wissen, auch nur vom Absoluten wissen kann, und ihr dieses Absolute nicht anders als durch das Wissen selbst offen steht, so ist klar, daß schon die erste Idee der Philosophie auf der stillschweigend gemachten Voraussetzung einer möglichen Indifferenz des absoluten Wissens mit dem Absoluten selbst, demnach darauf beruhe, daß das absolut-Ideale das absolut-Reale sei.

Es ist mit dieser Schlußfolge noch keineswegs etwas für die Realität dieser Idee bewiesen, die auch, wie gesagt, als der Grund aller Evidenz nur sich selbst beweisen kann; unser Schluß ist bloß hypothetisch: wenn Philosophie ist, so ist jenes ihre notwendige Voraussetzung. Der Gegner kann nur entweder die Hypothesis, oder die Richtigkeit der Folge leugnen. Das erste wird er entweder auf wissenschaftliche Art thun, also schwerlich anders als dadurch leisten können, daß er sich selbst auf eine Wissenschaft des Wissens, das heißt, auf Philosophie einläßt: wir müssen ihn bei diesem Versuch erwarten, um ihm zu begegnen, können aber zum voraus überzeugt sein, daß, was er auch in der erwähnten Absicht vorbringen möge, sicher selbst Grundsätze sein werden, die wir ihm mit zureichenden Gründen bestreiten können, so daß allerdings wir ihn nicht zu überzeugen vermögen, da er die erste Einsicht nur sich selbst zu geben vermag, er aber auch nicht das Geringste vorbringen kann, wodurch er nicht uns auffallende Blößen gäbe: oder er wird ganz ohne wissenschaftliche Gründe nur überhaupt versichern, daß er Philosophie als Wissenschaft nicht zugebe, und nicht zuzugeben gesonnen sei: hierauf hat man sich gar nicht einzulassen, da er ohne Philosophie auch gar nicht wissen kann, daß es keine Philosophie gebe, und nur sein Wissen uns interessiert. Diese Sache muß er also Andere unter sich ausmachen lassen; er sich begiebt sich der Stimme darüber.

Der andere Fall ist, daß er die Richtigkeit der Folge leugnet. Dies wird nach den obigen Beweisen nur dadurch geschehen können, daß er einen andern Begriff der Philosophie aufstellt, kraft dessen in

ihr ein bedingtes Wissen möglich wäre: man wird ihn nicht hindern können, irgend etwas der Art, wäre es sogar die empirische Psychologie, Philosophie zu nennen, aber die Stelle der absoluten Wissenschaft und die Nachfrage nach ihr, wird nur desto gewisser bleiben, da es sich versteht, daß der Mißbrauch des eine Sache bezeichnenden Wortes, indem man ihm die Bedeutung geringerer Dinge giebt, die Sache selbst nicht aufheben kann. Auch kann, wer die Philosophie besitzt, zum voraus vollkommen überzeugt sein, daß, welcher Begriff von Philosophie, außer dem der absoluten Wissenschaft, vorgebracht werden möge, er immer und unfehlbar würde beweisen können, daß jener Begriff, weit entfernt, der der Philosophie zu sein, nicht einmal überhaupt der einer Wissenschaft ist.

Mit Einem Wort: jene Einsicht, daß das absolut-Ideale das Absolut-Reale sei, ist die Bedingung aller höhern Wissenschaftlichkeit, nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Geometrie und gesamten Mathematik. Dieselbe Indifferenz des Realen und Idealen, welche die mathematischen Wissenschaften im untergeordneten Sinn aufnehmen, macht die Philosophie nur in der höchsten und allgemeinsten Bedeutung, nachdem von ihr alle sinnliche Beziehung entfernt ist, also an sich geltend. Auf ihr beruht jene Evidenz, die den höheren Wissenschaften eigentümlich ist; nur auf diesem Boden, wo zur absoluten Realität nichts als die absolute Idealität erfordert wird, kann der Geometer seiner Konstruktion, die doch wohl ein Ideales ist, absolute Realität zuschreiben, und behaupten, daß, was von jener als Form gilt, ewig und notwendig auch von dem Gegenstand gelte.

Wollte hingegen jemand dem Philosophen in Erinnerung bringen, daß jenes absolut-Ideale es doch wieder nur für ihn und nur sein Denken sei, wie denn der empirische Idealismus vornämlich gegen Spinoza in der Regel nichts vorbringen kann, als einzig, daß er darin gefehlt habe, nicht wieder auf sein eigenes Denken zu reflektieren, wo er denn ohne Zweifel würde inne geworden sein, daß sein System doch wieder nur ein Produkt seines Denkens sei, so bitten wir einen solchen, nur seinerseits die ganz einfache Überlegung anzustellen, daß ja auch diese Reflexion, wodurch er jenes Denken zu seinem Denken und demnach einem Subjektiven macht, wieder nur seine Reflexion also etwas bloß Subjektives sei, so daß hier eine Subjektivität durch die andere verbessert und aufgehoben wird. Da er jenes nicht wird in Abrede ziehen können, so wird er zugestehen, daß demnach jenes absolut-Ideale an sich weder etwas Subjektives noch etwas Objektives, und weder sein noch irgend eines Menschen Denken, sondern eben absolutes Denken sei.

Wir setzen bei der ganzen folgenden Darstellung diese Erkenntnis der Indifferenz des absolut-Idealen mit dem absolut-Realen, welche selbst eine absolute ist, voraus, und müssen jeden versichern, daß, wenn er außer jenem noch ein anderes Absolutes denkt oder verlangt, wir ihm nicht nur zu keinem Wissen um dasselbe verhelfen, sondern auch in unserm eigenen Wissen von dem Absoluten unmöglich verständlich werden können.

Wir haben von jener Idee des absolut-Idealen auszugehen; wir bestimmen es als absolutes Wissen, absoluten Erkenntnisakt.

Ein absolutes Wissen ist nur ein solches, worin das Subjektive und Objektive, nicht als Entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjektive das ganze Objektive und umgekehrt ist. Man hat die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven als Prinzip der Philosophie teils bloß negativ (als bloße Nichtverschiedenheit), teils als bloße Verbindung zweier an sich Entgegengesetzten in einem andern, welches hier das Absolute sein sollte, verstanden und versteht sie zum Teil noch so. Die Meinung war vielmehr, daß Subjektives und Objektives auch jedes für sich betrachtet nicht bloß in einer ihnen entweder zufälligen oder wenigstens fremden Vereinigung Eins sei. Es sollte überhaupt bei dieser Bezeichnung der höchsten Idee Subjektives und Objektives nicht vorausgesetzt, sondern vielmehr angedeutet werden, daß beide als Entgegengesetzte oder Verbundene eben nur aus jener Identität begriffen werden sollen.

Das Absolute ist, wie vielleicht jeder, der nur einiges Nachdenken hat, von selbst zugiebt, notwendig reine Identität, es ist nur Absolutheit und nichts anderes, und Absolutheit ist durch sich nur sich selbst gleich: aber es gehört eben auch zur Idee derselben, daß diese reine von Subjektivität und Objektivität unabhängige Identität, als diese und ohne daß sie in dem einen oder in dem andern aufhöre es zu sein, sich selbst Stoff und Form, Subjekt und Objekt sei. Dies folgt daraus, daß nur das Absolute das absolut-Ideale ist, und umgekehrt.

Jene gleich reine Absolutheit, jene gleiche Identität im Subjektiven und Objektiven, war, was wir in dieser Bezeichnung als die Identität, das gleiche Wesen des Subjektiven und Objektiven, bestimmt haben. Subjektives und Objektives sind nach dieser Erklärung nicht Eins, wie es Entgegengesetzte sind, denn hiermit würden wir sie selbst als solche zugeben: es ist vielmehr nur eine Subjektivität und Objektivität, inwiefern jene reine Absolutheit, die in sich selbst von beiden unabhängig sein muß, und weder das eine noch das andere sein

kann, sich für sich selbst uud durch sich selbst in beide als die gleiche Absolutheit einführt.

Wir haben die Notwendigkeit jenes Subjekt-Objektivierens der ungeteilten Absolutheit noch genauer darzuthun.

Das Absolute ist ein ewiger Erkenntnisakt, welcher sich selbst Stoff und Form ist, ein Produzieren, in welchem es auf ewige Weise sich selbst in seiner Ganzheit als Idee, als lautere Identität zum Realen, zur Form wird, und hinwiederum auf gleich ewige Weise sich selbst als Form, insofern als Objekt, in das Wesen oder das Subjekt auflöst. Man denke das Absolute vorerst, nur um sich dieses Verhältnis deutlich zu machen (denn an sich ist hier kein Übergang), rein als Stoff, reine Identität, lautere Absolutheit; da nun sein Wesen ein Produzieren ist, und es die Form nur aus sich selbst nehmen kann, es selbst aber reine Identität ist, so muß auch die Form diese Identität, und also Wesen und Form in ihm Eins und Dasselbe, nämlich die gleiche reine Absolutheit sein.

In jenem Moment, wenn wir es so nennen dürfen, wo es bloß Stoff, Wesen ist, wäre das Absolute reine Subjektivität, in sich verschlossen und verhüllt: indem es sein eigenes Wesen zur Form macht, wird jene ganze Subjektivität in ihrer Absolutheit Objektivität, sowie in der Wiederaufnahme und Verwandlung der Form in das Wesen die ganze Objektivität, in ihrer Absolutheit Subjektivität.

Es ist hier kein Vor und kein Nach, kein Herausgehen des Absoluten aus sich selbst oder Übergehen zum Handeln, es selbst ist dieses ewige Handeln, da es zu seiner Idee gehört, daß es unmittelbar durch seinen Begriff auch sei, sein Wesen ihm auch Form und die Form das Wesen sei.

In dem absoluten Erkenntnisakt haben wir vorläufig zwei Handlungen unterschieden, die, in welcher es seine Subjektivität und Unendlichkeit ganz in die Objektivität und die Endlichkeit bis zur wesentlichen Einheit der letztern und der erstern gebiert, und die, in welcher es sich selbst in seiner Objektivität oder Form wieder auflöst in das Wesen. Da es nicht Subjekt, nicht Objekt, sondern nur das identische Wesen beider ist, kann es als absoluter Erkenntnisakt nicht hier rein Subjekt, dort rein Objekt sein, es ist immer, und es ist als Subjekt (wo es die Form auflöst in das Wesen) und als Objekt (wo es das Wesen in die Form bildet) nur die reine Absolutheit, die ganze Identität. Alle Differenz, welche hier stattfinden kann, ist nicht in der Absolutheit selbst, welche dieselbe bleibt, sondern nur darin, daß sie in dem einen Akt als Wesen ungeteilt in Form, in dem andern als

Form ungeteilt in Wesen verwandelt wird, und sich so ewig mit sich selbst in-Eins-bildet.

Im Absoluten selbst sind diese beiden Einheiten nicht unterschieden. Man könnte versucht werden, nun das Absolute selbst wieder als die Einheit dieser beiden Einheiten zu bestimmen, aber genau zu reden, ist ist es das nicht, da es, als die Einheit jener beiden, nur insofern erkennbar und bestimmbar ist, als diese unterschieden werden, welches eben in ihm nicht der Fall ist. Es ist also nur das Absolute ohne weitere Bestimmung, es ist in dieser Absolutheit und dem ewigen Handeln schlechthin Eins und dennoch in dieser Einheit unmittelbar wieder eine Allheit, der drei Einheiten nämlich, derjenigen, in welcher das Wesen absolut in die Form, derjenigen, in welcher die Form absolut in das Wesen gestaltet wird, und derjenigen, worin diese beiden Absolutheiten wieder Eine Absolutheit sind.

Das Absolute produziert aus sich nichts als sich selbst, also wieder Absolutes; jede der drei Einheiten ist der ganze absolute Erkenntnisakt, und wird sich selbst als Wesen oder Identität, ebenso wieder wie das Absolute selbst, zur Form. Es ist in jeder der drei Einheiten von ihrer formalen Seite aufgefaßt eine Besonderheit, z. B. daß in ihr das Unendliche ins Endliche gebildet ist, oder umgekehrt, aber diese Besonderheit hebt die Absolutheit nicht auf, noch wird sie von ihr selbst aufgehoben, obgleich sie in der Absolutheit, wo die Form dem Wesen ganz gleich gebildet und selbst Wesen ist, nicht unterschieden wird.

Was wir hier als Einheiten bezeichnet haben, ist dasselbe, was, andere unter den Ideeen oder Monaden verstanden haben, obgleich die wahre Bedeutung dieser Begriffe selbst längst verloren gegangen ist. Jede Idee ist ein Besonderes, das als solches absolut ist, die Absolutheit ist immer Eine, eben so wie die Subjekt-Objektivität dieser Absolutheit in ihrer Identität selbst; nur die Art, wie die Absolutheit in der Idee Subjekt-Objekt ist, macht den Unterschied.

In den Ideeen, welche nichts anders als Synthesen der absoluten Identität des Allgemeinen und Besondern (des Wesens und der Form), sofern sie selbst wieder Allgemeines ist, mit der besondern Form sind, kann eben deswegen, weil diese besondere Form der absoluten oder dem Wesen wieder gleich gesetzt ist, kein einzelnes Ding sein. Nur inwiefern eine der Einheiten, die im Absoluten selbst wieder als Eine sind, sich selbst, ihr Wesen, ihre Identität als bloße Form, demnach als relative Differenz auffaßt, symbolisiert sie sich durch einzelne wirkliche Dinge. Das einzelne Ding ist von jenem ewigen Akt der Verwand-

lung des Wesens in die Form nur ein Moment, deswegen wird die Form als Besondere, z. B. als Einbildung des Unendlichen ins Endliche, unterschieden; das aber, was durch diese Form objektiv wird, ist doch nur die absolute Einheit selbst. Da aber von der absoluten Einbildung (z. B. des Wesens in die Form), alle Momente und Grade in der absoluten zumal liegen, und in alles, was uns als Besonderes erscheint, in der Idee das Allgemeine oder Wesen absolut aufgenommen ist, so ist an sich weder irgend etwas endlich noch wahrhaft entstanden, sondern in der Einheit, worin es begriffen, auf absolute und ewige Art ausgedrückt.

Die Dinge an sich sind also die Ideeen in dem ewigen Erkenntnisakt, und da die Ideeen in dem Absoluten selbst wieder Eine Idee sind, so sind auch alle Dinge wahrhaft und innerlich ein Wesen, nämlich das der reinen Absolutheit in der Form der Subjekt-Objektivierung, und selbst in der Erscheinung, wo die absolute Einheit nur durch die besondere Form, z. B. durch einzelne wirkliche Dinge objektiv wird, ist alle Verschiedenheit zwischen diesen doch keine wesentliche und qualitative, sondern bloß unwesentliche und quantitative, die auf dem Grad der Einbildung des Unendlichen in das Endliche beruht.

In Ansehung des letztern ist folgendes Gesetz zu bemerken: daß in dem Verhältnis, in welchem einem Endlichen das Unendliche eingebildet ist, es selbst auch wieder als Endliches im Unendlichen ist, und daß diese beiden Einheiten in Ansehung jedes wieder eine Einheit sind.

Das Absolute expandiert sich in dem ewigen Erkenntnisakt in das Besondere, nur um, in der absoluten Einbildung seiner Unendlichkeit in das Endliche selbst, dieses in sich zurückzunehmen, und beides ist in ihm ein Akt. Wo also von diesem Akt der Eine Moment, z. B. der Expansion der Einheit in die Vielheit als solcher objektiv wird, da muß auch der andere Moment der Wiederaufnahme des Endlichen ins Unendliche, sowie der, welcher dem Akt, wie er an sich ist, entspricht, — wo nämlich das Eine (Expansion des Unendlichen ins Endliche) unmittelbar auch das andere (Wiedereinbildung des Endlichen ins Unendliche) ist — zugleich objektiv, und jeder insbesondere unterscheidbar werden.

Wir sehen, daß auf diese Weise, sowie sich jenes ewige Erkennen in der Unterscheidbarkeit zu erkennen giebt, und aus der Nacht seines Wesens in den Tag gebiert, unmittelbar die drei Einheiten aus ihm als besondere hervortreten.

Die erste, welche als Einbildung des Unendlichen in das End-

liche in der Absolutheit sich unmittelbar wieder in die andere, so wie diese sich in sie verwandelt, ist, als diese unterschieden, die Natur, wie die andere die ideale Welt, und die dritte wird als solche da unterschieden, wo in jenen beiden die besondere Einheit einer jeden, indem sie für sich absolut wird, sich zugleich in die andere auflöst und verwandelt.

Aber eben deswegen, weil Natur und ideelle Welt, jede in sich einen Punkt der Absolutheit hat, wo die beiden Entgegengesetzten zusammenfließen, muß auch jede in sich wieder, wenn nämlich jede als die besondere Einheit unterschieden werden soll, die drei Einheiten unterscheidbar enthalten, die wir in dieser Unterscheidbarkeit und Unterordnung unter Eine Einheit Potenzen nennen, so daß dieser allgemeine Typus der Erscheinung sich notwendig im Besondern und als derselbe und gleiche in der realen und idealen Welt wiederholt.

Wir haben durch das Bisherige den Leser so weit geführt, daß er überhaupt erstens eine Anschauung der Welt, worin die Philosophie allein ist, der absoluten nämlich, alsdann auch der wissenschaftlichen Form, worin diese sich notwendig darstellt, verlangen konnte. Wir bedurften der allgemeinen Idee der Philosophie selbst, um die Naturphilosophie, als die eine notwendige und integrante Seite des Ganzen dieser Wissenschaft darzustellen. Die Philosophie ist Wissenschaft des Absoluten, aber wie das Absolute in seinem ewigen Handeln notwendig zwei Seiten, eine reale und eine ideale, als Eins begreift, so hat die Philosophie, von Seiten der Form angesehen, notwendig sich nach zwei Seiten zu teilen, obgleich ihr Wesen eben darin besteht, beide Seiten als Eins in dem absoluten Erkenntnisakt zu sehen.

Die reale Seite jenes ewigen Handelns wird offenbar in der der Natur, die Natur an sich, oder die ewige Natur ist eben der in das Objektive geborene Geist, das in die Form eingeführte Wesen Gottes, nur daß in ihm diese Einführung unmittelbar die andere Einheit begreift. Die erscheinende Natur dagegen ist die als solche oder in der Besonderheit erscheinende Einbildung des Wesens in die Form, also die ewige Natur, sofern sie sich selbst zum Leib nimmt, und so sich selbst durch sich selbst als besondere Form darstellt. Die Natur, sofern sie als Natur, d. h. als diese, besondere, Einheit erscheint, ist demnach als solche schon außer dem Absoluten, nicht die Natur als der absolute Erkenntnisakt selbst (Natura naturans), sondern die Natur als der bloße Leib oder Symbol desselben (Natura naturata). Im Absoluten ist sie mit der entgegengesetzten Einheit, welche die der ideellen Welt ist, als eine Einheit, aber eben deswegen ist sie in jenem weder die

Natur als Natur, noch die ideelle Welt als ideelle Welt, sondern beide sind als Eine Welt.

Bestimmen wir also die Philosophie im Ganzen nach dem, worin sie alles anschaut und darstellt, dem absoluten Erkenntnisakt, von welchem auch die Natur nur wieder die Eine Seite ist, der Idee aller Ideeen, so ist sie Idealismus. Idealismus ist und bleibt daher alle Philosophie, und nur unter sich begreift dieser wieder Realismus und Idealismus, nur daß jener erste absolute Idealismus nicht mit diesem andern, welcher bloß relativer Art ist, verwechselt werde.

In der ewigen Natur wird das Absolute für sich selbst in seiner Absolutheit (welche lautere Identität) ein Besonderes, ein Sein, aber auch hierin ist es absolut-Ideales, absoluter Erkenntnisakt; in der erscheinenden Natur wird nur die besondere Form als besondere erkannt, das Absolute verhüllt sich hier in ein anderes als es selbst in seiner Absolutheit ist, in ein Endliches, ein Sein, welches sein Symbol ist und als solches, wie alles Symbol, ein von dem, was es bedeutet, unabhängiges Leben annimmt. In der ideellen Welt legt es die Hülle gleichsam ab, es erscheint auch als das, was es ist, als Ideales, als Erkenntnisalt, aber so, daß es dagegen die andere Seite zurückläßt und nur die eine, die der Wiederauflösung der Endlichkeit in die Unendlichkeit, des Besondern in das Wesen, erhält.

Dies, daß das Absolute in dem erscheinenden Idealen unverwandelt in ein anderes erscheint, hat die Veranlassung gegeben, diesem relativ-Idealen eine Priorität über das Reale zu geben, und als die absolute Philosophie selbst einen bloß relativen Idealismus aufzustellen, dergleichen unverkennbarer Weise das System der Wissenschaftslehre ist.

Das Ganze, aus welchem Naturphilosophie hervorgeht, ist absoluter Idealismus. Die Naturphilosophie geht dem Idealismus nicht voran, noch ist sie ihm auf irgend eine Weise entgegengesetzt, sofern er absoluter, wohl aber sofern er relativer Idealismus ist, demnach selbst nur die Eine Seite des absoluten Erkenntnisaktes begreift, die ohne die andere undenkbar ist.

Wir haben, um unserm Zweck ganz Genüge zu thun, noch insbesondere etwas von den inneren Verhältnissen und der Konstruktion der Naturphilosophie im Ganzen zu erwähnen. Es ist bereits erinnert worden, daß die besondere Einheit eben deswegen, weil sie dies ist, auch in sich für sich wieder alle Einheiten begreife. So die Natur. Diese Einheiten, deren jede einen bestimmten Grad der Einbildung des Unendlichen ins Endliche bezeichnet, werden in drei Potenzen der Naturphilosophie dargestellt. Die erste Einheit, welche in der Ein-

bildung des Unendlichen ins Endliche selbst wieder diese Einbildung ist, stellt sich im Ganzen durch den allgemeinen Weltbau, im Einzelnen durch die Körperreihe dar. Die andere Einheit der Zurückbildung des Besondern in das Allgemeine oder Wesen, drückt sich, aber immer in der Unterordnung unter die reale Einheit, welche die herrschende der Natur ist, in dem allgemeinen Mechanismus aus, wo das Allgemeine oder Wesen als Licht, das Besondere sich als Körper, nach allen dynamischen Bestimmungen, herauswirft. Endlich die absolute In-Eins-Bildung oder Indifferenzierung der beiden Einheiten, dennoch im Realen, drückt der Organismus aus, welcher daher selbst wieder, nur nicht als Synthese, sondern als Erstes betrachtet, das An sich der beiden ersten Einheiten und das vollkommene Gegenbild des Absoluten in der Natur und für die Natur ist.

Aber eben hier, wo die Einbildung des Unendlichen in das Endliche, bis zu dem Punkt der absoluten Indifferenzierung geht, löst sich jene unmittelbar auch wieder in ihre entgegengesetzte Richtung und somit in den Äther der absoluten Idealität auf, so daß mit dem vollkommen realen Bild des Absoluten in der realen Welt, dem vollkommensten Organismus, unmittelbar auch das vollkommene ideale Bild, obgleich auch dieses wieder nur für die reale Welt, in der Vernunft eintritt, und hier, in der realen Welt, die zwei Seiten des absoluten Erkenntnisakts sich ebenso, wie im Absoluten, als Vorbild und Gegenbild voneinander zeigen, die Vernunft ebenso, wie der absolute Erkenntnisakt in der ewigen Natur, im Organismus sich symbolisierend, der Organismus ebenso, wie die Natur in der ewigen Zurücknahme des Endlichen in das Unendliche, in der Vernunft, in die absolute Idealität verklärt.

Die Bezeichnung derselben Potenzen und Verhältnisse für die ideale Seite, wo sie dem Wesen nach als dieselben, obgleich der Form nach verwandelt, zurückkehren, liegt hier außer unserer Sphäre.

Betrachtet man die Naturphilosophie, von der das vorliegende Werk in seiner ersten Gestalt nur noch die entfernten, und durch die untergeordneten Begriffe des bloß relativen Idealismus verworrenen Ahndungen enthielt, von ihrer philosophischen Seite, so ist sie bis auf diese Zeit der durchgeführteste Versuch von Darstellung der Lehre von den Ideeen und der Identität der Natur mit der Ideeenwelt. In Leibniz hatte sich zuletzt diese hohe Ansicht erneuert, allein es blieb großenteils selbst bei ihm, noch mehr bei seinen Nachfolgern, bloß bei den allgemeinsten, überdies von diesen ganz unverstandenen, bei ihm selbst nicht wissenschaftlich entwickelten Lehren, ohne Versuch, das Uni-

versum wahrhaft durch sie zu begreifen und sie allgemein und objektiv geltend zu machen. Was man vor vielleicht nicht langer Zeit kaum geahndet, oder wenigstens für unmöglich gehalten hätte, die vollkommene Darstellung der Intellektualwelt in den Gesetzen und Formen der erscheinenden und also hinwiederum vollkommenes Begreifen dieser Gesetze und Formen aus der Intellektualwelt, ist durch die Naturphilosophie teils schon wirklich geleistet, teils ist sie auf dem Wege dazu, es zu leisten.

Wir führen als das vielleicht anschaulichste Beispiel die Konstruktion an, welche sie von den allgemeinen Gesetzen der Bewegungen der Weltkörper giebt, eine Konstruktion, von der man vielleicht nie geglaubt hätte, daß der Keim derselben schon in der Ideeenlehre Platos, und der Monadologie Leibnizens liege.

Von Seiten der spekulativen Erkenntnis der Natur, als solcher oder als spekulative Physik betrachtet, hat die Naturphilosophie nichts Ähnliches vor sich, man wollte denn die mechanische Physik le Sages hierher rechnen, welche, wie alle atomistischen Theorieen, ein Gewebe empirischer Fiktionen und willkürlicher Annahmen ohne alle Philosophie ist. Was das Altertum etwa näher Verwandtes getragen hat, ist großenteils verloren. Mit der Naturphilosophie beginnt, nach der blinden und ideeenlosen Art der Naturforschung, die seit dem Verderb der Philosophie durch Baco, der Physik durch Boyle und Newton allgemein sich festgesetzt hat, eine höhere Erkenntnis der Natur; es bildet sich ein neues Organ der Anschauung und des Begreifens der Natur. Wer sich zur Ansicht der Naturphilosophie erhoben hat, die Anschauung, die sie fordert, und ihre Methode besitzt, wird schwerlich umhin können zu gestehen, daß sie gerade die der bisherigen Naturforschung undurchdringlich scheinenden Probleme mit Sicherheit und Notwendigkeit, obgleich freilich auf einem ganz andern Felde, als dem, wo man ihre Auflösung gesucht hatte, aufzulösen in den Stand setzt. Das, wodurch sich die Naturphilosophie von allem, was man bisher Theorieen der Naturerscheinungen genannt hat, unterscheidet, ist, daß diese von den Phänomenen auf die Gründe schlossen, die Ursachen nach den Wirkungen einrichteten, um diese nachher aus jenen wieder abzuleiten. Abgerechnet den ewigen Zirkel, in dem sich jene fruchtlosen Bemühungen herumdrehen, konnten Theorieen dieser Art doch, wenn sie das Höchste erreichten, nur eine Möglichkeit, daß es sich so verhalte, darthun, niemals aber die Notwendigkeit. Die Gemeinsprüche gegen diese Art von Theorieen, gegen welche die Empiriker beständig eifern, während sie die Neigung zu ihnen nie unterdrücken können, sind es,

die man auch noch jetzt gegen die Naturphilosophie vorbringen hört. In der Naturphilosophie finden Erklärungen so wenig statt als in der Mathematik: sie geht von den an sich gewissen Prinzipien aus, ohne alle ihr etwa durch die Erscheinungen vorgeschriebene Richtung; ihre Richtung liegt in ihr selbst und, je getreuer sie dieser bleibt, desto sicherer treten die Erscheinungen von selbst an diejenige Stelle, an welcher sie allein als notwendig eingesehen werden können, und diese Stelle im System ist die einzige Erklärung, die es von ihnen giebt.

Mit dieser Notwendigkeit begreifen sich in dem allgemeinen Zusammenhang des Systems und dem Typus, der für die Natur im Ganzen, wie im Einzelnen, aus dem Wesen des Absoluten und der Ideeen selbst fließt, die Erscheinungen nicht nur der allgemeinen Natur, über welche man zuvor nur Hypothesen kannte, sondern ebenso einfach und sicher auch die der organischen Welt, deren Verhältnisse man von jeher zu den am tiefsten verborgenen und auf immer unerkennbaren gezählt hat. Was bei den sinnreichsten Hypothesen noch übrig blieb, die Möglichkeit, sie anzunehmen oder nicht anzunehmen, fällt hier gänzlich weg, Dem, welcher nur überhaupt den Zusammenhang gefaßt und den Standpunkt des Ganzen selbst erreicht hat, ist auch aller Zweifel genommen, er erkennt, daß die Erscheinungen nur so sein müssen, wie sie in diesem Zusammenhang dargestellt werden: er besitzt, mit einem Wort, die Gegenstände durch ihre Form.

Wir schließen mit einigen Betrachtungen über die höhere Beziehung der Naturphilosophie auf die neuere Zeit, und die moderne Welt überhaupt.

Spinoza hat unerkannt gelegen über hundert Jahre: das Auffassen seiner Philosophie, als einer bloßen Objektivitätslehre, ließ das wahre Absolute in ihr nicht erkennen. Die Bestimmtheit, mit welcher er die Subjekt-Objektivität als den notwendigen und ewigen Charakter der Absolutheit erkannt hat, zeigt die hohe Bestimmung, die in seiner Philosophie lag, und deren vollständige Entwickelung einer spätern Zeit aufbehalten war. In ihm selbst fehlt noch aller wissenschaftlich erkennbare Übergang von der ersten Definition der Substanz zu dem großen Hauptsatz seiner Lehre: quod quidquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter, quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur. Die wissenschaftliche Erkenntnis dieser Identität, deren Mangel in Spinoza

seine Lehre den Mißverständnissen der bisherigen Zeit unterwarf, mußte auch der Anfang der Wiederweckung der Philosophie selbst sein.

Fichtes Philosophie, welche zuerst die allgemeine Form der Subjekt-Objektivität wieder als das Eins und Alles der Philosophie geltend machte, schien, je mehr sie sich selbst entwickelte, desto mehr jene Identität selbst wieder als eine Besonderheit auf das subjektive Bewußtsein zu beschränken, als absolut und an sich aber zum Gegenstand einer unendlichen Aufgabe, absoluten Forderung, zu machen, und auf diese Weise, nach Extraktion aller Substanz aus der Spekulation, sie selbst als leere Spreu zurückzulassen, dagegen, wie die Kantische Lehre, die Absolutheit durch Handeln und Glauben aufs neue an die tiefste Subjektivität zu knüpfen.

Die Philosophie hat höhere Forderungen zu erfüllen, und die Menschheit, die lange genug, es sei im Glauben, oder im Unglauben, unwürdig und unbefriedigt gelebt hat, endlich ins Schauen einzuführen. Der Charakter der ganzen modernen Zeit ist idealistisch, der herrschende Geist das Zurückgehen nach innen. Die ideelle Welt drängt sich mächtig ans Licht, aber noch wird sie dadurch zurückgehalten, daß die Natur als Mysterium zurückgetreten ist. Die Geheimnisse selbst, welche in jener liegen, können nicht wahrhaft objektiv werden, als in dem ausgesprochenen Mysterium der Natur. Die noch unbekannten Gottheiten, welche die ideelle Welt bereitet, können nicht als solche hervortreten, ehe sie von der Natur Besitz ergreifen können. Nachdem alle endlichen Formen zerschlagen sind, und in der weiten Welt nichts mehr ist, was die Menschen als gemeinschaftliche Anschauung vereinigte, kann es nur die Anschauung der absoluten Identität in der vollkommensten objektiven Totalität sein, die sie aufs neue, und, in der letzten Ausbildung zur Religion, auf ewig vereinigt.

Zur Identitätslehre.

(„Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur.“)

1806.

Das dunkelste aller Dinge, ja das Dunkel selbst nach einigen, ist die Materie. Dennoch ist es eben diese unbekannte Wurzel, aus deren Erhebung alle Bildungen und lebendigen Erscheinungen der Natur hervorgehen. Ohne die Erkenntnis derselben ist die Physik ohne wissen-

schaftlichen Grund, die Vernunftwissenschaft selbst entbehrt des Bandes, wodurch die Idee mit der Wirklichkeit vermittelt ist. Ich nehme die Materie weder als etwas unabhängig von der absoluten Einheit Vorhandenes an, das man dieser als einen Stoff unterlegen könnte, noch auch betrachte ich sie als das bloße Nichts: sondern, ich stimme im Allgemeinen mit jenem Ausdruck des Spinoza überein, welcher in einem seiner Briefe auf die Frage, ob aus dem bloßen Begriff der Ausdehnung (im Cartesianischen Sinne) die Mannigfaltigkeit der körperlichen Dinge a priori abgeleitet werden könne, antwortet: ich halte vielmehr die Materie für ein Attribut, das die unendliche und ewige Wesenheit in sich ausdrückt. Da übrigens ein jeder Teil der Materie für sich Abdruck des ganzen Universums sein muß; so kann sie wohl nicht bloß als Ein Attribut, das die unendliche Wesenheit ausdrückt, sondern sie muß als ein Inbegriff solcher Attribute betrachtet werden. Daß der Materie ein Gegensatz, eine Zweiheit zu Grunde liege, hat schon das Altertum teils geahndet, teils erkannt. Daß diese durch ein Drittes in ihr aufgehoben sei und sie selbst daher eine Triplizität darstellt, ist in aller Munde, seitdem diese Untersuchungen neuerdings angeregt worden sind. Dennoch behält die Tiefe dieses Gegenstandes einen unwiderstehlichen Reiz für den Betrachter, und zieht ihn immer wieder an, so lange wenigstens, als er sich nicht einbilden kann, jene völlig erleuchtet zu haben, wie mir dies bis jetzt der Fall zu sein scheint. Aus diesem Grunde glaube ich weder etwas Unnötiges, noch den Verstehenden Unerwünschtes zu leisten, wenn ich in einer einfachen Darstellung die Folgen meiner Untersuchungen zusammengedrängt mitteile, über die Prinzipien, deren endliches Resultat die Materie ist, im vollsten Sinne des Wortes. Dieselben Prinzipien sind notwendig die der gesamten Natur und so zuletzt die des All selbst, und diesem nach mögen wir gleichsam sinnbildlich an der Materie das ganze innere Triebwerk des Universums und die höchsten Grundsätze der Philosophie selbst entwickeln. Wir hoffen, diese Entwickelung werde als keine fremdartige Zugabe erscheinen zu einer Schrift, welche keinen andern Wert hat, als den einiger treuen, auf Anschauung gegründeten und durch die Folge gerechtfertigten Ahndungen über die allumfassende Bedeutung jenes Gesetzes des Dualismus, dem wir in den einzelnsten Erscheinungen ebenso bestimmt, als im Ganzen der Welt begegnen. Schon der erste Blick in die Natur lehrt uns, was uns der letzte lehrt; denn auch die Materie drückt kein anderes noch geringeres Band aus, als jenes, das in der Vernunft ist, die ewige Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen. Wir erkennen in den Dingen erstens

die reine Wesentlichkeit selbst, die nicht weiter erklärt werden kann, sondern sich selbst erklärt. Wir erblicken aber diese Wesentlichkeit nie für sich, sondern stets und überall in einem wundersamen Verein mit dem, das nicht von sich selbst sein könnte und nur beleuchtet ist von dem Sein, ohne je selbst für sich ein Wesentliches werden zu können. Wir nennen dieses das Endliche oder die Form.

Das Unendliche kann nun nicht zu dem Endlichen hinzukommen; denn es müßte sonst aus sich selbst zu dem Endlichen herausgehen, d. h. es müßte nicht Unendliches sein. Ebenso undenkbar aber ist es, daß das Endliche zu dem Unendlichen hinzukomme, denn es kann vor diesem überall nicht sein, und ist überhaupt erst etwas in der Identität mit dem Unendlichen.

Beide müssen also durch eine gewisse ursprüngliche und absolute Notwendigkeit vereinigt sein, wenn sie überhaupt als verbunden erscheinen.

Wir nennen diese Notwendigkeit, so lange bis wir etwa einen andern Ausdruck derselben finden, das absolute Band oder die Kopula.

Und in der That ist klar, daß dieses Band, in dem Unendlichen selbst, erst das wahrhaft und reell-Unendl'che ist. Es wäre keineswegs unbedingt, stünde das Endliche oder Nichts ihm entgegen. Es ist absolut nur als absolute Verneinung des Nichts, als absolutes Bejahen seiner selbst in allen Formen, somit nur als das, was wir die unendliche Kopula genannt haben.

Ebenso klar ist auch, daß die Vernunft nicht das wahrhaft und in jeder Beziehung Unbedingte erkennte, wenn sie das Unendliche nur im Gegensatz des Endlichen begriffe.

Ist es nun jenem wesentlich, sich selbst in der Form des Endlichen zu bejahen; so ist eben damit zugleich diese Form, und da sie nur durch das Band ist, so muß auch sie selbst als Ausdruck desselben, d. h. als Verbundenes des Unendlichen und des Endlichen erscheinen.

Ebenso notwendig und ewig als diese beiden, sind auch das Band und das Verbundene beisammen, ja die Einheit und das Zumalsein von diesen ist selbst nur der reale und gleichsam höhere Ausdruck jener ersten Einheit. Wird überhaupt erst das Band gesetzt, so müßte es sich selbst als Band aufheben, wenn es nicht das Unendliche wirklich im Endlichen, d. h. wenn es nicht zugleich das Verbundene setzte.

Das Band und das Verbundene machen aber nicht ein gedoppeltes und verschiedenes Reales aus: sondern dasselbe, was in dem einen ist, ist auch in dem andern; das, wodurch das Verbundene auf keine

Weise gleich ist dem Band, ist notwendig nichtig, da die Wesentlichkeit eben in der absoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen, also auch in der des Bandes und des Verbundenen besteht.

Wir können zwischen diesen beiden keinen andern Unterschied anerkennen, als den wir in dem Gesetz der Identität (wodurch die Verknüpfung des Prädizierenden mit dem Prädizierten als eine ewige ausgedrückt ist), finden können, je nachdem wir entweder auf die absolute Gleichheit, die Kopula selbst, oder auf das Subjekt und das Prädikat, als die Gleichgesetzten, reflektieren, und sowie diese mit jener zumal und untrennbar da sind, ebenso überhaupt das Verbundene mit dem Band.

Das Band drückt in dem Verbundenen zugleich sein eigenes in der Identität bestehendes Wesen aus. Dieses kann daher insofern als sein Abdruck betrachtet werden. Nehme ich aber von dem Abdruck hinweg, was er von demjenigen hat, von dem er Abdruck ist, so bleiben nichts als lauter unwesentliche Eigenschaften zurück, nämlich die, welche er als bloßer Abdruck, leeres Schemen, hat; so daß also das Band selbst und der Abdruck nicht zwei verschiedene Dinge, sondern entweder nur ein und dasselbe Wesen auf verschiedene Weise angeschaut, oder das eine zwar ein Wesen, das andere aber ein Nichtwesen ist.

Es ist derselbe Unterschied, welchen einige zwischen dem Esse substantiae und dem Esse formae gemacht haben, und von dem gleichfalls einzusehen ist, daß er kein reeller, sondern bloß ideeller Unterschied sei.

Wir können das Band im Wesentlichen ausdrücken als die unendliche Liebe seiner selbst (welche in allen Dingen das Höchste ist), als unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren, nur daß das Wesen des Absoluten nicht von dieser Lust verschieden gedacht werde, sondern als eben dieses sich-selber-Wollen.

Eben das sich-selbst-Bejahen ist, unangesehen der Form, das an sich Unendliche, welches daher nie und in nichts endlich werden kann.

Das Absolute ist aber nicht allein ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität.

Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen sich-selber-Wollens ist die Welt.

Sehen wir aber in diesem Abdruck der Welt auf das, was sie von dem Band hat, und wodurch sie ihm gleich ist, das Positive in ihr, und nicht auf die unwesentlichen Eigenschaften: so ist sie von dem

Absoluten selbst nicht verschieden, sondern nur die vollständige und in progressiver Entwickelung ausgebreitete Kopula.

Und hier eben stehen wir an dem ersten und wichtigsten Punkte ihrer Entfaltung.

Das Universum, d. h. die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band sich selbst bejaht, ist nur Universum, wirkliche Ganzheit (totalitas) durch das Band, d. h. durch die Einheit in der Vielheit. Die Ganzheit fordert daher die Einheit (identitas), und kann ohne diese auf keine Weise gedacht werden.

Unmöglich aber wäre es auch, daß das Band in dem Vielen das Eine wäre, d. h. selbst nicht Vieles würde, wäre es nicht wieder, in dieser seiner Einheit in der Vielheit, und eben deshalb auch im Einzelnen das Ganze. Die Einheit des Bandes fordert daher die durchgängige Ganzheit desselben, und kann ohne diese nicht gedacht werden.

Identität in der Totalität und Totalität in der Indentität ist daher das ursprüngliche und in keiner Art trennbare oder auflösbare Wesen des Bandes, welches dadurch keine Duplizität erhält, sondern vielmehr erst wahrhaft Eins wird.

Weder aus jener noch aus dieser allein kann die vollendete Geburt der Dinge begriffen werden, sondern nur aus dem notwendigen Einssein beider in allem und jedem wie in dem Band selbst. Die Vollständigkeit der Bestimmungen in allem Wirklichen ist ganz gleich jener Vollendung des Ewigen selbst, kraft welcher es in der Identität das Ganze und in der Ganzheit das Identische ist.

Die Formen, in denen das ewige Wollen sich selber will, sind für sich betrachtet ein Vieles; die Vielheit ist daher eine Eigenschaft der Dinge, die ihnen nur zukommt, abgesehen von dem Band, auch thut sie eben deshalb nichts zur Realität der Dinge hinzu und schließt nichts Positives in sich. Das Band ist in der Vielheit der Dinge die Einheit, und insofern die Negation der Vielheit für sich betrachtet.

Von Gott sagt ein Ausspruch des Altertums: Er sei dasjenige Wesen, das überall Mittelpunkt, auch im Umkreis ist, und daher nirgends Umkreis. Wir möchten dagegen den Raum erklären, als dasjenige, was überall bloß Umkreis ist, nirgends Mittelpunkt.

Der Raum als solcher ist die bloße Form der Dinge ohne das Band, des Bekräftigten ohne das Bekräftigende: daher auch seine Unwesentlichkeit durch ihn selbst offenbar ist, indem er nichts anderes als die reine Kraft- und Substanzlosigkeit selbst bezeichnet. Man fordere nicht, daß wir den Raum erklären; denn es ist an ihm nichts zu

erklären; oder sagen, wie er erschaffen worden, denn ein Nichtwesen kann nicht erschaffen werden.

Das Band als das Gleiche und Eine in der Vielheit des Verbundenen negiert diese als für sich bestehende; es negiert daher zugleich den Raum, als die Form dieses für-sich-Bestehens.

Dies Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit Eins macht; der überall gegenwärtige, nirgends umschriebene Mittelpunkt, ist in der Natur als Schwere.

Indem aber das Band in der Schwere den Raum als Form des für-Sich-Bestehens negiert, setzt es zumal die andere Form der Endlichkeit, die Zeit, welche nichts anderes ist, denn die Negation des für-sich-Bestehens und nicht sowohl von der Besonderheit der Dinge herkommt, wie der Raum, als vielmehr ein Ausdruck des Einen ist im Gegensatz des Vielen, des Ewigen im Widerspruch mit dem Nichtewigen.

Das Band, das an sich das Ewige ist, ist in dem Verbundenen, als Verbundenen, die Zeit. Denn das Verbundene als ein solches ist jederzeit nur dieses = B; das Band aber als das Wesende von B ist zumal das Wesende, die unteilbare Kopula aller Dinge.

Daher denn jenes (das Verbundene, als das Verbundene), von dem Ewigen (oder dem Band) gleichsam überschwellt, als ein bloßes Accidens, und zeitlich gesetzt ist. Zeitlich ist nämlich alles, dessen Wirklichkeit von dem Wesen übertroffen wird, oder in dessen Wesen mehr enthalten ist, als es der Wirklichkeit nach fassen kann.

Indem nach einer unvermeidlichen Notwendigkeit das Band des Ganzen auch das Wesen des einzelnen Verbundenen ist, beseelt es dieses unmittelbar; Beseelung ist Einbildung des Ganzen in ein Einzelnes. Als Beseelung wird es betrachtet, daß der Magnetstein das Eisen, das Elektron leichte Körper an sich zieht: aber es ist nicht unmittelbare Beseelung, daß jeder Körper, ohne sichtbare Ursache, gleichsam magischer Weise zum Zentrum bewegt wird. Diese Beseelung des Einzelnen durch die Kopula des Ganzen ist jedoch der Beseelung des Punktes zu vergleichen, wenn er in die Linie eintretend gedacht wird, und zwar vom Begriff eines Ganzen, der mehr enthält, als er (der Punkt) für sich selbst enthalten kann, durchdrungen wird, aber in diesem Durchgang auch sein unabhängiges Leben verliert.

Das Sein des Verbundenen, als Verbundenen, ist daher ein der Natur und dem Begriff nach verschiedenes von dem des Bandes. Das Wesen des Bandes ist an sich selbst Ewigkeit, das Sein des Verbundenen aber für sich Dauer; denn seine Natur ist, von der einen Seite zwar zu sein, aber nur als dienend dem Ganzen, insofern also

auch nicht-zu-sein. Das Verknüpfende dieses Widerspruches in ihm selbst aber ist die Zeit.

Das Band in B wird nicht bestimmt von dem Band in C, D u. s. f., denn es ist als jenes zumal dieses und nur ein durchaus unteilbares Band. Das Verbundene dagegen, als ein solches, wird notwendig bestimmt durch anderes Verbundenes, als ein solches; (denn es ist mit ihm zu Einem Ganzen gefügt, nicht aber von sich selbst, sondern durch das Band); und unterliegt daher den Relationen zu anderen, mittelbar aber zu allen Dingen.

Das Reale selbst aber in der Unwesentlichkeit der Zeit ist die ewige Kopula, ohne welche eine Zeit nicht einmal verfließen könnte. Das Wesen in der Zeit ist überall Mittelpunkt, aber nirgends Umkreis. Jeder Augenblick ist daher von der gleichen Ewigkeit wie das Ganze. Aus diesem Grunde erhellt, daß das Zeitleben jedes Dinges an sich betrachtet von dem ewigen nicht verschieden, sondern selbst sein ewiges ist.

Wie das Band eine ewige Wahrheit ist, so ist es auch als Wesen des Einzelnen nur eine ewige, nicht eine zeitliche Wahrheit. Das Dasein des Einzelnen kann in der Wahrheit des Bandes nicht mechanisch, sondern nur dynamisch oder der Idee nach begriffen sein, und ist darum unangesehen der Dauer in und mit dem Ganzen ewig.

Setze, um dies deutlich zu machen (gleichsam mythischer Weise es vorstellend, wie dies in den Lehren der Religion geschieht), die Zeit als abgelaufen und demnach nun als Ewigkeit; so setzest du dich selbst wieder in ihr. Diese Ewigkeit, die du nur als abgelaufene Zeit imaginierst, ist aber schon. Die Endlichkeit des Dinges, d. h. des Verbundenen ist, daß es nur daure und von der Allmacht der Kopula überwältigt vergehe. Aber seine Ewigkeit ist, daß es zum Ganzen gehört, und daß sein Dasein, so kurz oder lang es gedauert haben mag, in dem Ganzen als ein ewiges aufbewahrt ist.

Der Ausdruck des Bejahtseins, des für-sich-Bestehens im Einzelnen ist die Ruhe; denn alles für-sich-selbst-Bestehende ruht. Wie nun das Band als Schwere das Verbundene als für-sich-Bestehendes negiert: eben so negiert es auch jene Ruhe, deren Nichtigkeit wir im Raume anschauen, indem es die Bewegung in die Ruhe setzt.

Bewegung in der Ruhe ist daher an dem Einzelnen der Ausdruck des Bandes, sofern es Schwere, d. h. die Identität ist in der Totalität.

An sich selbst aber stellt sich das Band in der Schwere aller Dinge dar, als die unendliche und freie Substanz. Es hat nicht ein Sein und ein anderes Sein, d. h. Teile, sondern nur Ein und dasselbe Sein. Es ist nicht umschrieben, weder von den Dingen, denn

alle Dinge sind nur in ihm, es selbst aber ist in keinem andern, noch von sich selbst, denn es ist sich selbst unfaßlich, weil es nicht ein Gedoppeltes, sondern nur Eins ist. Als das, was in allen Dingen das Wesen ist, hat es notwendig selbst kein Verhältnis zu anderem, und da es ferner mit nichts anderem vergleichbar ist, so kommt ihm auch keine Größe zu; ebensowenig hat es ein Verhältnis zu der Größe, oder zu irgend einer Verschiedenheit der Dinge; denn es ist dasselbe göttliche Band im Kleinsten wie im Größten. Ebenso giebt es für das Band keine Leere noch Abstand, weder Nähe noch Ferne, denn es ist der überall gegenwärtige Mittelpunkt. Alles aber, was von dem Band gilt, gilt auch von dem All, welches nach dem Positiven betrachtet von dem Band selbst nicht verschieden ist. Wie könnten wir daher, wenn wir auch nur auf das Wesen in der Schwere sehen, von dem All die Frage aufwerfen, ob es dem Raume nach endlich oder unendlich sei? Indem vielmehr der Gott in der Schwere sich überall als Mittelpunkt zeigt, und die Unendlichkeit seiner Natur, welche die falsche Imagination in endloser Ferne sucht, ganz in der Gegenwart und in jedem Punkte kund giebt: hebt er eben damit jenes Schweben der Imagination auf, wodurch sie vergebens die Einheit der Natur mit der Allheit und die Allheit mit der Einheit zu vereinigen sucht.

Allgemein also ist die Schwere das Verendlichende der Dinge, indem sie in das Verbundene, die Einheit oder innere Identität aller Dinge als Zeit setzt. Gerade in dieser Überwältigung oder Unterdrückung durch das Band, wird das Verbundene des Gegenscheines fähig und geschickt zu der Abschattung des Wesentlichen, wie der formlose Stoff nur in dem Maße, als er von dem Bildner bewältigt selbst gleichsam verschwindet, die Idea des Künstlers hervortreten läßt; oder wie da, wo der beständigste Wechsel des Verbundenen stattfindet, und dieses am meisten in seiner Nichtigkeit erscheint, im Organismus, am vollkommensten das Wesentliche (die Kopula) durchscheint und sichtbar wird; oder wie oft organische Wesen noch unmittelbar vor ihrem Vergehen den höchsten Lebensglanz von sich werfen.

Alle Verwirklichung in der Natur beruht auf eben dieser Vernichtung, diesem Durchsichtigwerden des Verbundenen als des Verbundenen für das Band.

Das Band verhält sich zu dem Verbundenen wieder, wie sich Bejahendes zu Bejahtem verhält, welche beide, wie gesagt, auf ebenso notwendige Weise beisammen sind, als in dem höchsten Vernunftsatz (A=A) mit der Kopula zugleich auch das Subjekt und Prädikat als verknüpft sind.

Aber das Band oder die Einheit in der Schwere setzt das Verbundene als bloß endlich, als nicht-ewig, und hinwiederum das Ewige in der Schwere ist nicht selbst wirklich oder objektiv, sondern nur das Bejahende oder Subjektive.

Sollte also in dem Verbundenen selbst das Ewige als wirklich gesetzt sein; so müßte das Band, d. h. das Bejahende in ihm selbst wieder bejaht, selbst wieder wirklich sein.

Wie ist dies möglich? Wir haben nicht vergessen, daß das Ewige in der Schwere nur von Einer Seite betrachtet wurde nämlich nur als die Identität in der Totalität.

Das Ewige aber bejaht nicht allein sich selbst als die Einheit in der Allheit der Dinge (wodurch diese das bloße Verhältnis des Bejahten haben); sondern es bejaht auch dieses sein Bejahen aller Dinge wieder im Einzelnen, d. h. es setzt sich oder ist Allheit auch im Einzelnen, Totalität in der Identität.

Inwiefern es nun nicht bloß Identität in der Totalität, sondern eben so auch Totalität in der Identität, und daher auch im Einzelnen ist: insofern ist es zuförderst selbst erst vollendete Substanz, und insofern nur wird auch in dem Verbundenen als dem Verbundenen das Ewige entfaltet.

Hat das Band als bloße Identität das für-sich-Bestehen der Dinge, und dadurch den Raum, negiert (denn nur das All ist wahrhaft geschieden und für sich, weil außer ihm nichts ist): so muß im Gegenteil das Band, als Totalität im Einzelnen, die Zeitlichkeit und Endlichkeit negieren; dafür aber an dem Ding das wirkliche für-sich-Sein und damit den realen Raum oder die Ausdehnung; die Simultaneität und mit Einem Wort dasjenige hervorrufen, wodurch es eine Welt für sich ist.

Es ist hier der Ort, uns über das Verhältnis von Raum und Zeit in der Natur, und wie beide stets durcheinander negiert und endlich ausgeglichen werden, völlig zu erklären.

Raum und Zeit sind zwei relative Negationen voneinander: in keinem von beiden kann daher etwas absolut-Wahres sein, sondern, in jedem ist eben das wahr, wodurch es das andere negiert. Der Raum hat für sich die Simultaneität, und gerade so weit, als er Gegenteil der Zeit ist, so weit ist ein Schein der Wahrheit in ihm. Die Zeit im Gegenteil hebt das Auseinander auf und setzt die innere Identität der Dinge; dagegen bringt sie, das Nichtige des Raumes negierend, selbst etwas Nichtiges mit, nämlich das Nacheinander in den Dingen.

Das Unwesentliche des einen ist daher immer in dem andern

negiert, und inwiefern das Wahre in jedem durch das andere kann ausgelöscht werden, so ist in der vollkommenen relativen Negation beider durcheinander, d. h. in der vollkommenen Ausgleichung beider, zugleich das Wahre gesetzt.

Wie nun das Ewige, als Einheit in der Allheit, die Schwere in der Natur ist; so folgt, daß dasselbe, auch als Allheit in der Einheit, überall gegenwärtig sei, im Teil wie im Ganzen, und die Dinge eben so allgemein als die Schwere begreife.

Wo sollten wir aber dieses zweite Wesen, wenn wir es anders so nennen dürfen, da es doch mit dem ersten nur ein und dasselbe ausmacht, finden, wenn nicht in jenem allgegenwärtigen Lichtwesen, in welches die Allheit der Dinge aufgelöst, dem Jupiter, von dem alles allerwärts erfüllt ist?

Unvollkommen und nur von der einzelnen Erscheinung hergenommen, könnte jener Ausdruck scheinen: doch kaum zu mißdeuten von dem, welchem der Alten Begriff von der Weltseele, oder dem verständigen Äther bekannt ist, und der nur weiß, daß wir damit etwas weit Allgemeineres ausdrücken wollen, als was gewöhnlich durch das Licht bezeichnet wird.

Wie also die Schwere das Eine ist, das, in Alles sich ausbreitend, in diesem All die Einheit ist; so sagen wir im Gegenteil von dem Lichtwesen, es sei die Substanz, sofern sie auch im Einzelnen, also überhaupt in der Identität das All, oder das Ganze ist.

Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den schönen Schein des Lebens hervor, und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir so nennen.

Das Lichtwesen ist der Lebensblick im allgegenwärtigen Zentro der Natur; wie durch die Schwere die Dinge äußerlich Eins sind, eben so sind sie in dem Lichtwesen als in einem innern Mittelpunkt vereinigt und sich selbst untereinander in dem Maß innerlich gegenwärtig, als jener Brennpunkt vollkommener oder unvollkommener in ihnen selbst liegt.

Von diesem Wesen sagten wir, daß es die Zeit, als Zeit, im Verbundenen negiere. Wir erkennen dies schon in seinen einzelnen Erscheinungen auf vielfache Weise; im Klang, welcher, obschon der Zeit angehörig, doch in dieser gleichsam organisiert, eine wahre Totalität ist; am bestimmtesten in seiner reinsten Erscheinung, im Licht. Wenn Homeros die Schnelligkeit der Bewegung durch die Zeitlosigkeit des Gedankens beschreibt, welcher umherschweift, viele Länder der Erde

im Nu durcheilend: so können wir die Zeitlosigkeit des Lichts in der Natur allein mit der des Gedankens vergleichen.

Aber als inneres Wesen und als das andere Prinzipium des Einzelnen, entfaltet das Lichtwesen die in ihm gegenwärtige Ewigkeit und bringt auch das zur Erscheinung, wodurch es eine ewige Wahrheit hat, wodurch es selbst notwendig ist im All. Denn notwendig ist jedes Ding, nur sofern sein Begriff zumal der Begriff aller Dinge ist.

Da die Bewegung eines Dings nichts anderes ist, als der Ausdruck seines Bandes mit anderen Dingen: so setzt das Lichtwesen, indem es dies Band in dem Ding selbst als objektiv entfaltet, nicht wie die Schwere die Bewegung in der Ruhe, sondern die Ruhe in die Bewegung und macht das Ding selbst in der Ruhe dennoch zum Spiegel des Ganzen.

Dasselbe Prinzipium ist in jener allgemeinen Seele erkennbar, welche die Zeit durchdringt, das Zukünftige voraussieht, ahndet in den Tieren, das Gegenwärtige mit dem Vergangenen in Übereinstimmung setzt, und jene lose Verknüpfung der Dinge in der Zeit völlig aufhebt.

Es ist unleugbar, daß neben dem äußeren Leben der Dinge sich ein innerliches offenbart, dadurch sie der Sympathie und Antipathie, so wie allgemein der Perzeption anderer, auch nicht unmittelbar gegenwärtiger Ding fähig sind; unleugbar also, daß das allgemeine Leben der Dinge zugleich das besondere des einzelnen ist.

Da dieses Prinzipium es ist, wodurch allgemein die Unendlichkeit der Dinge als Ewigkeit und Gegenwart gesetzt ist; so ist es zugleich dasjenige, welches in der Zeit das Bleibende, in dem allesumschließenden Kreis der Ewigkeit gleichsam einzelne Kreise, nämlich die größeren und kleineren Perioden bildet, das die Jahre, Monate und Tage schmückt: und sollten wir nicht mit Platon übereinstimmen, dieses allesordnende und bessernde Prinzip, die allgemeine und allseitige Weisheit und die königliche Seele des Ganzen zu nennen?

Auch das Lichtwesen aber ist ebenso wie die Schwere, nur ein Abstraktum des alleinigen und ganzen Wesens; niemals und in keinem Ding der Natur sehen wir Eines derselben für sich wirken, sondern das eigentliche Wesen der Dinge, wir mögen es nun in seiner schaffenden Wirksamkeit oder in dem Erschaffenen selbst betrachten, ist immer das Identische jener beiden, wie es nur als dieses von uns anfänglich erkannt wurde.

Hier sehen wir also die erste Kopula zwischen dem Unendlichen und Endlichen vollständig auch in der Wirklichkeit entwickelt, und in die höhere verwandelt, zwischen dem Unendlichen, sofern es die Ein=

heit in der Allheit der Dinge, und demselben, sofern es die Allheit in der Einheit ist.

In jedem von beiden liegt das ewige Band: jedes ist für sich absolut, aber sie selbst sind wieder durch das gleiche Band so verschlungen, daß sie selbst, und das, wodurch sie vereinigt sind, nur Ein und dasselbe und unauflösliche Absolute ausmachen.

Es ist Eine und dieselbe Natur, welche auf gleiche Weise das Einzelne in dem Ganzen, und das Ganze in dem Einzelnen setzt, als Schwere nach Identifikation der Totalität, als Lichtwesen nach Totalisierung der Identität tendiert.

Der beiden Prinzipien ewiger Gegensatz und ewige Einheit erzeugt erst als Drittes und als vollständigen Abdruck des ganzen Wesens jenes sinnliche und sichtbare Kind der Natur, die Materie.

Nicht eine Materie im Abstrakto, eine allgemeine, formlose oder unbefruchtete, sondern die Materie mit der Lebendigkeit der Formen zumal und so, daß auch sie wieder ein dreifaltig ausgebreitetes und doch zu Einem unauflöslich verkettetes Ganzes ausmacht.

Alle Formen, welche nach dem Wesen des Absoluten möglich sind, müssen auch wirklich sein (denn mit dem Band zumal ist notwendig das Verbundene), und da die Allheit, die Einheit und die Identität beider, jedes dieser drei für sich das ganze Absolute und doch keines ohne das andere ist: so ist klar, wie in jedem derselben das Ganze, nämlich die Allheit, die Einheit und die Identität beider enthalten und ausgedrückt sein müsse.

So ist z. B. die Schwere für sich der ganze und unteilbare Gott, inwiefern er sich als die Einheit in der Vielheit, als Ewiges im Zeitlichen ausdrückt.

Die Schwere für sich organisiert sich daher zu einer eigentümlichen Welt, in der alle Formen des göttlichen Bandes, aber unter dem gemeinschaftlichen Siegel der Endlichkeit begriffen ist.

Die Schwere wirkt auf den Keim der Dinge hin; das Lichtwesen aber strebt die Knospe zu entfalten, um sich selbst anzuschauen, da es als das All in Einem, oder als absolute Identität, sich nur in der vollendeten Totalität selbst erkennen kann.

Die Schwere wirkt auf Beschränkung des Raums, des für-sich-Bestehens hin und setzt in dem Verbundenen das Nacheinander oder die Zeit, welche dem Raum eingeschwungen jenes bloß endliche Band des Zusammenhangs oder der Kohärenz ist.

Im Reich der Schwere selbst also ist der Abdruck der Schwere

das gesamte Feste und Starre, in welchem der Raum von der Zeit beherrscht ist.

Das Lichtwesen dagegen macht, daß das Ganze auch in dem Einzelnen sei.

Im Reich der Schwere selbst ist daher der Abdruck des Lichtwesens, als des andern Bandes, die Luft. Hier nämlich zeigt sich im Einzelnen das Ganze entfaltet, da jeder Teil absolut von der Natur des Ganzen ist, während das Dasein des Starren eben darauf beruht, daß die Teile relativ voneinander verschieden, sich polarisch entgegengesetzt sind. Ist also in dem gesamten Festen eigentlich die Zeit das Lebendige: so stellt dagegen das andere Reich, die Luft, in ihrer Freiheit und Unterscheidbarkeit von dem Raum, das Bild der reinsten Simultaneität ungetrübt dar.

Die absolute Kopula der Schwere und des Lichtwesens aber ist die eigentlich produktive und schaffende Natur selbst, zu der sich jene als die bloßen, wenn gleich selbst wesentlichen, Attribute verhalten Von dieser quillt alles, was uns in dem Verbundenen selbst mit der Idee der Realität des Daseins erfüllt.

Im Reich der Schwere selbst ist als Abdruck dieses dritten Bandes, der eigentlichen Identität, dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinsten dargestellt ist, das Wasser, das fürnehmste der Dinge, von dem alle Produktivität ausgeht, und in das sie zurückläuft. Von der Schwere als dem Prinzip der Verendlichung kommt ihm die Tropfbarkeit; von dem Lichtwesen, daß auch in ihm der Teil wie das Ganze ist.

Auf diese drei Urformen also kommen alle Schöpfungen im Reich der Schwere zurück.

Aber auch jeder einzelne Teil der Materie ist ebenso wieder ein Abdruck dieses dreigestalteten Ganzen, und stellt in den drei Dimensionen nur die auseinandergelegte dreifache Kopula dar, ohne deren Gegenwart (der Wirklichkeit oder der Potenz nach) keine Realität möglich ist.

Die Betrachtung jener Formen in der Vereinzelung führt uns zu einer Vorstellung von der unorganischen oder unbelebten Natur.

Aber sie sind in der That und in der wirklichen Natur nicht vereinzelt, sondern, wie sie dem Allgemeinen nach Eins sind durch die Schwere, eben so ihrer Besonderheit nach durch das Lichtwesen oder innere Zentrum der Natur, welches, selbst das All in Einem, sie, als Glieder eines organischen Leibes zur Totalität ihrer Differenzen

entfaltet, zugleich in die Einheit und Ewigkeit seiner Selbstanschauung aufnimmt.

Wie nämlich in der ersten Schöpfung das unendliche und unteilbare Wesen der Natur, sich selbst im Endlichen bejahend, dieses als ein zufälliges und zeitliches setzt; so ist dagegen in der gleich ewigen Zurücknahme der Allheit in die Einheit eben dieses Endliche in die Identität des Wesens verklärt und dadurch selbst wesentlich gesetzt.

Von dieser Seite betrachtet, bilden die einzelnen Dinge der Natur nicht eine unterbrochene oder ins Endlose auslaufende Reihe, sondern eine stetige, in sich selbst zurückkehrende Lebenskette, in welcher jedes Glied zum Ganzen notwendig ist, wie es selbst das Ganze empfindet und keine Veränderung seines Verhältnisses erleiden kann, ohne Zeichen des Lebens und der Empfindlichkeit von sich zu geben.

Die leisesten Veränderungen, z. B. bloß räumlicher Verhältnisse, haben in diesem lebensvollen Ganzen Erscheinungen von Wärme, Licht, Elektrizität zur Folge; so beseelt zeigt sich alles, ein so inniges Verhältnis des Teils zum Ganzen und des Ganzen zum Teil.

Wenn das dem Verbundenen eingebildete Band in dem Zeitlichen das Ewige, in der Nicht-Totalität die Totalität zu erfassen sucht: so ist der Ausdruck dieses Strebens Magnetismus.

Das Band im Gegenteil, wodurch das Zeitliche in das Ewige, die Differenz in die Identität aufgenommen ist, ist das allgemeine Band der Elektrizität.

Das zeitliche Band (im Magnetismus) bewirkt abermals Identität, Einheit in der Vielheit; das ewige (in der Elektrizität) manifestiert die in der Einzelheit gegenwärtige Allheit: wo aber beide sich ausgleichen und aus beiden Banden ein drittes wird, tritt die Produktivität der nun mit sich selbst organisch verflochtenen Natur abermals hervor, in den chemischen Schöpfungen und Umwandlungen, durch welche nun erst jeder Teil der Materie, sein eigenes Leben zum Opfer bringend, in das Leben des Ganzen eintritt und ein höheres, organisches Dasein gewinnt.

So also lebt das Wesen in sich geschlossen, das Einzelne zeugend, wandelnd, um im Zeitlichen die Ewigkeit abzuspiegeln, indes es selbst, aller Formen Kraft, Inhalt und Organismus, die Zeit in sich selbst als Ewigkeit setzt und von keinem Wechsel berührt wird.

Der Lebensquell der allgemeinen und großen Natur ist daher die Kopula zwischen der Schwere und dem Lichtwesen; nur daß dieser Quell, von dem alles ausfließt, in der allgemeinen Natur selbst verborgen, nicht selbst wieder sichtbar ist.

Wo auch diese höhere Kopula sich selbst bejaht im Einzelnen, da ist Mikrokosmus, Organismus, vollendete Darstellung des allgemeinen Lebens der Substanz in einem besondern Leben.

Dieselbe alles enthaltende und vorsehende Einheit, welche die Bewegungen der allgemeinen Natur, die stillen und stetigen, wie die gewaltsamen und plötzlichen Veränderungen nach der Idee des Ganzen mäßigt, und alles stets in den ewigen Kreis zurückführt; dieselbe göttliche Einheit ist es, welche, unendlich bejahungslustig, sich in Tier und Pflanze gestaltet und mit unwiderstehlicher Macht, ist der Moment ihres Hervortretens entschieden, Erde, Luft und Wasser in lebendige Wesen, Bilder ihres All-Lebens, zu verwandeln sucht.

Diese höhere Einheit ist es, welche, die Totalität der Schwere, und die Identität des Lichtwesens, gleicherweise im Verbundnen entfaltend, beide als die Attribute von sich selbst setzt.

Das Lichtwesen sucht im Verbundenen das Wesentliche, nämlich das Band; in gleichem Verhältnis als es dieses entfaltet, kann es selbst als das All in Einem eintreten und so die Welt im Kleinen vollendet darstellen.

Das Leben des Organischen hängt zuvörderst an dieser Entfaltung des Bandes; daher der Pflanze unendliche Liebe zum Licht, indem in ihr vorerst nur das Band der Schwere sich lichtet.

In demselben Verhältnis, in welchem das Band aufgeschlossen wird, fängt das Verbundene selbst an, unwesentlich zu werden, und wird einem immer größern Wechsel unterworfen. Das Verbundene, als solches, (die bloße Materie) soll nichts für sich sein; sie ist nur etwas als Ausdruck des Bandes, daher diese beständig wechselt, indes das Organ, d. h. eben das Band, die lebendige Kopula, die Idea selbst, wie durch göttliche Bekräftigung, besteht und immer dasselbe bleibt.

Durch die gänzliche Verdrängung des Verbundenen, als des Verbundenen, und die Entwickelung oder Verwirklichung des Bandes, gelangt daher die Idea erst zu der vollendeten Geburt.

Indem indes das Verbundene verschwindet, dagegen aber das Band lebendig hervortritt, erscheint in gleichem Verhältnis eben das, was auf der tiefern Stufe noch als ein Zufälliges erschien als wesentlich; denn die Besonderheit des Verbundenen ist allein wesentlich und ewig in dem Band; wird daher dieses objektiv, wirklich gesetzt, so wird das Wirkliche, das zuvor unwesentlich schien, nun selbst wesentlich oder notwendig. Daher das Dasein des Organismus nicht auf der Materie als solcher, sondern auf der Form, d. h. eben demjenigen beruht,

das in anderer Beziehung zufällig, hier aber wesentlich erscheint für die Existenz des Ganzen.

Nicht minder aber als das Band der Schwere im Organismus entfaltet wird, hat auch das Lichtwesen, als das All in Einem, die ewige Ruhe in der ewigen Bewegung, im lebenden Wesen vollkommenere oder unvollkommenere Zentra gefunden. In steigender Entwickelung wird das Einzelne, ruhend jedoch, in der That gleich dem Ganzen, wie die Kraft eines jeden Punktes in dem Sehorgan die ganze himmlische Umwölbung faßt, und der Punkt gleich ist dem unendlichen Raum.

Noch einmal hypostasiert sich hier die dreifache Kopula, und bildet sich jede in einer eigentümlichen Welt aus.

Das dunkle Band der Schwere ist in den Verzweigungen des Pflanzenreichs gelöst und dem Licht aufgeschlossen.

Die Knospe des Lichtwesens bricht in dem Tierreich auf.

Die absolute Kopula, jener beider Einheit und Mittelpunkt, kann sich selbst nur in Einem finden, und sich nur von diesem Punkt aus, in wiederholter Entfaltung, aus neue zu einer unendlichen Welt ausbreiten. Jenes Eine ist der Mensch, in welchem das Band das Verbundene vollends durchbricht und in seine ewige Freiheit heimkehrt.

Beruht indes der Organismus im Allgemeinen auf der Wirklichkeit und Selbstbejahung der absoluten Kopula: so muß auch in jeder einzelnen Sphäre desselben der Gegensatz und die Einheit der beiden Prinzipien dargestellt sein.

Die wahre Einheit der beiden Prinzipien ist aber die, bei welcher zugleich ihre Wesentlichkeit besteht. Wäre jedes von beiden nur durch ein Teilganzes, nicht aber durch ein Selbstganzes dargestellt: so wäre damit die Selbständigkeit eines jeden aufgehoben und jenes Höchste Verhältnis einer göttlichen Identität ausgelöscht, deren Unterschied von einer bloß endlichen wir anderwärts schon dadurch erklärt haben, daß in ihr nicht Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, sondern solche, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist ohne das andere.

Dieses Verhältnis ist einzig in dem Gegensatz und der Einheit der Geschlechter dargestellt.

Das Reich der Schwere, wie es im Ganzen und Großen sich in der Pflanzenwelt gestaltet, ist im Einzelnen durch das weibliche, das Lichtwesen durch das männliche Geschlecht personifiziert.

Das göttliche Band, welches die beiden Prinzipien vermittelt und das ewig schaffende ist, wirkt im Tier und Pflanzenreich, ohne sich zu

erkennen, (denn die Liebe erkennt sich selbst nur in Einem) mit blinder Gewalt das große Werk der Propagation. Das Verbundene wird hier selbst gleich dem Band, schaffend, zeugend, bejahend sich selbst.

Wie nun das dreifache Band der Dinge in dem Ewigen selbst als Eins liegt und durch seine Einheit das Ganze hervorbringt, so gebiert jenes endlich, da es durch die Menschennatur nur als im Vergänglichen sich selbst erkannt, als den durchaus vollkommenen und unvergänglichen Abdruck von sich selbst den Weltbau, und die göttlichen allesaufnehmenden Gestirne, von deren Leben nach Würde zu reden, eine größere Ausdehnung erfordert würde, als wir dieser Schrift bestimmt haben.

Nur dies Eine, als das nächste, sei hier bemerkt; daß Raum und Zeit, beide im Weltkörper wechselseitig durcheinander in ihrer Unwesentlichkeit negiert und somit wesentlich gesetzt, im Umlauf vollkommen ausgeglichen sind.

Der Zweck der erhabensten Wissenschaft kann nur dieser sein: die Wirklichkeit; im strengsten Sinne die Wirklichkeit, die Gegenwart, das lebendige Da-sein eines Gottes im Ganzen der Dinge und im Einzelnen darzuthun. Wie hat man nur je nach Beweisen dieses Daseins fragen können? Kann man denn über das Dasein des Daseins fragen? Es ist eine Totalität der Dinge, so wie das Ewige ist, aber Gott ist als das Eine in dieser Totalität; dieses Eine in Allem ist erkennbar in jedem Teil der Materie, alles lebt nur in ihm. Aber eben so unmittelbar gegenwärtig und in jedem Teil erkennbar ist das All in Einem, wie es überall das Leben aufschließt, und im Vergänglichen selbst die Blume der Ewigkeit entfaltet. Das heilige Band, durch welches die beiden ersten Eins sind, empfinden wir in unserm eigenen Leben und dessen Wechsel, z. B. von Schlaf und Wachen, wo es uns bald der Schwere heimgiebt, bald dem Lichtwesen zurückstellt. Die All-Kopula ist in uns selbst als die Vernunft, und giebt Zeugnis unserm Geist. Hier handelt sich nicht mehr von einer außer-oder übernatürlichen Sache, sondern von dem unmittelbar-Nahen, dem allein-Wirklichen, zu dem wir selbst mit gehören und in dem wir sind. Hier wird keine Schranke übersprungen, keine Grenze überflogen, weil es in der That keine solche giebt. Alles, was man gegen eine Philosophie, die vom Göttlichen handelt, oder auch wohl gegen mißverstandene und sich selbst mißverstehende Versuche einer solchen vorlängst vorgebracht hat, ist gegen uns völlig eitel, und wann wird endlich eingesehen werden, daß gegen diese Wissenschaft, welche wir lehren und deutlich erkennen, Immanenz und Transscendenz völlig und gleich leere

Worte sind, da sie eben selbst diesen Gegensatz aufhebt, und in ihr alles zusammenfließt zu Einer Gotterfüllten Welt.

Eine vielfältige Erfahrung hat mich gelehrt, daß den Meisten das größte Hindernis der Auffassung und des lebendigen Verständnisses der Philosophie ihre unüberwindliche Meinung ist, daß der Gegenstand derselben in einer unendlichen Ferne zu suchen sei: wodurch es geschieht, daß während sie das Gegenwärtige anschauen sollten, sie indes alle Anstrengung des Geistes nötig haben, um sich einen Gegenstand zu schaffen, von welchem in der ganzen Betrachtung gar nicht die Rede ist.

So unmöglich es nur dem, welcher von diesem Irrwahn noch besessen wird, sein muß, die Wahrheit in dieser Sache zu sehen: so einfach und klar im Gegenteil erscheint sie demjenigen, der entweder nie davon ergriffen, oder durch ein Glück seiner Natur, oder auf andere Weise, davon geheilt worden ist. In dieser Philosophie finden keine Abstraktionen statt; als welche man vermöge jenes Wahns in sie hineinlegt. Von allem, was Vernunft als ewige Folge von dem Wesen Gottes erkennt, ist in der Natur nicht allein der Abdruck, sondern die wirkliche Geschichte selbst enthalten. Die Natur ist nicht bloß Produkt einer unbegreiflichen Schöpfung, sondern diese Schöpfung selbst; nicht nur die Erscheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr eben dieses Ewige selbst.

Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott, sagt Spinoza, und mit stets erhöhter Überzeugung müssen, wir auch jetzt noch denen, welche die Wissenschaft des Ewigen suchen zurufen: Kommet her zur Physik und erkennet das Ewige!

Die Ordnung und Verkettung der Natur würde auch derjenige nicht anders aussprechen können, welcher nur mit reinem Sinn und heiterer Einbildungskraft sie betrachtet; ja, wollte er das Wesen dieser Welt in Worte fassen und aufrichtig aussprechen, er würde als bloßer Anschauer keinen andern Ausdruck desselben finden, als den wir gefunden haben. Die Bildungen der sogenannten unbelebten Natur werden ihn zwar, der Ferne wegen, in der sie uns die Substanz zeigen, die Kraft derselben nur als ein tiefverschlossenes Feuer ahnden lassen; aber auch hier, in Metallen, Steinen, ist in der ungemessenen Macht, von der alles Dasein ein Ausdruck ist, der gewaltige Trieb zur Bestimmtheit, ja zur Individualität des Daseins unverkennbar. Wie aus einer unabsehlichen Tiefe emporgehoben erscheint ihm die Substanz schon in Pflanzen und Gewächsen; (in jeder Blume, die ihre Blätter auseinander breitet, scheint sich ein Prinzip nicht bloß Eines

Dings, sondern vieler Dinge zu fassen), bis in tierischen Organismen hypostasiert das erst grundlose Wesen dem Betrachter immer näher und näher tritt, und ihn aus offenen, bedeutungsvollen Augen anblickt. Immer zwar scheint es noch ein Geheimnis zurückbehalten zu wollen, und nur einzelne Seiten von sich selbst zu offenbaren. Aber wird nicht auch ihn, den bloßen Betrachter der Werke, eben diese göttliche Verwirrung und unfaßliche Fülle von Bildungen, nachdem er alle Hoffnung aufgegeben, sie mit dem Verstande zu begreifen, zuletzt in den heiligen Sabbath der Natur einführen, in die Vernunft, wo sie, ruhend über ihren vergänglichen Werken, sich selbst als sich selbst erkennt und deutet. Denn in dem Maße, als wir selbst in uns verstummen, redet sie zu uns.

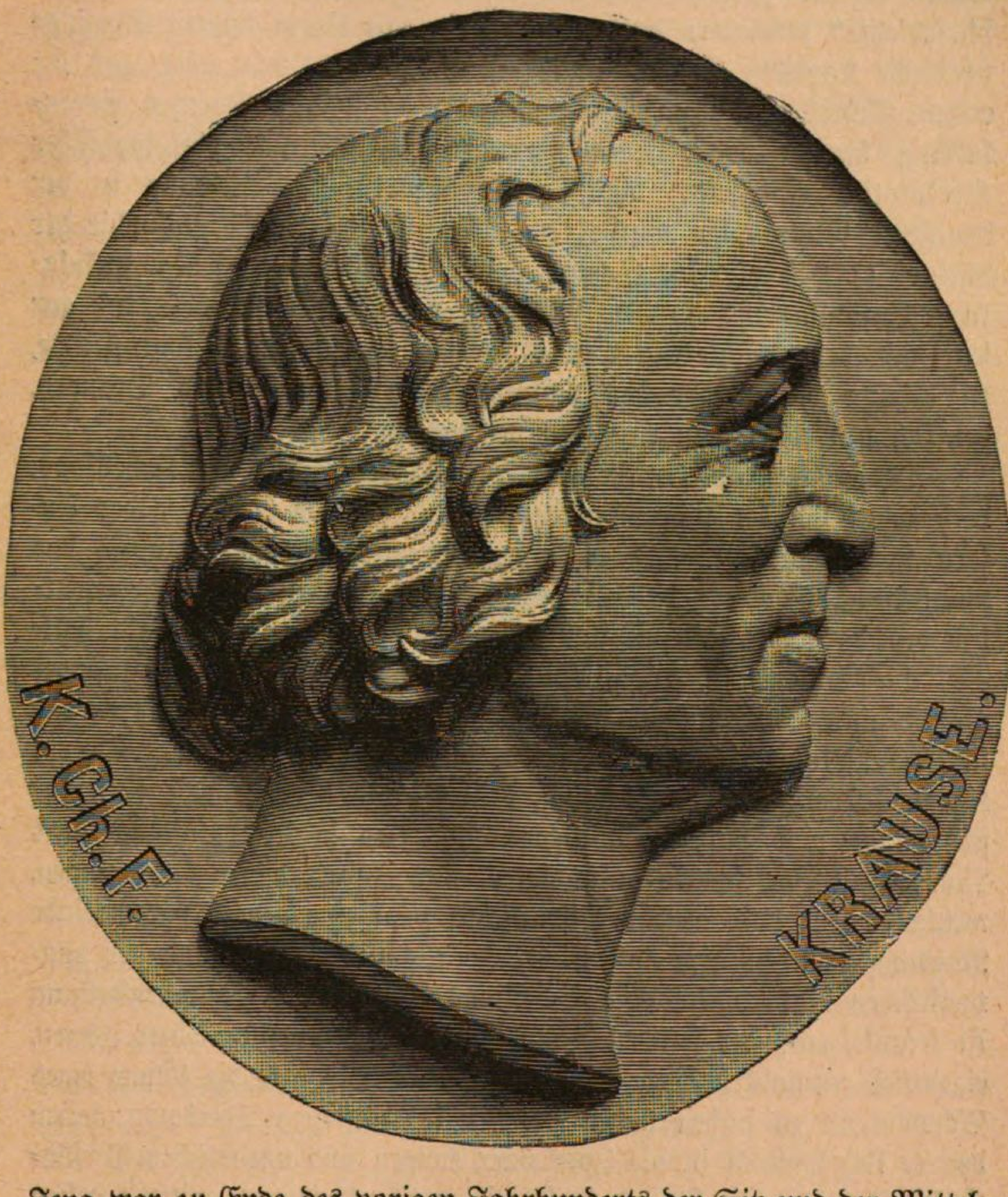
Krause.

Sein Leben und seine Schriften.

Ich glaube, es ist Lichtenberg, der irgendwo die Frage aufwirft, wie die Weltgeschichte sich wohl ausnehmen würde, wenn man, anstatt nach den immer und immer wiederholten bekannten Celebritäten, sie einmal nach den vergessenen Größen konstruieren würde. Natürlich setzt er hierbei voraus, daß die letzteren ebenso gut oder gar noch besser ihre historische Rolle hätten durchführen können wie jene, und daß sie es eigentlich nur einem ungünstigen Zufall oder einem Selbstverschulden zuzuschreiben hätten, wenn sie von der Nachwelt in die dunkeln Hinterkammern der Geschichte verwiesen worden sind. Dieses Wort des alten Göttinger Humoristen fällt mir ein, so oft ich über das Leben und die Lehre des Philosophen Karl Christian Friedrich Krause nachdenke. An Universalität und Tiefsinn, an Originalität und Ideeenreichtum keinem der großen deutschen Philosophen seit Kant nachstehend, an schriftstellerischer Produktivität und streng durchgeführter Systematik nur noch von Hegel übertroffen, an Schwung, Reinheit und Idealität der Persönlichkeit nur noch mit Fichte vergleichbar, hat er doch weder bei Lebzeiten einen nennenswerten Einfluß auf die Fortentwickelung der Philosophie und auf den Geist seiner Zeit ausgeübt, noch später es zu bedeutender Anhängerschaft gebracht. Und wie wenig gekannt ist er gegenwärtig! Als im Mai des Jahres 1881 dem Philosophen bei Gelegenheit seines hundertjährigen Geburtstages die Pietät einiger seiner Anhänger zu Eisenberg im Altenburgischen ein bescheidenes Denkmal errichtete, haben die Zeitungen von dieser Thatsache kaum Notiz genommen. Und doch finden sich in der Krauseschen Philosophie Ideeen, welche Anknüpfungspunkte für die wichtigsten Fragen unserer Zeit darbieten. Es fehlt nicht an gewichtigen Gründen, welche dieses mangelnde Interesse wohl erklären. Dieselben werden sich deutlich ergeben, indem wir versuchen, eine gedrängte Skizze von

dem eigenartigen und leidensvollen Leben Krauses wie von den Grundgedanken seiner Philosophie zu entwerfen.

Krause wurde am 7. Mai 1781 zu Eisenberg im Herzogtum Altenburg geboren, absolvierte das Gymnasium seiner Vaterstadt und bezog schon 1797 die Universität Jena, um Theologie zu studieren.



Jena war zu Ende des vorigen Jahrhunderts der Sitz und der Mittelpunkt für alle höheren philosophischen Interessen in Deutschland, nachdem Königsberg, wo Kant bereits seine Vorlesungen eingestellt hatte, seine Hauptanziehungskraft verloren hatte. So war die thüringische Universität, wo der geniale Kantianer Karl Leonhardt Reinhold, der

bekannte Freund Schillers, lehrte, und wo die von Schütz ins Leben gerufene „Jenaische Litteraturzeitung“ als das einflußreichste und offizielle Organ der neuen philosophischen Weltanschauung erschien, die besuchteste deutsche Hochschule. Doch hatten sich hier schon eigentümtümliche spekulative Neubildungen gezeigt, nachdem der an Reinholds Stelle berufene Fichte 1794 die ersten Grundlinien seiner „Wissenschaftslehre“ publiziert hatte, in der er mit einem kühnen Sprunge über die Kantische Erkenntnistheorie hinaussetzt. Als aber gar die ersten Schriften Joseph Schellings, der 1798 auf Goethes Veranlassung berufen war, jenen verwegenen Flug naturphilosophischer Spekulation einleiteten, die später die herrschende Richtung in der deutschen Philosophie wurde, als die „Ideeen zur Philosophie der Natur“ (1797) und die Schrift „Von der Weltseele“ jenen spekulativen Enthusiasmus in der studierenden Jugend entzündete, der gar sehr mit dem nüchternen Ernste der älteren Kantianer kontrastierte, da begann die Epoche des philosophischen Sturmes und Dranges, der sich nur wenige zu entziehen vermochten.

Der junge Krause wurde ein eifriger Hörer Fichtes und Schellings, doch zogen ihn die glänzenden und phantasievollen Vorträge des letztern weit mehr an, und wenn in den ersten Arbeiten Krauses das pantheistische Element das theistische überwiegt, so ist dies wesentlich dem faszinierenden Einfluß Schellings zuzuschreiben. Bald hatte aber auch unser junger Philosoph der Theologie entsagt, um sich der akademischen Lanfbahn zu widmen. Schon 1802 habilitierte er sich für die philosophischen Disziplinen, und wie ernst der junge Dozent seinen akademischen Beruf nahm, geht daraus hervor, daß er außer über Logik und Naturphilosophie auch über Rechtsphilosophie und Mathematik Vorlesungen ankündigte. Der Inhalt dieser Vorlesungen, welche er sehr bald auch veröffentlichte, zeigt eine gewisse vermittelnde Richtung zwischen dem subjektiven Idealismus Fichtes und der pantheistischen Naturphilosophie Schellings. Aus dieser Zwischenstellung ist Krause, trotz der spätern Erweiterung und Vertiefung seiner Ideeen, eigentlich niemals herausgekommen, so daß wir hier die Keime jenes Schwankens zu suchen haben zwischen inbrünstigem Theismus, durch den er sich mystisch in die Idee einer ewigen und unendlichen Persönlichkeit Gottes versenkt, und spekulativem Pantheismus, mittelst dessen er sich zur Ewigkeit der Welt und zum Allleben der Natur erhebt. Diese mittlere Stellung des Krauseschen Systems wird durch ihn selbst am treffendsten durch den Ausdruck „Panentheismus“ charakterisiert. Es wird immer unerklärlich bleiben, wie in diesem so scharf denkenden

Kopfe zwei so diametral entgegengesetzte Richtungen sich kreuzen konnten. Freilich finden sich derartige unauflösliche psychologische Rätsel in der Geschichte der Philosophie vielfach vor. Dieser ersten Jenenser Periode der Krauseschen Philosophie gehören die Schriften an: „Grundriß der historischen Logik“ (1803), „Grundlage des Naturrechts“ (1803), „Grundlage eines philosophischen Systems der Mathematik“ (1804) und „Anleitung zur Naturphilosophie“ (1804).

Man hat in diesen ersten Arbeiten Krauses vielfach Anklänge an Spinozas Substanzlehre finden wollen und seine „Wesenlehre“ auch darauf hin analysiert, indem man darauf hinwies, daß die Reihe der Spinozistischen Attribute „Denken“ und „Ausdehnung“ mit dem Krause'schen Gegensatz von „Vernunft“ und „Natur“ parallel läuft und auf die Wiederholung dieses Parallelismus in jedem einzelnen Wesen, von dem niedrigsten unorganischen Gebilde bis hinauf zu den höchsten Organismen, ja bis zum Menschen selbst, Gewicht legte. Aber man hat doch hierbei übersehen, daß bei Krause ein nicht weiter aufgehender Rest von Dualismus übrig bleibt, der sich als solcher erst in dem lebendigen „Urwesen“ aufhebt, während in der Spinozistischen Anschauung alle Weltgegensätze als nur für unsere menschliche Betrachtung vorhanden angesehen werden. Im Übrigen ist bei der ins Speziellste gehenden Durchführung, welche Krause seinen Grundideeen gegeben hat, jener im „Urwesen“ Gottes aufgehende Gegensatz nicht nur in der leiblich-seelischen Organisation des Menschen, sondern auch in allen vom Menschen ausgehenden Schöpfungen, in der Familie, im Staats- und Gesellschaftsleben, ja in allen wissenschaftlichen und künstlerischen Produktionen vorhanden, und die Aufhebung desselben zur Einheit und Harmonie bildet eben den Inhalt aller menschlichen und geschichtlichen Entwickelung.

Daß der noch sehr junge Philosoph in den genannten Schriften bereits die Grundzüge seines spätern in umfassenderen Werken detaillierten Systems festgestellt hatte, geht hervor aus einer Äußerung im „Entwurf eines Systems der Philosophie“, einer spätern Umarbeitung der oben erwähnten „Anleitung zur Naturphilosophie“: „Schon im Jahre 1803 gelangte ich zum vollen Wesenschauen vor uns über aller Gegenheit und allen einzelnen Attributen, und der Gliedbau der Wissenschaft stand dem Erstwesentlichen nach vollständig vor meinem begeisterten Auge da.“ Was Krause hier die „Wesenschauung“ nennt, ist nichts anderes als die Konzeption einer höchst umfassenden und tiefen Gottesidee, welche bei ihm den Mittelpunkt des „Gliedbaues der Wissenschaft“ bildet. Thatsächlich giebt er auch in der genannten

Schrift eine Deduktion des gesamten Universums aus Gott heraus, der hier noch vielfach im Anklang an Schelling das „Absolute" genannt wird, später aber kurzweg das „Wesen" heißt. Diese seine „Wesenlehre" entwickelte er nun in einer Reihe von Werken, welche sich über alle Teile der Philosophie erstrecken und in denen wesentlich die Deduktion und synthetische Methode zur Anwendung gelangt, obgleich Krause fortwährend auch von der Notwendigkeit des analytischen und induktiven Verfahrens spricht, ohne es doch ernstlich anzuwenden. So ist ihm überall das „Wesen" oder Gott, den er in seiner Kategorieenlehre („Historische Logik", 2. Auflage, 1828) einer scharfen anatomischen Sektion unterzieht, der lebendige und schöpferische Ausgangspunkt wissenschaftlicher Entwickelung, z. B. in der Metaphysik als Realprinzip aller Erkenntnis. Krauses Gott ist ein durchaus transscendentaler, d. h. über die Welt und ihre Gegensätze erhaben. Als göttliche Persönlichkeit wird er im Selbstbewußtsein sich seiner inne. Alle jene populären Attribute, die wir ihm zuschreiben, wie Allweisheit, Allgüte, Alliebe u. s. w. sind nur äußere, für uns faßbare Manifestationen seines Willens. Insofern er auf die beiden Ordnungen, die Natur und die Geisterwelt, den ewigen Gesetzen derselben entsprechend, aber doch auch wiederum frei, einwirkt, erscheint er als absolute Urmacht.

Krauses Gotteslehre darf wohl als eine der tiefsinnigsten und umfassendsten Konzeptionen in der neuern Philosophie bezeichnet werden. Aber indem er darauf ausging, die nach seiner Meinung einseitige Wahrheit des Theismus und Pantheismus zu überwinden und so zu einer höhern und befriedigendern Auffassung der Gottesidee zu gelangen, geriet er in ein nur zu natürliches Schwanken, das sich in einer gewissen Inkonsequenz dieses seines „Realidealismus" zeigt, eine Erscheinung, welche, wie oben angedeutet wurde, überall in der Geschichte des menschlichen Denkens hervortritt, wo man bemüht ist, zwischen dem dualistischen und monistischen Prinzip bei Erklärung der Welt zu vermitteln. Alle Bemühungen, den Dualismus zwischen Gott und Welt zu verdecken, führen nur zu unauflöslichen Widersprüchen, und will man gar das Verhältnis der beiden etwa analog dem unseres psychischen „Ich" zu unseren körperlichen Zuständen auffassen, so vergrößert man nur den Knäuel der Widersprüche. Es ist daher nicht zu verwundern, daß diese letzteren sich nun um so mehr in den einzelnen Teilen seines Systems wiederholen, jemehr der ganze Charakter des Krauseschen Philosophierens sich als ein groß angelegter und streng durchgeführter Schematismus erweist.

Wir heben nunmehr aus dem Gesamtsystem die aus den früheren wie späteren Schriften sichtbar sich abhebenden Hauptteile desselben: „Vernunftwissenschaft", „Naturwissenschaft" und „Vereinswesenlehre" heraus. Was die erstere betrifft, so läßt es Krause im Dunkeln, ob er darunter eine Art von allgemeiner Weltpsychologie versteht. Er hat leider das Verständnis seiner Lehre unter anderm auch dadurch erschwert, daß er, statt bisher feststehender Namen für bestimmte philosophische Disziplinen eine ganz neue Terminologie einführte. „Vernunftwissenschaft" scheint ihm eine Art Geisterlehre zu sein, also eine Wissenschaft, die abgesehen von der menschlichen Psyche, die Natur des Geistigen überhaupt zu erkennen hat, d. h. jenes „Geistwesens", das im Universum dem „Leibwesen" gegenübersteht. Dieses letztere ist nun Objekt der Naturphilosophie, als deren Teile Krause: Geometeie, Mechanik, Dynamik, Chemie und Organik (oder wie er die drei ersten nennt: „Raumgestaltlehre", „Beweglehre", „Naturkraftlehre") unterscheidet, und die er teils in den „Vorlesungen über das System der Philosophie" (1828), teils in den „Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft" entwickelte. Ein heutiger Naturforscher, der es über sich gewinnen könnte eine dieser naturphilosophischen Schriften Krauses zu lesen, würde natürlich lächeln etwa über folgenden „Gliedbau": „Der eine Naturprozeß gliedert sich in 1) den Prozeß der Identität, den Verdichtungsprozeß, dessen Ergebnisse die Himmelskörper sind (Sonnen und Erden), 2) den Prozeß der Differenz oder der Durchdringung, a) der innern Durchdringung, dessen Momente der magnetische, der elektrische und der Wärmeprozeß sind, die sich wie Länge zu Länge und Breite, zu Länge, Breite und Höhe oder wie Linie, Fläche und Solidum zu einander verhalten, b) der äußern Durchdringung (chemischer Prozeß); 3) den Prozeß der Indifferenz (der organische Prozeß)." Er würde, wie gesagt, lächeln, wie er über jedes andere Buch aus der Periode der Schelling-Oken-Steffenschen Naturerkenntnis lächeln würde, aber würde hier doch, falls er selbst ein mathematisch durchgebildeter Kopf wäre, erstaunen, auf wie solider mathematischer Basis Krause diese seine „Konstruktion der Natur" aufgebaut hat.

Übrigens geht ein demonstrativ-mathematisches Element durch alle Arbeiten Krauses, was um so merkwürdiger ist, als nebenher und unvermittelt ein tiefer mystischer Grundzug durch dieselben sich hinzieht: wiederum ein unausgeglichener Gegensatz in unserm Philosophen der sich aber auch nicht minder in den praktischen Teilen seiner Philosophie wie in seinem eigenen Leben geltend macht. Oder liegt nicht

auch in seiner Ethik und Gesellschaftslehre darin etwas seltsam Unausgeglichenes, daß neben der mathematisch bestimmten und progressiv aufsteigenden Organisation seiner „Verbände", welche von der Familie bis zur Menschheit hinauf sich erweitern, doch wiederum die „Liebe", d. h. die individuellen Sympathieen der Seelen, als das treibende Agens alles Staats- und Gesellschaftslebens hingestellt wird? Krause vertieft sich mit Vorliebe in mathematische Untersuchungen, kann sich aber nebenbei tagelang der Gefühlsschwelgerei der Musik hingeben, wie er ja neben einer „Grundlage eines philosophischen Systems der Mathematik" eine auf stark mystischer Basis erbaute „Theorie der Musik" (herausgegeben von V. Strauß 1838) verfaßt hat. Vielleicht dient uns hierzu als Schlüssel das tiefsinnige Wort Platos, welches sagt, daß derjenige, welcher die Sphärenharmonie des Kosmos wahrzunehmen vermag, auch in sich alle Widersprüche zu harmonischer Eintracht ausgleichen kann. Daß unser Philosoph trotz der widrigsten Schicksalsschläge den Frieden und das Gleichgewicht der Seele sich zu bewahren wußte, nimmt uns gewiß für die edle Person des Mannes ein, wenn uns auch die „Harmonie" seiner Weltanschauung nicht ganz einleuchten will.

Von 1805—1824 hielt sich Krause in Dresden auf. Nunmehr beginnt die Passionszeit für unsern Denker. Widerwärtigkeiten aller Arten stürmten auf ihn ein. Der ganz mittellose Mann, der schon einen gewissen Namen als philosophischer Schriftsteller sich erworben hatte, mußte zur Erhaltung seiner Familie Privatunterricht erteilen. Seit 1806 der Loge „Zu den drei Schwestern" angehörend, gelangte er hier bald zu einem gewissen Ansehen und wurde auch 1808 „Bruder Redner". Mit feurigem Enthusiasmus hatte er die Idee aufgegriffen, die bildungsfähigen Keime des Freimaurerordens zu jenem „Menschenbunde" zu entwickeln, dessen Grundgedanke ihm noch von Jena her als eine Konsequenz des Fichteschen Begriffes der „sittlichen Gemeinde" vorschwebte. Zu gleicher Zeit vertiefte er sich in die Schriften des damals immer offener hervortretenden Saint-Simonismus, die auf Krause einen so bestimmenden Einfluß ausübten, daß er die Ideeen desselben zur Grundlage einer Umgestaltung des gesamten Freimaurerwesens, wie zum Ausgangspunkt einer religiösen und sozial-politischen Reform der menschlichen Gestalt nahm. Zunächst suchte er in einer Reihe von kritischen Flugschriften die maurerische Geheimniskrämerei und das Formelwesen bloßzulegen. Dann ging er an den positiven Ausbau, den er in dem bekanntesten und herrlichsten seiner Werke: „Das Urbild der Menschheit" (1811) auszuführen unternimmt. In

keiner seiner Schriften tritt die edle und enthusiastische Natur Krauses so sympathisch uns entgegen wie hier. Freilich gehört sehr viel Naivität dazu, um an die Möglichkeit der Realisierung dieses auf Liebe, Humanität und Brüderlichkeit zu begründenden „Menschheitsbundes“ zu glauben, dem er nicht ganz alle phantastischen äußeren Formen und Symbole vorenthalten möchte. Das „Urbild“ ist das einzige Buch von ihm, das wirklich populär geworden ist. Dies hat es zum Teil seiner schönen und gehobenen Sprache zu verdanken. Sonst ist gerade die sprachliche Form der Krauseschen Schriften dasjenige, was die Meisten bisher von ihrem Studium abgeschreckt hat. Krause hatte den unglücklichen Gedanken, eine Reform der philosophischen und wissenschaftlichen Terminologie unserer Sprache herbeiführen zu wollen, d. h. für alle aus dem Lateinischen und Griechischen stammende Worte „urdeutsche“ zu setzen. Wenn er dadurch zu einer schnelleren Verbreitung seiner Philosophie beitragen wollte, so hat er leider das gerade Gegenteil erreicht. Daß seine Bücher infolgedessen geradezu ungenießbar geworden sind, wird man begreifen, wenn man fortwährend auf Ausdrücke stößt, wie „Orwesenheit“, „Antwesenheit“, „Malwesenheit“, „Onwesenheit“, „Reinwesenheit“, „Vereinwesenheit“, „Selbheit“, „Satzheit“, „Gegensatzheit“, „Vereingesatzheit“, „Wesenschauung“, „Selbeigenschauung“, „Schauvereinbildung“, „Richtheit“, „Faßheit“, „Satzheitvereinheit“, „Selbstganzwesenschauung“, „Gliedbau“, „Lebebund“, „Darleben“ u. s. w. Was aber die Sache noch komplizierter macht, ist das Bestreben Krauses, aus den genannten und ähnlichen Ausdrücken Komposita zu bilden, so daß man oft auf Sprachmonstra stößt wie: „Wesenheiteinheit“, „Gehaltwesenheit“ oder gar: „Selbeigen — Onwesen“, „Wesengleichwesenheit“ u. dergl. Zuweilen übersetzt er allbekannte Worte in „urdeutsche“, z. B. Phantasie in „Inbildinkraft“, wobei diese „Übersetzung“ oft eine Art Erklärung des Begriffs darbietet, z. B. „Gliedbeweggestaltung“ = Tanzkunst, „Gegengewirktnißtum“ = Antagonismus. Krause hat in den Schriften „Die Würde der Sprache“ und „Ausführliche Ankündigung eines neuen vollständigen Wörterbuchs oder Wortreichtums deutscher Sprache“ (1816) sich über das Prinzip dieser „Sprachreform“ ausführlich ausgesprochen. Sein verhängnisvoller Irrtum besteht jedoch darin, daß er durch eine derartige radikale Purifikation ein wissenschaftliches und nationales Verdienst erwerben zu können hoffte, etwa der großen That eines Christian Thomasius vergleichbar, der sein Leben lang mit zähem Mute dafür kämpfte, an Stelle des scholastischen Gelehrtenlateins seiner Zeit die deutsche Muttersprache einzuführen. Krause hat leider

umgekehrt ein neues scholastisches Idiom geschaffen, welches freilich unschädlich blieb, weil es Niemand verstand.

Hat man sich indes einmal, was allerdings nicht ganz leicht ist, mit dieser seltsamen Sprache vertraut gemacht, so gewinnt man für das Studium der philosophischen Werke Krauses immer mehr Interesse. Doch werden es gegenwärtig wohl mehr die staatsphilosophischen Schriften desselben sein, die durch die Anknüpfungspunkte, welche sie für gewisse Zeitfragen darbieten, unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Krauses Gesellschaftssystem hängt mit seiner „Wesenlehre" allerdings genau zusammen, doch sind die Grundgedanken auch ohne diese verständlich. Daher muß man auch hier von der „Vereinswesenlehre", welche etwa das uns unbekannte Vereinsleben aller Geister im Weltall entwickelt, ganz abstrahieren. Uns geht hier zunächst das Menschengeschlecht an, dessen verschiedene ethische Seiten die Religionswissenschaft, die Sittenlehre, die Rechtswissenschaft und die Kunstlehre zu behandeln haben. Diese verschiedenen Disziplinen jedoch bilden nur die Teile jener großen „Geschichtswissenschaft", welche die Aufgabe hat, die Gesetze und die Geschichte des Gesamtlebens des Menschengeschlechts darzulegen. Die Aufgabe einer solchen philosophischen „Geschichtswissenschaft" sei „den Gliedbau der Ideeen und Zeit" nachzuweisen. So löst sich ihm die zeitliche Entfaltung des Gesamtlebens der Menschheit als ein Ideeenprozeß auf, dessen einzelne Stadien (Hauptlebensalter) bisher die Kindheit, die Jugend und das Alter der Reife im Menschengeschlechte bezeichnen. Dann folgen zwei Stufen des absteigenden Lebens, welche der Kindheit und der Jugend des aufsteigenden Lebens entsprechen. Die erstere nennt er „das Hochalter der Reife", die letztere „das Greisalter". Im ganzen Verlaufe der Geschichte ist es oft nur ein Volk, in neuerer Zeit mehrere Nationen, welche die höhere Kultur der Menschheit repräsentieren. Die Frage, in welchem Stadium wir uns gegenwärtig befinden, beantwortet Krause dahin, daß es der Ausgang des Jugendalters und der erste Anfang des Reifealters seien, welche die jetzige Entwickelungsstufe der Menschheit charakterisieren.

Es ist unverkennbar ein großer Zug, der durch diese Geschichtsphilosophie Krauses geht, der sich auch nicht vermindert, wenn man jedes dieser Segmente aus dem Leben der Menschheit in Betracht zieht. So wird die Religionswissenschaft, d. h. die Lehre von den Bedingungen, unter denen unser Leben mit dem Leben Gottes immer wesensinniger sich gestalten soll, nicht nach dem religiösen Wert der einzelnen historischen Konfessionen, sondern nach den religiösen

Bedürfnissen der Menschheit behandelt. Die Sittenlehre, die das Gute zum Ziel hat, soll die Bedingungen entwickeln, unter denen dasselbe in der Menschheit zu realisieren sei. Ein unverwüstlicher Optimismus ist das charakteristische dieser Krauseschen Sittenlehre und verdient gerade heute, wo der Pessimismus immer weitere Kreise zieht, um seiner tiefen Begründung willen wie wegen seiner praktisch-sittlichen Bedeutung ernstere Beachtung.

Derselbe Optimismus durchzieht aber auch seine Rechts- und Gesellschaftslehre, welche sich unmittelbar aus jener als ihre Erfüllung ergiebt. Denn die Realisierung der höchsten Lebenszwecke sei nur innerhalb der höchsten Lebenszwecke möglich. Aber Krause vermag nur denjenigen Gesellschaftszustand als einen wahren Rechtszustand anzusehen, durch welchen dem Individuum die ungehinderte Verfolgung jener höchsten sittlichen Ziele ermöglicht wird. Dieses kann nur durch die „Organisation der Gesellschaft“ nach den einzelnen Persönlichkeitskreisen (Familien, Stämmen und Völkern), dann aber nach den Güterkreisen, welchen die Religion, die Kunst und die Wissenschaft angehören, realisiert werden. An Stelle des gegenseitigen Kampfes der Interessen soll eine Organisation treten, welche ihre harmonische Ausgleichung verbürgt. Dieser „Rechtsbund“ hat nun mit den für Tugend, Religion, Wissenschaft und Kunst gebildeten Verbänden in einen innigen Konnex zu treten, eine Anzahl exzentrisch sich schneidender Kreise, welche doch zusammen einen einzigen Kreis bilden: den „Menschheitsbund“. Dieser hat alle menschlichen Bewohner der Erde zu umfassen, deren religiöse, nationale und ethnologische Verschiedenheiten gegenüber dem gemeinsam zu erstrebenden Ziele, der Verwirklichung des wahren Gottesreiches, verschwinden. Krause hat nun die sich kreuzenden Beziehungen dieser „Verbände“ zu einander und zum Ganzen in einer Weise detailliert, die seinem schematisierendem Verstande, mehr aber noch seinem edlen Herzen, wie seiner regen Phantasie Ehre macht. Denn bei aller Freiheitsbegeisterung, die aus dem Plane spricht, wird man doch das Utopistische desselben unschwer erkennen. Zuweilen glaubt man, wenn man diese Entwickelungen verfolgt, in der „Utopia“ des englischen Kanzlers Morus oder in der phantasievollen „Voyage en Icarie“ Etienne Cabets zu lesen. Daß das Krausesche Gesellschaftsideal von durchaus sozialisiischer Tendenz ist, kann als ganz unzweifelhaft gelten Es liegt aber auch ein herrlicher, großer, kosmopolitischer Zug darin, der es erklärlich macht, daß diese Gesellschaftsphilosophie in demokratischen Köpfen am meisten gezündet hat.

Gewiß erscheint die Frage berechtigt, wie Krause die wesentlich

idealen Bedürfnisse der menschlichen Natur, also Wissenschaft, Religion und Kunst, innerhalb dieser Organisationen befriedigen will. Krause hat gerade diesem Punkte sehr eingehende Betrachtungen gewidmet. Die Wissenschaft ist ihm die vernünftige Einsicht in den Zusammenhang Gottes und der Welt: wer diese Einsicht nach allen Richtungen hin pflegt, kann in keinen Widerspruch geraten mit jenem Prozeß der Verschmelzung göttlichen und menschlichen Seins, der sich im Gefühl vollzieht, d. h. mit der Religion. Aber auch der „Kunstbund", welchem die Pflege des Schönen auf Erden obliegt, ist ein integrierender Teil jener universellen Gemeinschaft. Über das Wesen der Kunst und des Schönen hat Krause an zerstreuten Stellen seiner Schriften Untersuchungen angestellt, die ihn nicht nur als tiefsinnigen Ästhetiker, sondern auch als mit der historischen Entwickelung der Künste vertraut, erscheinen lassen. Die Kunst ist ihm ein unentbehrliches Erziehungs- und Bildungsmittel. Kunstlehre ist die Wissenschaft vom Können, Bilden, Schaffen im weitesten Sinne. Die schöne Kunst dagegen bildet durch die Phantasie Individuelles nach Ideeen. Wie alle menschliche Thätigkeit ihre Quelle in der Urthätigkeit Gottes hat, so sind ihm auch alle menschlichen Künste in jener großen „Kunst Gottes" enthalten, welche die Gesamtheit aller werkthätigen, bildenden und lebengestaltenden Kräfte umfaßt, die zugleich sein Walten sind. Daher ist ihm der Hervorbringer der Schönheit, der echte Künstler, „eins der würdigsten und einflußreichsten Organe der Weltbildung, ein Offenbarer der Gottheit." Er ist ihm „ein gottbegeisterter Erzähler der Vergangenheit als Dichter, Geschichtsschreiber und bildender Künstler, ein Veredler der Gegenwart, der auf das Volk viel inniger und bleibender wirkt als der Philosoph, ein geweihter Prophet der Zukunft."

Aber Krause erweitert dadurch den Begriff der Kunst, daß er zugleich die Forderung aufstellt, daß unser ganzes Leben ein ethisches Kunstwerk sein solle; dieses wird durch jene „Lebekunst" erreicht, welche die Fähigkeit ist, das Leben gut, schön und harmonisch zu gestalten und es den großen Aufgaben der gesamten Menschheit konform zu machen. „Die schöne Kunst," sagt er, „ist die würdigste Bestimmung des Menschen. Denn diese selbst ist keine andere, als in seinem ganzen Leben göttlich zu sein, d. i. sein eigenes Leben als ein schönes Kunstwerk zu vollenden, das reich an schönen Kunstwerken sei. Nun ist das Schöne von allen Dingen das Göttlichste, also muß der Mensch bestrebt sein, seinem eigenen Leben durch Darstellung des Schönen aller Art in schöner Kunst Schönheit und Göttlichkeit zu geben. Der Mensch sei also als schöner Künstler seines eigenen Lebens sittlich

und bilde lebendige Schönheit in schönen Kunstwerken, welche der Gottheit und der Vernunft würdig sind.“ In dieser Weise laufen auch die Ästhetik Krauses (aus den handschriftlichen Nachlaß herausgegeben von Hohlfeld und Wünsche, Leipzig 1882), sowie seine „Vorlesungen über Ästhetik oder über die Philosophie des Schönen und der schönen Kunst“ (ebenfalls aus dem handschriftlichen Nachlaß herausgegeben von Hohlfeld und Wünsche, Leipzig 1882), in ein ethisches Postulat aus, das seine Begründung in der „Vereinswesenlehre“ findet. Diese letztere aber stützt sich wiederum auf die „Wesenlehre“. So gewinnt in diesem „Panentheismus“ jede philosophische Disziplin, also auch die Ethik, die Gesellschaftslehre nnd die Ästhetik, eine wesentlich religiöse Färbung.

Krause war sich dieses religionsphilosophischen Charakters seiner äslhetischen Prinzipien wohl bewußt. Über seine obenerwähnten in Göttingen gehaltenen Vorlesungen über Ästhetik schreibt er demütig und ergreifend zugleich: „Ich weiß, daß Manches, was ich Hohes, Tiefes und Innigeres über das Schöne zu sagen habe, als was bisher gesagt worden ist, von bleibendem Werte ist, aber mein Leben ward ernsthaft und um mich ward es finster und kalt. . . . . Mich ergriff die Not. . . . . Wenn aber auf solche Weise alle Gaben der Musen und Grazien in meiner Umgebung mir entzogen würden, so bleibe ich doch . . . Und mein Lebensweg wandte sich aufwärts zu Gott und ich erblickte die Schönheit als die Schönheit Gottes und alles Schöne als Schönes in Gott. So erhielt mein Kunstschauen eine neue Liebe des Schönen, die Weihe Gottes.“

Die freimaurerischen Reformbestrebungen hatten Krause allmählich in gar arge Konflikte mit den Dresdener Bundesbrüdern gebracht, Die Folge war, daß er nicht nur aus der Loge ausgeschlossen wurde, sondern auch noch sonst vielerlei Vexationen und Anfeindungen zu erdulden hatte. Dazu kam ein nie endender Kampf um die materielle Existenz (Krause war verheiratet und hatte eine zahlreiche Familie). Der Versuch, den durch Fichtes Tod (1813) vakant gewordenen Lehrstuhl an der Berliner Universität, worauf ihm Hoffnung gemacht, zu erlangen, schlug fehl. Die freien Vorträge in Dresden, zu denen er eine andächtig lauschende Hörerschaft sonst um sich zu sammeln pflegte, wurden ihm vielfach beschränkt und zensuriert. Wir befinden uns eben in der Blütezeit des Bundestags und unter der Wirksamkeit der Karlsbader Beschlüsse! Da entschloß er sich, Dresden zu verlassen und nach Göttingen überzusiedeln (1824). Er habilitierte sich an der damals noch hochberühmten Georgia Augusta und sah sich bald von

einer Anzahl Hörer umgeben, auf welche die eigenartig zündende Kraft seiner Vorträge einen mächtigen Eindruck machte. Zwar erlitt er auch hier vielfach Zurücksetzung. So hatte er auf die durch den Tod Bouterweks (1828) erledigte Professur gehofft, aber statt seiner erhielt sie der Professor Amadeus Wendt aus Leipzip. Krause blieb nach wie vor Privatdozent, so daß Heinrich Heine in seinen Reisebildern spotten konnte, in Göttingen würden die Ideeen durch Privatdozenten heimlich eingeschmuggelt. Endlich ward ihm eine ordentliche Professur in Aussicht gestellt: da trat wiederum ein für ihn verhängnisvolles Ereignis ein. Einer seiner Lieblingsschüler, Heinrich Ahrens, der spätere Leipziger Rechtsphilosoph, war in die durch die Julirevolution auch in Hannover ausgebrochene Bewegung mitverwickelt worden. Was lag näher, als daß man auch gegen seinen Lehrer, den Verkündiger des „Menschheitsbundes“ vorging? Es wurde gegen Krause eine Kriminaluntersuchung eingeleitet, doch wußte er sich derselben durch heimliche Entfernung aus der ihm liebgewordenen Universitätsstadt zu entziehen. Im nächsten Jahre (1831) finden wir ihn in München, wo der nunmehr fünfzigjährige Gelehrte auf Grund einiger mathematisch-metaphysischer Arbeiten, die er der Akademie einreicht, sich von neuem habilitieren will. Schon hatte ihn Franz von Baader die wohlwollendsten Perspektiven eröffnet, da traf von Göttingen eine Denunziation gegen Krause als einen „gefährlichen Demagogen“ ein. Da ihm nichts bewiesen werden konnte, so mußte er auf andere Weise unschädlich gemacht werden. Man erhob gegen den Mann, der sich bereits einen klangvollen Namen als philosophischer Schriftsteller gemacht hatte, eine Anklage auf — Zauberei. Die Sache klingt unglaublich, ist aber buchstäblich wahr. Krause hatte sich in Dresden vielfach mit der Theorie des Mesmerismus beschäftigt und auch praktisch einige Heilerfolge erzielt. Dieses bot die Handhabe zu einem Vorgehen gegen die Philosophie, zu welchem der Hochverratsprozeß der Athener gegen Sokrates sich verhält etwa wie eine Äschyleische Tragödie zu einem Kotzebueschen Rührstücke. Und was that der hochangesehene und einflußreiche Präsident der Münchener Akademie, Krauses ehemaliger Jenenser Lehrer und Kollege, Joseph von Schelling? Nahm er sich des unglücklichen Mannes an, dessen metaphysische Lehren doch im Grunde Fleisch von seinem Fleische waren? Schelling, der damals längst über seine metaphysischen Jugendsünden hinaus war, und bereits mitten in seiner mystisch-positiv-christlichen Philosophie sich befand, zuckte die Achseln. Der Minister Fürst Wallerstein intervenierte zwar und verhinderte die Ausweisung Krauses, aber gegen eine Habilitation

legte Schelling sein entscheidendes Veto ein. Und dabei blieb es auch. Diese traurigen Erlebnisse blieben auf die schon erschütterte Gesundheit Krauses nicht ohne zerstörenden Einfluß. Nach einer mehrwöchentlichen Krankheit, von der er sich durch einen Aufenthalt in dem Alpenbade Partenkirchen scheinbar erholt hatte, endete ein Schlagfluß am 27. September 1832 dieses müde gehetzte Denkerleben. Noch kurz vor seinem Tode hatte er einem Freund geschrieben: „Ich bin ohne Haß, Zorn und Widerwillen gegen meine Verfolger, und ich bitte Gott um Liebe, um jene unzerstörbare Liebe, wie sie meine Jugend verschönte und beseeligte.“ (Vgl. Procksch, Krauses Lebensbild nach seinen Briefen dargestellt, Leipzig 1880.)

Krause hat in Deutschland kaum eine Schule begründet. Seine bedeutendsten Schüler, wie Leonhardi in Prag, Ahrens in Leipzig, Lindemann in München, Röder und Schliephake in Heidelberg, haben einen Teil seiner Manuskripte*) und Vorlesungen herausgegeben und auch durch eigene Arbeiten (wie Ahrens und Röder im Gebiete der Rechtsphilosophie) eine Fortbildung der Lehren des Meisters versucht, doch haben sie wenig gethan, um das Verständnis dieser Philosophie weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Neuerdings haben einige jüngere Anhänger, wie Paul Hohlfeld (Jena 1879), Alfred Cleß (Stuttgart 1881) und B. Martin (Leipzig 1882) schätzenswerte Beiträge zur Kommentierung der Krauseschen Weltanschauung geliefert. Die kleine Schrift von Cleß jedoch („das Ideal der Menschheit“) ist weniger ein Kommentar als vielmehr eine schöne und gehaltvolle Nachbildung des Krauseschen „Urbildes“. Was uns aber noch fehlt, ist eine wissenschaftliche und historisch objektive Darstellung und Würdigung dieser Weltanschauung. Die nähere Kenntnis und Verbreitung der Krauseschen Philosophie könnte trotz ihrer vielen mystischen Elemente dennoch durch ihren hohen Idealismus und thatkräftigen Optimismus ein wirksames Gegenmittel abgeben gegen die schon sehr fühlbaren Schäden, die der quietistische Pessimismus in der Gegenwart angerichtet hat. Es ist bemerkenswert, daß uns das Ausland in dieser Beziehung längst vorangegangen ist. Die Schriften des Professors Piberghien in Brüssel haben durch ihre klare und anziehende Darstellung mehr zum Verständnis der „Menschheitsphilosophie“ beigetragen als alle Bemühungen der deutschen Krausianer. Noch merk-

*) Leonhardi publizierte aus dem Nachlaß u. a.: „Die reine und allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft“ (Prag 1843); ferner: „Die absolute Religionsphilosophie“ (2 Bde. Prag 1834—43).

würdiger aber ist es, daß in der Heimat der Inquisition der Idealismus Krauses die begeistertsten Verkündiger gefunden hat. Nach dem Tode des gelehrten del Rio in Madrid sind es die Professoren Manuel Ruiz de Quevedo, Salmeron, Giner de los Rios u. A., welche die studierende Jugend Spaniens in die Gedankenkreise des idealsten deutschen Philosophen einweihen.

Die Organisation des Menschenbundes.

(Aus dem Urbild der Menschheit).

Freie Geselligkeit der Völker, Völkerfreundschaft und Völkerverein.

Jedes Volk kann und soll auf seine Weise die ganze Bestimmung der Menschheit umfassen, und ein treues vollständiges Bild der ganzen Menschheit sein. Dennoch waltet auch bei ihm ein eigentümlicher Beruf, ein eigentümliches Talent, oder doch ein bestimmter Kreis von Talenten vor, und alles übrige Menschliche bildet es in abnehmendem Verhältnis aus, so wie es sich von jenem herrschenden Beruf entfernt. Schon die Natur weckt durch die eigene Anlage des Volksgebietes, durch ihre Güter und durch Bedürfnisse, welche sie hervorruft, durch die Eigentümlichkeit des Himmelsstriches und der leiblichen Bildung, in einem jedem Volke ein bestimmtes vorwaltendes Streben. Ja die Verteilung des gesamten Berufes der Menschheit einer Erde unter ihre einzelnen Völker ist zu ihrer höchsten und reichsten Vollkommenheit wesentlich. Dieser Gegensatz der Völker bildet sich immer höher aus, je mehr Völker unter sich in Wechselwirkung kommen. Jedes Volk kann sich seinem vorwaltenden Berufe um so ausschließender überlassen, und darin um so vortrefflicher werden, je vollkommener andere Völker, die es umgeben, die entgegengesetzten Vortrefflichkeiten ausbilden, welche ergänzende Teile der ganzen menschlichen Vollkommenheit sind, und je inniger sich diese für einander bestimmten Völker vereinen. Das eine Volk ist groß im Leiblichen und Natürlichen, das andere im Geistigen und Vernünftigen; das eine überwiegt in Wissenschaft, das andere in Kunst; und bei einem dritten sind diese Dinge

im Gleichgewicht. Zwischen mehrere Völker aber, welche alle diese Gegensätze vollständig im Leben ausdrücken, tritt vermittelnd ein Volk, welches in reiner Liebe zu allem Menschlichen gleich stark hingezogen, in allen Teilen der menschlichen Bestimmung gleich groß, und ein gleichförmig ähnliches und vollständiges Bild der Menschheit ist. Völker, welche die Natur zu verschiedenem Berufe bestimmt hat, sind geneigt und fähig, sich in Ein höheres Ganzes zu vereinigen. Die mittelländischen Völker sind mehr dazu berufen, durch Ackerbau und reichen Gewerbfleiß die Segnungen der Natur und Kunst über ihre Nebenvölker zu verbreiten, die Küstenvölker dagegen sind mehr zum Handel geeignet, und dazu bestimmt, das Band der Völker über das Meer zu knüpfen; aber vorzüglich geschickt zu höherer Vereinigung sind solche Völker, welche dasselbe Binnenmeer kreisförmig umwohnen, welche mehrere zu einem Ganzen sich rundende Binnenländer erfüllen, oder auf benachbarten Inseln ihr Leben entfalten, die durch das Meer eher vereinigt, als getrennt werden.

So sehen wir aufs neue auch bei den Völkern die Gegensätze vollständig wiederkehren, welche alle untergeordnete Gesellschaften begründen; daher vereinigt auch jene dreifache Geselligkeit selbst die Völker. Denn auch sie schließen unter sich als Völker freie Gesellschaft, Freundschaft und eine Vermählung ihres ganzen Wesens und Lebens, wenn sie sich auf benachbarten Naturgebieten in ihrer entgegengesetzten Eigentümlichkeit anschauen und liebgewinnen. Die freie Geselligkeit beginnt, die Freundschaft folgt, und der allseitige Lebenverein vollendet; doch erlangt auch die Freundschaft und die freie Geselligkeit der Völker erst innerhalb des ganzen Lebenvereines derselben ihre höchste Ausbildung und Würde. Bei dem Beginnen und Ausbilden aller dieser Verhältnisse der Völker wirkt ihr gemeinsames Abstammen mit, so wie ihre Zusammensetzung aus verwandten Stämmen, und die gemeinsame aber doch wesentlich entgegengesetzte Beschaffenheit ihres Naturgebietes.

Das Verhältnis der freien Geselligkeit verbreitet sich von den Grenzen und von den Bekanntschaften einzelner Menschen und Familien, bis zu den nächsten Stämmen, dann über die einzelnen Stammvereine, und endlich über die ganzen Länder; und auf ähnliche Weise schwingt sich auch die Freundschaft bis zu den Völkern auf. Die freie Geselligkeit und die Freundschaft der Völker verhält sich an Größe und Lebensfälle zu der, welche die Stammvereine verbindet, wie sich Völker zu Stammvereinen verhalten. Vorzüglich wichtig ist uns indes jene völlige Vereinigung mehrerer Völker in Ein Wesen

und Leben, worin sie die nächsthöhere Grundperson und Grundgesellschaft der Menschheit über dem Volke bilden, welche eben so der ganzen Menschheit der Erde näher ist, als ihr Wohnsitz an Größe dem festen Lande der Erde.

Sollen nun Völker, welche sich gleichförmig entgegengesetzt sind, in ihrem ganzen Wesen sich durchdringen, daß sie wirklich Eine höhere Person bilden, so müssen sich auch ihre Wohnorte auf ähnliche Art entsprechen, ihre Länder müssen nach ihrer Lage gegen die Sonne und nach ihrer ganzen Beschaffenheit von der Natur selbst als Ein höheres Ganzes bezeichnet sein, welches aus den Ländern der zu vereinigenden Völker als aus seinen ergänzenden Teilen besteht. Denn auch von den Völkern gilt das allgemeine Weltgesetz; je wesentlicher, gleichförmiger, vielseitiger, ausgebildeter der Gegensatz des Lebens, desto inniger und harmonischer ist seine Vereinigung. Völker, welche in Einen Völkerverein verbunden sind, sollen wie Eine Person sein, wie Ein Geist, Ein Leib, Ein Gemüt, Ein Verstand, Ein Wille, Eine Kraft; sie müssen daher alles Menschliche gemeinsam haben, und alles Menschliche muß in ihrem Vereine reiner, harmonischer, erhabener vollendet werden. Ihre einzelnen Volkgebiete machen, schon natürlich betrachtet, ein Ganzes aus, welches in höherem Sinne in sich selbst befriedigt ist, als jedes einzelne Volkgebiet für sich; die vereinten Völker erkennen und bilden dies gemeinsame höhere Gebiet als Ein Ganzes, als Ein Eigentum aller vereinten Völker. Stammvereine, Stämme, Familienvereine, Familien und einzelne Menschen, welche in dem großen Völkervereine enthalten sind — alle haben daran gleiches Recht, alle weihen ihm gleichen Fleiß, gleiche Liebe. Nach der Idee des ganzen Lebens der vereinten Völker, und nach den untergeordneten Ideeen jedes Einzelnen von ihnen, nach den Bedürfnissen des Ganzen, so wie jedes seiner organischen Teile, wird das ganze Gebiet unter die vereinten Völker verteilt; und obgleich jedes vereinte Volk auch in dieser Hinsicht ein selbständiges Ganzes bleibt, so ist doch Grund und Boden aller vereinten Völker Jedem von ihnen und Jedem seiner Individuen zu allseitiger Lebengemeinschaft zugängig, und zu allseitigem Lebenverkehr geschickt gemacht. Doch nicht das ganze Gebiet wird unter die einzelnen Völker verteilt; sondern ein würdiger Teil desselben wird ausgesondert, daß er gemeinsamer Besitz Aller, als des Völkervereines selbst, bleibe, und daß sich auf ihm die vereinten Völker als Eine höhere Person in allseitig geselligem Wechselleben darstellen. Dieser dem Leben des Volkvereines geheiligte Ort ist in Vergleich mit jedem einzelnen Volkheiligtume um so größer, um

so erhabener und schöner angelegt, und das sich auf ihm entfaltende gesellige Leben ist um so reicher, als der Völkerverein umfassender an Individuen ist im Vergleich mit jedem einzelnen Volke, und um so inniger, als die Gegensätze des Lebens, welche die Geselligkeit der Völker begründen, im natürlichen umd geistigen Leben entschiedener ausgesprochen sind. Auf diesem dem ganzen Völkervereine geweihten Orte erheben sich alle gemeinsame Heiligtümer der Werkthätigkeit für Tugend, Recht, Innigkeit und Schönheit, für Wissenschaft und Kunst und Selbstbildung, für äußere Geselligkeit, und für alles Menschliche als Ein Ganzes; alle diese Heiligtümer sind als ein wohlgeordneter Gliedbau gebildet, dessen Urbild uns deutlicher vorschweben wird, wenn wir den Standort der ganzen Menschheit einer Erde erreicht haben werden. Der gemeinsame Wohnplatz der vereinten Völker wird von ihnen in geselliger Kunst als Ein Ganzes angebaut; die Geschenke der gütigen Natur, die Erzeugnisse menschlicher Kunst werden als Ein Ganzes empfangen und erworben; jedes untergeordnete Ganze erhält davon seinen gerechten Teil, und wirkt an seiner Stelle auf eigentümliche, im Ganzen wohl berechnete Weise zur Erhaltung und Erzeugung der Naturgüter. Da sich die Gebiete der einzelnen Völker, so wie die Völker selbst, in Charakter und Talenten entgegengesetzt sind, so sind auch auf ihrem vereinten Gebiete die Erzeugnisse der Natur an sich selbst mannigfaltiger und zusammengenommen vollständiger und befriedigender, und die Kunsterzeugnisse vielseitiger und eigentümlicher; es beginnt in dem Völkervereine ein Austausch der Naturgüter und der Kunsterzeugnisse, der das Leben aller erfreut, vervollständigt und beglückt, alle erlangen in dieser innigen, kunstreichen Lebenvermählung, in diesem wundervollen Kreislaufe der Kräfte und der Güter, weit mehrere, größere und schönere Gaben von der Natur, mit weniger Aufwand an Zeit und edleren Kräften, als sie erlangen würden, wenn sie ohne geselligen Plan, bloß nebeneinander, das Land bebauten und dem Kunstfleiße sich widmeten. Ein Teil aller äußeren Güter und Kunsterzeugnisse wird als Eigentum des ganzen Völkervereines, als ganzen Vereines, ausgesondert, und der Würde und Schönheit seines geselligen Lebens geheiligt.

Um einen Völkerverein zu bilden, dazu werden wenigstens zwei charaktervoll entgegengesetzte Völker erfordert, wovon jedes seine Ergänzung zu vollendeter Menschlichkeit in dem andern findet, die Vereinigung von drei Völkern aber, wovon das dritte einen harmonischen Charakter behauptet, ist vollkommener und vollständiger; und, da die Gegensätze des Menschheitlebens in verschiedenen Rücksichten mehrseitig

sind, da auch die Natur in stetiger Aufsteigung mehrere Volkgebiete zu Einem bestimmt hat, da die Vernunft und die Natur hierin die höchste Mannigfaltigkeit darbieten, so sollen sich überall, ihrer Naturbestimmung und Vernunftbestimmung gemäß, so viele benachbarte Völker vereinigen, als erforderlich sind, daß sie ein vollständiges, der Menschheit auf Erden und zuhöchst der Menschheit im Weltall entsprechendes, Wesen und Leben seien. Je mehrere und je deutlicher ausgesprochene Gegensätze nun, und je gleichförmiger sie in ihm vereinigt sind, desto reicher wird ein Völkerverein an Leben und Schönheit, desto erschöpfender und erfolgreicher können sich seine Völker in die gesamte Bestimmung der Menschheit verteilen, und alle einzelnen menschlichen Vortrefflichkeiten desto glücklicher und vollständiger erschöpfen; desto freier kann jedes der vereinten Völker sich der Ausbildung seines ganz bestimmten Berufs und Talentes überlassen, und desto eigentümlicher, reizender und schöner können seine geselligen Werke sein.

Wie viele Völker auch in Ein Leben vereint sein mögen, so muß ihr gemeinsames Völkerheiligtum in der Kraftmitte ihres ganzen Gebietes liegen; also innerhalb desjenigen Volkgebietes, welche diese Mitte behauptet. Bei den allseitigen Darstellungen des geselligen Lebens, wozu sich alle verbündeten Völker hier versammeln, soll für ihre leiblichen und geistigen Bedürfnisse gesorgt sein, daß Naturschönheit und Vernunftschönheit diese geweihte Stelle verherrliche, daß alle Naturgüter hier im Überfluß sich finden. Deshalb bildet sich um dieses Völkerheiligtum eine Stadt des Völkervereines, welche bei untergeordneten Zuständen der Menschheit zwar zugleich die Hauptstadt des Volkes sein kann, dessen Gebiet das Völkerheiligtum umgiebt, nach den Gesetzen des vollendeten Organismus aber selbständig ist, und keinem der vereinten Völker ausschließend gehört. Alle Völker des Vereines sind sich vollendet gleich an Würde und Leben, keines wird dem andern in ihrem Ganzleben vorgezogen; sie alle nehmen an dem höhern Ganzleben gleichen Anteil, obgleich das Volk, welches das Heiligtum des Volkvereines in seiner Mitte hat, dem Ganzleben des letztern näher, also berufen ist, die äußeren Bedingungen desselben im Raume und in der Zeit zu besorgen. Was von der Hauptstadt jedes Volkes, das gilt in höherem Maße von der Hauptstadt des Volkvereines; in ihr durchdringen sich alle Gegensätze des einzelnen Volklebens in Eine Harmonie, welche sich zurück auf jedes der einzelnen vereinten Völker verbreitet.

Auch der Gegensatz der Sprachen gewinnt in dem Völkervereine eine höhere Ausbildung; auch die Sprachen der vereinten Völker durch-

bringen sich, ohne sich in einander aufzulösen. Jedem derselben ist die Sprache jedes andern vertraut, und mit den Sprachen tauschen sie Gedanken und Empfindungen aus, und teilen sich ihr Eigentümliches mit. Sofern sie aber in ihrem Vereine Ein höheres Leben leben, bilden sie auch, in geselliger Kunst, eine ihnen allen gemeinsame Sprache aus, welche, die Vollkommenheit aller Sprachen der vereinten Völker vereinend, ein treuer Spiegel ihres höhern geselligen Lebens ist.

Alle Völker des Vereines bilden Eine gesellige Werkthätigkeit; sie streben gesellig, ihr Leben den Urformen der Tugend, des Rechts, der Innigkeit und der Schönheit gemäß zu vollführen. In wahrer Persönlichkeit sind sie Ein höheres sittliches Wesen, sie bilden Einen höheren Willen, und bestimmen ihr Leben nach den ewigen Gesetzen der innern menschlichen Vollkommenheit. Das Rechtleben jedes einzelnen Volkes bildet nur ein organisch untergeordnetes Ganzes im Rechtleben des Völkervereines, welches alle Rechte aller untergeordneten Personen als Ein Recht in Einem geselligen Kunstwerke, in dem Einen Staate des ganzen Völkervereines belebt. Die gesellige Übung der Gottinnigkeit gewinnt im Völkerverein eine höhere Sphäre, einen höhern, würdevollern Charakter, eine reichere und schönere Individualität; Gott, Vernunft und Natur offenbaren sich größer und herrlicher im höhern Leben der vereinten Völker, und werden jedem einzelnen Volke, ja jedem einzelnen Menschen zu klarerem Schauen, zu innigerer Liebe gegenwärtig; die vereinten Völker stellen sich ihnen als Ein höherer Mensch dar, sie verleihen den Völkern reichere und schönere Gaben, daß diese ein reinerer Spiegel, ein vollständigeres Ebenbild des Allebens in Gott werden. Und so wie die vereinten Völker zur Anschauung umfassenderer und erhabenerer Schönheit in ihrer höhern Lebenssphäre gelangen, so vermögen sie auch nun, in geselliger Kunst ihrem Ganzleben und jedem Teilleben desselben, die Würde höherer Schönheit einzubilden. — Die Grundwerke der Menschheit, Wissenschaft und Kunst, und ihre harmonische Einheit, gehen als ein größeres und reicheres Ganzes aus dem Leben des Völkervereines immer herrlicher hervor; das Gebiet der Erfahrung und der Umkreis des Kunstlebens, erweitern sich, und in immer höheren und vielseitigeren Gegensätzen leben die Keime immer höherer und reicherer Harmonieen. Was jedes einzelne Volk wissenschaftlich erforscht und kunstreich gebildet, das vereint in sich in Ein höheres Ganzes, nach dessen Gesetze der Plan der Forschung und des Kunstlebens eines jeden vereinten Volkes entworfen wird; dessen Reichtum sich über jedes derselben ergießt, und die Eigentümlichkeit desselben zu höherer Allseitigkeit ergänzt! Und so wie jedes

Volk sich selbst gegenwärtig wird als Gegenstand stetiger Selbstbildung, so entsteht auch im Völkerverein ein höheres Selbstbewußtsein, ein höheres geselliges Streben, den Völkerverein, als Ein höheres Wesen, mit bewußter Kunst, immer reiner, lebenvoller und schöner auszubilden. In dieser höhern Selbstwerkthätigkeit lebt nun die Selbstwerkthätigkeit jedes Einzelnen der vereinten Völker; in dieser höhern Erziehung und Ausbildung gewinnt die Erziehung jedes untergeordneten Ganzen höhere Einheit, Mannigfaltigkeit und Harmonie, mächtigere Kraft und festere Haltung; jede untergeordnete Person, bis herab zu jedem einzelnen Menschen, ist mit dem Völkervereine unmittelbar als Zögling verbunden; der Völkerverein ist dessen höherer Lehrer, Erzieher, Ausbildner, welcher wie ein höherer Vater und Vormund kunstreich darüber waltet, daß seine Völker, seine Stämme, seine Familienvereine, und seine Familien ihre Individuen in der Idee der Menschheit und dem individuellen Ideale des ganzen Vereines gemäß, erziehen und bilden, und daß ihre Selbstwerkthätigkeit dem höhern organischen Ganzen derselben im Völkerverein entspreche.

Die in einen Völkerverein vermählten Völker sind in Wahrheit Eine Person, Ein Geist, Ein Gemüt, Ein Verstand und Wille, Ein höherer Leib, Ein höherer Mensch; sie sollen daher nicht nur alles einzelne Menschliche gemeinsam haben, sondern auch zum vollen Bewußtsein dieser höhern Persönlichkeit gelangen, und wie Ein höherer ganzer, allgesunder Mensch leben; sie sollen sich dem Menschlichen in ihnen, als Einem organischen Ganzen, weihen, und alle einzelne Teile der menschlichen Bestimmung in diesem Ganzen im rechten Maß und Verhältnis, harmonisch unter sich und mit dem Ganzen, immer herrlicher vollenden. Sie bilden Ein höheres Ganzleben im Geiste der Menschheit des Weltall, als Teil und Glied derselben, für alles Menschliche, sie sind ein höherer Menschheitbund. Im geselligen, höhern und reinern Anschauen der Menschheit des Weltall, und des innern Lebens Gottes, wird den vereinten Völkern das individuelle Ideal ihres Vereines klar, in ihm entwerfen sie gottinnig den großen Plan ihres allgeselligen Wirkens, und verteilen Personen und Kräfte und Güter, wohlgemessen nach Ort und Zeit, unter alle einzelne Teile und Verrichtungen ihres vereinten Lebens; sie beurteilen und bilden jedes untergeordnete Leben in der Idee ihres Ganzlebens, gemäß ihrem höhern geselligen Ideale. In diesem Ganzleben des Völkervereines wird das Ideal desselben jedem Einzelnen seiner Völker, Stämme, Familienvereine, jeder einzelnen Familie, so wie jedem einzelnen Menschen, anschaulich und heilig, sie alle umfassen es mit Liebe und mit

Eifer, und entfalten in, mit und durch das Ganzleben des Völkervereines ihr eigentümliches Leben, zusammenstimmend in Eine freudenvolle Harmonie. In ihrem Zusammenleben werden alle untergeordneten Gegensätze entschiedener ausgebildet, und die Eigentümlichkeit und Selbständigkeit, so wie alles untergeordnete Wechselleben, wird bestätigt, gestärkt und vollendet; Alles Untergeordnete gewinnt eine höhere Sphäre eigentümlichen Lebens und Wirkens; die untergeordneten Sphären der geselligen Tugend, des Rechts, der Innigkeit, der Schönheit, der Wissenschaft, der Kunst und der Selbstbildung leben ihr selbständiges Leben freier und harmonischer in den Ganzleben des Völkervereines für alle diese ewigen Ideeen; ohne Eigennutz, ohne Neid und Eifersucht, in Liebe und seliger Befriedigung, wie in Einer höhern Familie blühen alle untergeordneten Grundpersonen immer schöner auf; ihre Freundschaft und freie Geselligkeit, und ihre allseitige Lebenvermählung werden um so inniger, erhabener und schöner, als der Völkerverein an Lebenfülle, an Umfang und Schönheit jedes einzelne Volk übertrifft.

Die Menschheit kann nur in Übereinstimmung mit der Natur zu immer höheren geselligen Ganzen sich vereinen, und wo ein Völkerverein entstehen soll, da hat auch die Natur ihn vorbereitet. Das ewige Weltgesetz, wonach ebenso die höchsten Weltsphären in Gott, als jedes letzte Teilwesen, geboren sind, das Gesetz, daß zwei gleichförmig in Einem Höhern Entgegengesetzte sich zu Einem harmonischen Dritten, in, mit und durch jenes Höhere vereinigen, — muß sich auch an der Bildung des festen Landes wiederholen, welches jeder dazu bestimmte Himmelskörper der auf ihm erblühenden Menschheit darbietet. Ein Ganzes des Landes trennt und entfernt sich in zwei die Kugel gleichförmig umfassende, ähnlich und doch allseitig entgegengesetzt gebildete Hälften, als Erdteile der ersten Ordnung; sie bieten der Menschheit die höchsten entgegengesetzten Wohnorte, die höchsten Schauplätze charaktervoll entgegengesetzten Menschheitlebens dar, und von jedem dieser höchsten Teile des Erdlandes erstreckt sich Ein Hauptzweig nach dem begegnenden Hauptzweige des andern hin, ein drittes Land von harmonischen Naturcharakter bildend, worin auch die beiden höchsten sich entgegengesetzten Ganzen der Menschheit sich zu Einem harmonischen Wechselleben als die Eine Menschheit dieses ganzen Himmelskörpers begegnen. Dies Gesetz der Dreiteilung wiederholt sich dann in jedem der ersten Teile des Erdlandes, und bildet in ihnen Erdteile der zweiten absteigenden Ordnung, welche die Gestalt und alle Lebenverhältnisse der ersten Teile in eigentümlicher Beschränkung nachahmen,

auf welchen sich auch das Leben der ganzen Menschheit des Himmelkörpers im verjüngten, treuen, aber eigentümlichen Bilde wiederholt. Auch diese Teile der zweiten Ordnung folgen demselben Gesetze; ja bis zur Bildung jedes einzelnen Berges und Thales herab sehen wir die Natur diesem ewig gleichen Urbilde folgen. So sehen wir das Gesetz der Gestaltung und innern Teilung der Menschheit schon in der Natur ausgesprochen, und nach den Zahlen Drei, Neun und denen, die in dieser Reihe liegen, wesentlich geordnet. Die Anzahl der Völker eines Erdteils ist mithin nicht willkürlich, sondern durch den Weltbau selbst bestimmt; die Anzahl und die Verbindung der Stufen, auf welchen die einzelnen, einen Himmelkörper bewohnenden Menschen, in Familien, Familienvereine, Stämme, Völker und Völkervereine sich in die Menschheit Einer Erde versammeln, sind durch die Stufen vorgebildet, nach welchen die Natur diesen Grundpersonen Wohnorte bereitet. — Und so wie die Natur in Allem Einheit und Mannigfaltigkeit und Harmonie, ewige Gleichförmigkeit mit Lebenfülle und Eigentümlichkeit vereint, so bieten ihre Himmelkörper in ihrem festen Lande, nach jener allgemeinen Dreiteilung, den höchsten Reichtum der Gestaltung in allen ihren Teilen dar, so, daß ein solcher Bau im Weltall nur einmal, und jeder in eigentümlichem Leben und Schönheit vorhanden ist. Auch das Geisterreich folgt in seinem selbständigen Bilden den gleichen Gesetzen alles Lebens, und eine völlig ähnliche Einteilung des Geisterreiches entspricht den Naturabteilungen der organischen Gattung. Daher ist auch die Anzahl der Völker, welche sich in einen Völkerverein verbinden, auf keinem Himmelkörper und auf keinem seiner Teile willkürlich; sondern Vernunft und Natur erschöpfen in, mit und durch Gott, nach allgemeinen, sich ewig gleichen Gesetzen, auch hierin unendlichen Reichtum individueller Gestaltung.

Fassen wir die Menschheit des Weltall als Ein ewiges Ganzes, als Ein zeitewiges Leben ins Auge, so ist ihre ewige Idee mit ihr selbst als dem Einen Individuum seiner Art völlig gleich; die Allmenschheit ist ihre eigene, ganze Idee. Doch, ewig gleich in sich selbst, entfaltet sie in dem kreisenden Leben ihrer unendlich vielen einzelnen Menschen sich selbst, sie verjüngt sich ewig in sich selbst, vereint die Einzelnen in immer höhere Ganze, und nimmt sie in sich selbst zurück. So wie der Einzelne aus dem innigen Lebensvereine des Mannes und des Weibes hervorgeht, so wird jedes höhere gesellige Ganze, obgleich durch die Vereinigung Einzelner auffsteigend gebildet, dennoch in höheren Ganzen, und in ihrem Wechselleben, gehalten und vollendet. Auch Familien, Stämme, Stammvereine, Völker, Völkervereine, Erdteilvölker,

Menschheiten einzelner Himmelskörper werden geboren, erzogen, wachsen, blühen, reifen, — sterben, wie einzelne Menschen; und kein untergeordneter Verein, kein einzelner Mensch kann sich seiner höchsten Vollendung auf einer Erde eher erfreuen, als bis auf ihr die Menschheit als ein organisches Ganze geboren ist und sich harmonisch und gottinnig, im Lebenvereine mit höheren Ganzen des Weltlebens in Gott ausgebildet hat; bis dahin gedeiht das untergeordnete Leben nur in immer untergeordneterer, regerer Weltbeschränkung, welche der ganzen Weltbeschränkung, wovon die auflebende Menschheit eines Himmelskörpers umschlossen wird, nach allen Seiten ähnlich ist.

Bevor die Menschheit eine Erde gleichförmig, harmonisch und charaktervoll mit ihren Individuen erfüllt, so lange sich noch neue Wohnorte werdenden Völkervereinen, Völkern, Stämmen, Familienvereinen und Familien darbieten; so lange werden neue Völker aus Völkern und Stämmen erzeugt, und in das Leben der Mitlebenden aufgenommen; so lange waltet über einzelne Völker und Erdteilvölker das schreckenvolle Verhängnis, im Kampfe des Lebens als Kinder und in der Blüte des Alters zu unterliegen; so lange stellt diese Erde das widrige Schauspiel des Völkerstreites und Völkermordes, und alle Stufen der teilweisen Lebenvereinigung dar; es finden sich auf ihr Völker, welche sich zuerst freigesellig zu berühren beginnen, Völker welche schon in Freundschaft vereint sind, Völker welche schon einzelne Vermählungen des ganzen Lebens bilden; — bis alle Mißverständnisse gehoben, bis alle Kämpfe befriedigt sind, bis ein Band der Liebe und des Lebens alle Völker der Erde umschlingt, und sie Alle wie Einer in voller Harmonie und Schönheit zum Preise Gottes leben.

Hier nun, wo wir die Menschheit einer ganzen Erde in ihrer Reife betrachten, setzen wir voraus, daß die ganze Erde von den Menschen gleichförmig und verhältnismäßig bewohnt werde, und daß die höheren Grundpersonen gemäß der Naturanlage ihrer Wohnplätze sich ausgebildet haben. Auch die Anzahl der ineinander stufenweis enthaltenen Grundpersonen der Menschheit auf einer Erde ist nicht zufällig, sondern wie wir zuvor sahen, in Natur und Vernunft vorbereitet. Nehmen wir nun unsere Erde, welche als ein Glied des ewigen Naturganzen, die allgemeinen Weltgesetze gleichfalls in der Bildung ihres zum Teil noch werdenden festen Landes ausdrückt, zum Beispiele, nicht zum Beweise; so finden wir, daß die Natur auf unserer Erde eine zehnfache Abstufung der Grundpersonen gewollt hat, welche wir hier zum Teil noch betrachten wollen. Weisen wir auf unserem Erdlande dem Einzelnen, den Familien, den Familienvereinen, den Stämmen, den Stamm-

vereinen, und den Völkern ihr entsprechendes Gebiet an, so kommt jedem Völkervereine ein Gebiet zu, welches mit den Gebieten seiner Nebenvölkervereine einen Erdteil der zweiten Teilung ausmacht, wie Europa, Asien, Afrika, Nordamerika, Westindien, Südamerika, und die noch nicht so deutlich von der Natur ausgesprochenen drei Teile der Südinselwelt sind. Wir haben mithin noch drei höhere Grundpersonen zu betrachten, die Menschheit eines Erdteiles der zweiten Teilung, die Menschheit eines Erdteiles der ersten Teilung, und die Menschheit der Erde.

Freie Geselligkeit und Freundschaft der Völkervereine und ihre Vereinigung in die Menschheit der Erdteile der zweiten Teilung.

So wie die Grundgesellschaften an Anzahl der einzelnen Menschen und an Größe ihres Wohnplatzes sich erweitern, so gewinnt ihr Leben von allen Seiten an Umfassung, Gleichförmigkeit, Reichtum und Schönheit. Die Vollkommenheit des Lebens wächst nicht nur in demselben Verhältnisse als die Anzahl der Menschen und die Größe des Wohnplatzes, sondern in einem weit größern und ganz von den erwähnten Verhältnissen verschiedenen. Denn die Natur entfaltet auf weiterem Gebiete nicht nur mehrere, sondern auch mehrartige Kräfte und Werke; und unter den mehreren Einzelnen findet sich ein größerer Reichtum der geistigen und leiblichen Eigentümlichkeit, welche nach geselligem Plane verbunden, und unter alle Zweige der menschlichen Bestimmung verteilt, Mehreres, Vollständigeres und Schöneres leisten, als ihre bloße Anzahl andeutet. Mit jeder Erweiterung des Lebenkreises treten auch die Grundgegensätze des geistigen und des leiblichen Lebens noch entschiedener, in noch größeren, sprechenderen Zügen hervor. Der Wohnplatz jedes Völkervereines umfaßt schon einen bedeutenden Teil der Kugelkrümme; es findet mithin zwischen mehreren ein schon bedeutender Gegensatz der Wärme und Kälte, des Wechsels der Jahrzeiten, der Lage gegen die Erdmeere, mithin auch der ganzen organischen Schöpfung statt; und sie sind daher um so mehr aufgefordert, sich in einem solchen höhern geselligen Ganzen zu vereinen, welches ein nächsthöheres selbständiges Ganzes des festen Landes erfüllt; und wir nehmen an, dies höhere Gebiet sei ein nächster Teil eines Hauptteiles des Erdbodens, mithin einer von den neun ergänzenden Teilen desselben, welche durch neue Teilung der ersten Erdteile gebildet werden. Ein jeder dieser Teile der zweiten Teilung ist vom großen, in sich zusammenhängenden Erdmeer umflutet und umfängt ein Binnen=

meer des ersten Ranges, und ein Haupthöhenzug bestimmt in seinen netzförmigen, untergeordneten Verastungen seine untergeordneten Teile, und die Gestalt seiner Küsten; die Hauptrichtung seines Haupthöhenzuges in Beziehung auf die Weltgegenden bestimmt größtenteils sein physisches Klima; und wenn durch gebirgige Höhen die Völkervereine, Völker, Stammvereine und Stämme mehr gesondert und voneinander entfernt gehalten werden, so werden sie alle durch das den ganzen Erdteil umflutende Erdmeer, durch das angrenzende Hauptbinnenmeer, und durch die untergeordneten Binnenmeere, sowie durch die aderähnlichen Labyrinthe der Flüsse, unter sich, und mit höheren Ganzen der Menschheit, verbunden. Doch in der ausgebildeten Menschheit, welche die Kunst, die Luft zu beschiffen, ebenso vollendet, als die, auf den Meeren zu segeln, hören auch die Höhen und Gebirge auf, so schwer zu besiegende Völkergrenzen zu sein.

Benachbarte Völkervereine, welche durch Natur und Vernunft berufen sind, einen noch höhern Verein zu schließen, knüpfen unter sich die Bande der freien Geselligkeit und der Freundschaft, und vermählen endlich ihr ganzes Leben in Eine selbständige höhere Person, in Einen höhern Menschen. In der werdenden, die Erde nach und nach gleichförmig bevölkernden Menschheit geht einer höhern Lebenvermählnng mehrerer Völkervereine Streit um Selbständigkeit voraus; dieser Streit wechselt dann mit freigeselligen Verhältnissen ab, hierauf bilden sich freundschaftliche, und erst dann, wenn aller Streit in seinen inneren Quellen versiegt ist, vereinigen sie sich in ihrem ganzen Leben in Eine höhere Person, und hierin gewinnt auch ihre freie Geselligkeit und Freundschaft die höchste Vollendung.

Alles nun, was von dem Völkervereine, sowie von jedem untergeordneten Vereine als selbständiger und als geselliger Person gilt, das bewährt sich auch bei der Menschheit eines untergeordneten Erdteiles. Die in ihr sich durchdringenden Völkervereine haben alles Menschliche gemeinsam; sie leben wie Ein gesunder, harmonisch gebildeter Mensch. Den ganzen Erdteil, welchen sie bewohnen, erkennen und bebauen sie als ein selbständiges, der ganzen Erde wohlverbundenes Ganzes; er ist ihr gemeinsames Grundeigentum, welches nach Natur- und Vernunftgesetzen, gerecht und zum allgemeinen Besten unter die einzelnen Völkervereine verteilt ist. Eine Landschaft aber wird davon als bleibendes Gemeingut ausgesondert und dem Ganzleben des Erdteilvolkes gewidmet. Wie sich diese Erdteilmenschheit zum Völkervereine, so verhält sich das Heiligtum seines Ganzlebens zum Heiligtume jedes Völkervereines; es soll die Kraftmitte des Erdteiles

einnehmen, mithin in der Mitte des mittelsten Völkervereines gelegen sein, und in ihm soll sich das ganze gesellige Leben des Erteiles, als Ganzleben frei gestalten; denn ihr geselliges Leben ist zwar überall auf ihrem ganzen Gebiete gegenwärtig, aber jenes Heiligtum ist die Mitte, von wo es ausgeht, wo es als Ganzes sich bildet, und wo alle die Menschen leben, denen die Anordnung, Regierung, und die höchsten Verrichtungen des geselligen Lebens der ganzen Erdteilmenschheit vertraut sind. Auch in Ansehung der Sprachen haben nicht nur alle Völkervereine desselben Erdteiles einen ähnlichen Charakter, sondern sie durchdringen sich auch zu einem höhern Ganzen, welches alles Gute und Schöne der einzelnen Sprachen gesellig und harmonisch vereinigt. Der werkthätige Fleiß für Tugend, für Recht, für Innigkeit und Schönheit gewinnt im Leben einer jeden Erdteilmenschheit eine höhere Sphäre; sie lebt wie nach Einem sittlichen Willen, frei und schön, nach Einem geselligen Lebensplane; sie bestimmt ihr Leben nach der ewigen Weltidee des Rechtes als Ein organisches Ganzes, worin das Recht jedes Völkervereines, jedes Volkes, jeder untergeordneten Grundgesellschaft, sowie das Recht jedes einzelnen Menschen als ein untergeordneter, selbständiger, aber dem Ganzen wohlverbundener Teil bestimmt, gebildet und erhalten wird; in Einer geselligen Innigkeit bildet sie sich zu höherm allseitigen Lebenvereine mit Vernunft, Natur und Gott; und in Einer Liebe und Sorgfalt gestaltet sie ihr ganzes Leben nach der ewigen Idee der Schönheit. Wissenschaft und Kunst und ihre Harmonie gehen als ein höheres, charaktervolleres, reicheres und schöneres Ganzes aus dem geselligen Fleiße der Menschheit eines ganzen Erdteiles hervor; der Einzelne weiß und schafft in Kraft und im Geiste der ganzen Erdteilmenschheit, und diese eignet sich dankbar Alles an, was der Einzelne, was untergordnete Gesellschaften Wahres, Gutes und Schönes zur Verherrlichung des Ganzen darbringen. Die ganze Erdteilmenschheit übt an sich selbst und an jedem ihrer organischen Teile, bis herab zum einzelnen Menschen, Erziehung und Ausbildung, nach Einem geselligen Plane, und nimmt auch die erziehenden und ausbildenden Einflüsse aller untergeordneten Gesellschaften und jedes Einzelnen in sich selbst zurück. Sowie endlich jeder einzelne Mensch und jeder Verein zuvörderst sich seiner selbst als eines ganzen ungeteilten Wesens bewußt werden, seine ganze Bestimmung erkennen, und als ein ganzes und harmonisches Wesen im Geiste der Menschheit leben soll, so beruht auch der Verein der Völker in der Menschheit eines untergeordneten Erdteiles darauf, daß sie als Ein höherer, allgesunder Mensch zusammenleben. Die Menschheit eines jedes Erd-

teiles der zweiten Teilung soll mithin das Wesen und die Bestimmung der ganzen Menschheit erkennen, und in derselben ihren eigentümlichen Beruf, ihr eigentümliches Ideal anschauen; sie soll alle ihre Personen und Kräfte gleichförmig in alle Zweige der menschlichen Bestimmung verteilen, und darüber wachen, daß sich ihr ganzes Leben als Ein organisches Ganzes entfalte; jede untergeordnete Gesellschaft, ja jeder einzelne Mensch soll im Geiste dieses höhern Ganzen leben, sich nach Verhältnis seines individuellen Berufes allseitige Anschauung des Erdteiles und des ganzen Lebens der auf ihm vereinten Völker erwerben; und indem das Ganze allen seinen Teilen, und alle Teile sich untereinander und dem Ganzen lebendig gegenwärtig werden, blüht das Ganze und in ihm jeder seiner Teile immer herrlicher und schöner auf. In diesem höhern Leben ist die Selbständigkeit jeder untergeordneten Person, und jede untergeordnete Lebenharmonie nicht aufgehoben, kein innerer Gegensatz ist vernichtet; sondern alles Untergeordnete wird in seine eigentümliche Sphäre eingesetzt, bestätigt, gesichert; und alle seine Harmonieen mit allen Nebenteilen im Ganzen werden gebildet, und mit gleicher Sorgfalt gepflegt. Je größer, erhabener und schöner das Ganze ist, worin alle untergeordneten Personen leben, desto mehr können sie sich der Ausbildung ihrer eigensten Talente weihen, ohne Gefahr, dadurch einseitig zu werden und zu erkranken, und irgend etwas Menschliches zu verlieren; denn jede andere einzelne Vortrefflichkeit bietet sich ihnen gleich hoch gebildet im Ganzleben der vermählten Völkervereine dar, worin alle einzelnen Personen und Kräfte unter alles Menschliche symmetrisch verteilt sind, und alles Einzelne in Ein charaktervolles, individuelles Leben zusammen stimmt, welches alle in ihm vereinten Kräfte und Gesellschaften, als Einzelne, weit übersteigt. Eine gleichförmigere und eben dadurch charaktervollere Bildung verbreitet sich durch alle Teile dieses großen Lebenganzen bis zum einzelnen Menschen herab; denn je vollständiger dem Menschen das ganze Menschheitleben dargestellt wird, je mehr er von außen das empfangen kann, was er nicht selbst zu erzeugen vermag, desto reicher und gesunder gedeiht sein eigenes charaktervolles Leben, ein desto reineres und vollständigeres Ebenbild der ganzen Menschheit wird er. Auch alle freigeselligen Verhältnisse und die Freundschaft gewinnen in diesem höhern Lebenganzen an Innigkeit, und gewähren höhere Wonne; denn nicht nur die zur Menschheit eines Erdteiles vereinten Völkervereine umfassen sich mit erhabener Liebe der Freundschaft und der freien Geselligkeit, sondern von dem Ganzen aus ergießt sich Leben und Freude über die Geselligkeit aller in ihm lebenden Völker, Stämme,

Familien und einzelnen Menschen; schon die erhöhte Hervorbringung und die allgerechte Verteilung aller Naturgüter erhöht die Freuden, noch mehr aber innerlich die höhere Einheit des ganzen Lebens, worin sie wie Ein Herz und Eine Seele sind.

Freie Geselligkeit und Freundschaft der Menschheiten auf Erdteilen der zweiten Teilung, und Verein derselben in Menschheiten auf Erdteilen der ersten Teilung oder auf, den Haupterdteilen.

Jeder Erdteil der zweiten Teilung ist ein in sich abgeschlossenes selbständiges Ganzes, und die ihn bewohnende Menschheit ist Ein umfassendes allseitig gebildetes Leben; dennoch bilden sich auch in ihnen jene Grundgegensätze, welche der Natur und der Vernunft Eigentümlichkeit, Charakterfülle und Liebenswürdigkeit verleihen, aufs neue, in höherm Maße und entschiedener aus, und sie werden dadurch höhern Wechsellebens empfänglich und bedürftig. Die Natur verleiht jedem Erdteile der zweiten Teilung einen eigenen, in seiner Art einzigen Charakter, und zwar dies, vermöge der Kugelgestalt und der schiefen Neigung der Erdachse gegen die Ebene ihrer Bahn um die Sonne, so vollständig, daß in dem Gemälde aller möglichen Gegensätze und harmonischen Zwischenglieder der Klimaten, der Gestalt und Lage der Länder gegen die Pole, gegen den Erdgleicher und gegen die Atmosphäre und das Erdmeer, kein einziges Glied, kein einziger Zug vermißt wird. Unsere Erde mag uns hier in diesen allgemeinen Grundzügen zum Muster der Bildung des festen Landes dienen; unbeschadet der unendlichen Mannigfaltigkeit der Gestaltung, welche sich auf allen anderen Himmelkörpern entfaltet. Wir sehen auf unserer Erde je drei Teile des festen Landes auf ähnliche Weise sich zu drei Erdteilen der ersten Teilung vereinigen, welche Ein auf der ganzen Kugel ebenmäßig und sinnvoll angelegtes Ganzes des festen Landes, in gleichförmigem Gegensatze gegen das Erdmeer und die Atmosphäre, bilden. Jeder dieser drei Haupterdteile ist durch einen Hauptthöhenzug bestimmt. Zwei Haupthöhenzüge, welche in schiefem Bogengange von Pol zu Pol gehen, in der Nähe des Erdgleichers aber ihre obere und untere Hälfte verbinden und dem Meere freiern Eingang gestatten, bilden die zwei sich entgegengesetzten Hauptteile des Erdlandes. Diese beiden großen Bogengänge der Landhöhen sind um den Nordpol vereinigt, entfernen sich von da voneinander, kehren ihre Hohlungen, ihre zwei entsprechenden, nach derselben Seite hin hohlen Hauptbogen, gegeneinander und entfalten, in entsprechender Verzweigung der Höhen

innerhalb der Hohlung ihres Bogenganges, jeder zwei Hälften, wie zwei große Blätter, von ähnlicher Bildung mit ähnlich sich gegenüberstehenden Küsten, und bilden so ein kleineres Erdmeer zwischen ihnen da, wo sie sich nahen und die entsprechenden Zweige gegeneinander kehren, und ein größeres auf der andern Seite der Kugel, wo sie, voneinander abgewandt, sich die erhabenen Seiten der Bogengänge ihrer Haupthöhen einander zukehren und sich voneinander am meisten entfernend ein jeder in sich abgeschlossen erscheinen. Dadurch, daß sie den Nordpol, den ihre Haupthöhenzüge gleichsam überflügeln und amphitheatralisch umgeben, innerhalb jenes Erdmeeres befassen, worin sich ihre gegeneinander gekehrten Hauptabdachungen zusammen neigen, erweisen sich beide als Ein Ganzes; dadurch fällt die Stelle der ersten Teilung eines jeden von ihnen in zwei Hälften, über den Erdgleicher herauf nach Norden, dadurch wird die nördliche Halbkugel reicher an Land, als die südliche, und die südliche, wo die Landspitzen dieser beiden Haupterdteile fast nur den vierten Teil der Kugelrundung voneinander entfernt sich ins offene Meer erstrecken, ein freies Gebiet der Gewässer. Die beiden Teile eines jeden dieser beiden Hauptteile der Erde, schicken innerhalb der hohlen Seiten ihrer Haupthöhen zwei untergeordnete Höhenzüge gegeneinander aus, welche, sich begegnend, ihren dritten die beiden ersteren vereinigenden Teil bilden; der Naturcharakter desselben ist aus dem Naturcharakter der beiden ersteren harmonisch gemischt, seine Gestalt ist zusammengesetzter, und er verkettet das Leben der beiden ersteren, die sich wesentlich entgegengesetzt sind, vorzüglich durch das zweigeteilte Binnenmeer, welches, als die Mitte des Lebens des ganzen Haupterdteiles von den Küsten jedes seiner drei Hauptteile umringt ist. So ist jeder der ursprünglichen Hauptteile des festen Landes ein in sich vollendetes dreigliedriges Ganzes. Doch bilden sie gegeneinander einen in allen Naturbestimmungen entschiedenen Gegensatz; der Eine ist reicher an Land, die Hauptrichtung seiner Höhe mehr von Ost nach West, schmäler von Nord nach Süd, länger von Ost nach West, ärmer an Wasser, älter und ausgebildeter; der andere dagegen hat die Hauptrichtung seiner Höhe mehr von Norden nach Süden, ist schmäler zwischen Osten und Westen, länger zwischen Norden und Süden, ärmer an Land, reicher an Wasser, jünger und noch nicht in allen untergeordneten Gliedern ausgebildet; jeder von beiden ist eigentümlich in den vororganischen Bildungen, sowie im Pflanzenreich und Tierreich; beide mithin zur Vereinigung ihres entgegengesetzten Lebens, zum Austausch ihrer Naturerzeugnisse von der Natur bestimmt, und durch die Lage ihrer Teile und Küsten dazu ermuntert, beide sind

ein selbständiger Schauplatz charaktervollen Menschheitlebens, welches, sich wie Männliches und Weibliches entgegensetzt, berufen ist, sich in Ein ganzes Menschheitleben auf Erden zu vermählen, alle Menschen in Einen Menschen zu versammeln, und wie in der höchsten Ehe die höchste Familie auf Erden zu bilden. Auch zu diesem höchsten Lebenvereine sind die Menschen durch die Natur berufen, welche ihnen einen dritten den beiden entgegengesetzen Hauptteilen des festen Landes gleich nahen Wohnplatz in dem dritten Hauptteile des Erdlandes zubereitet hat. Denn gerade an den Seiten, wo sich die beiden ersten Hauptteile voneinander am meisten entfernen, und, indem sie sich die erhabene Seite der Hauptrichtunglinie ihres Höhenzuges zukehren, am meisten voneinander abgewandt sind, sendet jeder von ihnen einen untergeordneten Höhenzug zwischen Osten und Westen nach dem andern hin, welche ihre hohle Seite gegeneinander und aufwärts nach Norden wenden, und ihr Land in dem harmonisch schönen tropischen Erdstriche diesseits und jenseits des Erdgleichers, das meiste zwar in dem südlichen, entfalten. Indem sie so das Gleichgewicht des festen Landes und des Gewässers auf der südlichen Halbkugel herstellen, ist ihr Land von den beiden entgegengesetzten Haupterdteilen von zweien Seiten zugängig; einmal von dem kleinern Erdmeer aus, welches als das größte Binnenmeer der Erde ihre sich zugekehrten und wechselseits sich eröffnenden Seiten verbindet, um ihre südlichen Land-Enden herum; sodann aber unmittelbar von allen den Küsten beider aus, welche durch weites Meer getrennt in diesem dritten Hauptteile ihre Lebenvereinigung finden. Überwiegt nun in dem einen Haupterdteile der Kreislauf der Gewässer, in dem andern dagegen das feste Land, so stellt sich auf diesem dritten beides in vollem Gleichgewichte dar; selbst in der Pflanzen- und Tierwelt, zumal in den diesem Hauptteile eigentümlichen, schon gereiften Bildungen, zeigt sich die harmonische Vereinigung aller Gegensätze des Lebens. — Dieser dritte harmonische Erdteil ist bestimmt, das ganze Leben der Natur und der Menschheit in voller, allstimmiger, gleichförmiger Harmonie auf einer paradiesischen Inselwelt einst in sich zu fassen. Der obere Teil des großen Erdmeeres ist rundum mit den weit abgewandten Küsten der beiden ersten Hauptteile und dem schönen Gürtel des dritten Erdteiles umgeben, und wird einst alle drei Haupterdteile zu einer seligen Lebenharmonie verbinden. Dies größte Erdmeer ist der einzig richtige Standort, von wo aus das Leben der Erde und der Menschheit als Ein organisches Ganzes erscheint; — von ihm aus erblicken wir die alte Erde, Asien, Afrika und Europa gegen Abend, Amerika gegen Morgen; und Australien

gegen Mittag, und sehen das feste Land der Erde aus einem Abendlande, einem Morgenlande und einem Mittaglande bestehen. — Ist auf unserer Erde der zweite Haupterdteil, welcher mehr von Norden gen Süden sich erstreckend das Übergewicht des Wassers über das Land ausdrückt, sichtbar der jüngere, und noch nicht in allen seinen Gliedern vollkommen ausgebildet, so ist um so mehr dieser dritte noch im Bilden seines ganzen Lebens begriffen, welches sich nur erst in seinen Hauptinselgruppen freudig entfaltet hat. Die Natur folgt hierin dem ewigen Weltgesetz alles Lebens, daß in Einem sich zuerst zwei Glieder des gleichförmigen Gegensatzes nacheinander entfalten, und sich sodann im Wachstume ihres Lebens zu Einem Dritten vereinigen, und dann erst die Harmonie des ganzen lebenden Wesens vollenden. So stellt die Erde in ihren drei Hauptteilen zugleich auch alle Alter ihres Lebens dar; in dem Einen die Jugend, im andern die Kindheit im dritten die Frühzeit des Lebens, und im Ganzen die beginnende Jugend eines Erdenlebens. Das Leben der Natur entfaltet sich in gesetzmäßiger Abstufung: erst wird das Vororganische ausgebildet; nachdem dessen erhabene Gegensätze und ihre streitenden Urkräfte besänftigt sind, erhebt sich am Grunde des Meeres und auf dem meergeborenen Lande das stille, heitere Pflanzenleben im harmonischen Spiele der Farben; dann regt sich das freie Leben der Tierwelt, und fügt zum Farbenschmucke der Pflanzen die Allbewegung der Glieder, und das Leben empfindungvoller Töne; und der Mensch, das innerste Heiligtum der Welt, das vollständigste Ebenbild Gottes, der Natur und der Vernunft, betritt zuletzt des Lebens Schauplatz als ein Freund und Liebling Gottes, als ein Freund und Meister alles Lebendigen. Wird einst das Leben der Erde den Bau des festen Landes vollführt, die Ausbildung der Pflanzen- und Tierwelt harmonisch und gleichförmig vollendet haben, dann werden auch die Menschen im vollen Bewußtsein ihres Wesens und ihrer Bestimmung, in reiner Liebe in Eine gottinnige Menschheit versammelt, das Werk der Vernunft und der Natur auf Erden krönen und vollenden, und in seliger Harmonie mit Gottes höheren Einflüssen, ein nicht goldenes, sondern wahrhaft menschliches und göttliches Zeitalter beginnen, und so lange selig leben, als das Alter dieser Erdgestaltung nach Natur und Vernunftgesetzen währt; und dies ihr reifes, erwachsenes Alter, worin sie sich des harmonischen, freien Spieles aller ihrer Kräfte, als Ein mit Gott, Vernunft und Natur innig vereinter Mensch, erfreut, wird länger dauern, als die Zeit ihrer Kindheit und Jugend. Dann wird die Kraftmitte ihres Lebens der dritte harmonische Erdteil sein, und das

Leben der beiden entgegengesetzten Erdteile wird in voller Blüte stehen; die obere Hälfte des größern Erdmeeres verbindet dann die drei Hauptteile des Erdlandes zu allseitiger harmonischer Wechselwirkung.

Da wir die Menschheit der Erde hier in ihrer vollendeten Ausbildung betrachten, so setzen wir voraus, daß ihre drei Hauptländer schon gleichförmig bevölkert, und von eigentümlichem Menschheitleben erfüllt sind, und beschreiben das sich auf ihnen entfaltende selbständige und gesellige Leben. Wie von dem abendlichen Haupterdlande aus, in stetem Fortschritte der Bildung, alle Haupterdlande bevölkert werden, wie die von der Lebenmitte des erstern sich nach allen Weltgegenden kreisförmig verbreitenden Menschenstämme sich zuerst in dem morgenlichen Haupterdlande in entgegengesetzter Richtung begegnen, und wie, wenn das Menschheitleben auf letzterem verhältnismäßig gereift ist, sich die Menschheiten des abendlichen und morgenlichen Haupterdlandes harmonisch in die Menschheit des mittaglichen Erdlandes vereinen, wie endlich diese Entwickelung der Menschheit an Anzahl, Verteilung und Lebenfülle mit der fortwährenden Ausbildung des ganzen Erdlandes durch die Natur, gleichförmig und in entsprechenden Perioden fortschreitet, so daß die Vollendung des Menschengeschlechts mit der Vollendung seines Wohnorts zugleich eintritt: alles dies ist ein würdiger Gegensatz wissenschaftlicher Betrachtung, es ist die Aufgabe der Geschichtwissenschaft der Menschheit einer Erde.

Wir haben uns bis zur Anschauung der Menschheit eines Haupterdteiles oder eines Hauptlandes der Erde erhoben, und die allgemeinen Weltgesetze, sowie der Anblick unserer Erde als eines lebendigen Beispieles, haben uns gelehrt, daß, der Naturanlage des festen Landes zufolge, die Menschheit der Erde bestimmt ist, aus drei höchsten Teilen zu bestehen, welche, auf selbständigem Gebiet ihr charaktervolles, eigentümliches Leben entfaltend, Ein vollständiges höheres Lebenganzes zu bilden bestimmt sind.

Auf jedem der drei Haupterdteile leben drei Völkerganze, welche die Erdteile der zweiten Teilung bewohnen, und aus mehreren Völkervereinen gebildet werden. Alle Gegensätze des Lebens bestehen zwischen den drei Erdteilmenschheiten der zweiten Teilung und berufen sie zu freier Geselligkeit, zu Freundschaft und zu allseitiger Vermählung in Ein höheres Lebenganzes, worin sie die Menschheit eines Haupterdteiles sind. Alles was wir an jeder untergeordneten Erdteilmenschheit erkannten, gilt von ihrer Lebendurchdringung in Eine höhere Person, — nur in höherm Maße; denn mit dem allseitig erweiterten Gebiete wächst auch das Leben selbst an Fülle, Kraft und Gesundheit. Die

in Eine Menschheit eines Haupterdteiles vereinigten Menschheiten der zunächst untergeordneten Erdteile leben wie Ein höherer Mensch; sie verteilen und bilden ihr Gebiet als Ein Ganzes unter sich als unter Eine Person, und heiligen eine würdige Stelle in der Mitte desselben, für die Entfaltung ihres Ganzlebens; der Völkerverein der mittlern Erdteilmenschheit umfaßt das höhere erhabenere Heiligtum des ganzen Haupterdteiles, und von hieraus verbreitet sich die Einheit, die Harmonie und die Charakterfülle ihres Ganzlebens über alle untergeordneten Erdteilmenschheiten, Völkervereine, Völker, Stammvereine, Stämme, Familienvereine, Familien und einzelne Menschen; hier bildet sich das Leben Aller wie Eines, sie werden wie Ein Geist, wie ein Leib, Ein Verstand, Ein Wille, Ein Lebenkünstler, Ein Herz und Eine Seele. Ihre höhere Lebeneinheit spiegelt sich treu in der Sprache des Haupterdteils, denn nicht nur die einzelnen Sprachen aller untergeordneten Personen bilden ein allgliedriges, vollständiges Ganzes mit gemeinsamem Charakter, sondern die Menschheit jedes Haupterdteiles ist berufen, eine Sprache auszubilden, welche ihr, als höchster Person, als Ausdruck ihres Ganzlebens eigen ist, welche die wesentlichen Vollkommenheiten aller ihrer untergeordneten Sprachen in sich vereinigt, und allen vereinten Völkern vertraut ist. — Die Natur bietet auf jedem Haupterdlande eigentümliche, reiche Gaben mit erschöpfender Vollständigkeit dar; denn jedes Haupterdland enthält alle Klimaten; daher hat es eine höhere Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit in Ansehung der Naturgüter, als jeder untergeordnete Erdteil. Gleichwohl entfaltet sich aber in diesem erschöpfenden Naturreichtume jedes Haupterdlandes ein so eigentümlicher Charakter in allen Bildungen des vororganischen und organischen Lebens, daß die Aufgabe höhern Lebenvereines, der Mitteilung des Naturlebens und der Naturgüter, an die Natur und die Menschheit sich erneut, für die an sich selbst würdige, gleichförmige und harmonische Vollendung des Naturlebens und des Vernunftlebens auf der ganzen Erde, und mittelbar auch für die höhere Befriedigung der äußeren Lebenbedürfnisse.

Die Menschheit eines jeden Haupterdlandes bildet dasselbe aus als Ein großer Naturkünstler nach Einem geselligen, in Tugend, Gerechtigkeit, Innigkeit und Schönheit entworfenen, stetig sich verjüngenden Plane, auf daß Naturleben, Vernunftleben, und Menschheitleben als Ein harmonisches Ganzes auf ihm gottinnig, und eigentümlich vollendet werde. Die Menschheit eines jeden Haupterdteiles bildet Einen höhern Bund für die Grundformeu des Menschheitlebens, Einen höhern Tugendbund, Einen höhern Bund für Recht als Einen höhern Staot,

Einen höhern Bund der Gottinnigkeit, Einen höhern Bund für Schönheit. Wissenschaft und Kunst und Selbstbildung gewinnen an Umfang, an Tiefe, an Würde und Schönheit der Gestaltung; denn auch diesen ihren Grundwerken widmet die Menschheit eines jeden Haupterdteiles geselligen Fleiß, wie Ein Mensch. In ihr entsteht ein höheres Selbstbewußtsein aller in ihr vereinigten Menschen, als Einer höhern Person. Im Anschauen des ewigen Wesens der Menschheit und ihrer zeitewigen Bestimmung, im steten Aufblick zur Menschheit im Weltall und auf der ganzen Erde, wird auch der Menschheit jedes Hauptlandes der Erde ihr eigentümlicher Lebenberuf klar, sie umfaßt ihn mit Liebe ganz und ungeteilt, und bildet sich selbst als Ein ganzer, harmonischer allgesunder Mensch; sie weiht ihre gesellige Kraft allem Menschlichen gleichförmig, entwirft stetig ihren ganzen Lebenplan, verteilt alle ihre Personen und Kräfte ebenmäßig unter alle Zweige menschlicher Bestimmung, das Leben aller untergeordneten Sphären stimmt freudig und schön in Ein vollständiges Leben zusammen, welchem ihr Ganzleben regierend und bildend vorsteht. Jede untergeordnete Person gewinnt an Kraft und Würde und Freudigkeit, jede lebt frei und selbständig in ihrer Sphäre, mit allen Nebensphären und Höhersphären gerecht und liebevoll verbunden. Die freie Geselligkeit und die Freundschaft Aller mit Allen gewinnt ein höheres Gebiet, ein freieres, wonnevolleres Leben. Und so stellt sich die Menschheit eines jeden Haupterdteiles der Natur und der Vernunft und Gott über ihnen als Ein harmonisches Leben dar, würdig durch höhere Einflüsse der ewigen Liebe, als ganzes Wesen, aufgenommen zu werden in höhere Ganze des Lebens in Gott.

Freie Geselligkeit und Freundschaften der Menschheiten der Haupterdteile; und Menschheit der Erde.

Die drei Hauptteile des Erdlandes entfalten ein eigentümliches Naturleben, jeder von ihnen hat eine höhere Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit, als die Erdteile der zweiten Teilung; aber zugleich einen entschiedenern Gegensatz, eine charaktervollere Eigentümlichkeit; sind von der Natur in Einem Ganzen, als Ein Ganzes, charaktervoll belebt, ein treues Gleichnis des ewigen Weltbaues. Auf ähnliche Weise sind die auf ihnen lebenden Menschheiten gebildet und bestimmt, die Gegensätze ihres Lebens in freier Geselligkeit, in Freundschaft, und in vollendeter Einheit als Eine höhere Person zu vermählen, und kunstreich zu gestalten. Sie sollen als die Eine organische Menschheit der Erde die höchste Selbständigkeit und

Harmonie des Lebens erringen, welche innerhalb dieses Himmelwohnortes wesentlich ist, und in die Grenzen die ganze Idee der Menschheit im Weltall vollendet darstellt. So wie die Erde ihr großes Naturleben nur in fortschreitendem Wachstume entfaltet, und sich in bestimmten Perioden zu einem allgenügenden Wohnplatze Einer organischen Menschheit ausbildet, so erringen die Menschen auf ihr nur nach und nach, in ähnlichen Perioden, ihre höchste Persönlichkeit, vereinen sich nur nach und nach zu einer organischen Menschheit, in Harmonie mit Gott, Vernunft und Natur. In diesem Werden des höchsten geselligen Verhältnisses aller Menschen geht zuerst freie Geselligkeit aus gewaltigen Kämpfen um Selbständigkeit hervor, bahnt der Freundschaft und der innigen Vereinigung des ganzen Lebens den Weg; und erst dann können die Menschen sich in Eine Menschheit vereinigen, sich für Eine Menschheit erklären, und sich als solche organisieren, wann alle untergeordneten Grundgesellschaften bis herauf zu den Menschheiten der drei Haupterdteile schon so weit vollendet sind, als sie es, ohne vom organischen Ganzen der Erdmenschheit gehalten und regiert zu sein, vermögen. Diese geschichtliche Entfaltung der Menschheit ist der würdige Gegenstand der Geschichtforschung, nach den Ideeen des zeitewigen Lebens in Gott, nach der sich uns offenbarenden lebendigen Erfahrung, und nach der Harmonie der ewigen Idee der Geschichte mit dem individuellen Leben selbst. Hier aber, wo wir die Menschheit der Erde in ihrem reifen Alter betrachten, wo sie ihre ewige Idee ganz darstellt, setzen wir voraus, daß die Menschen einer Erde schon vom Kampfe zur Liebe allseitig hindurchgedrungen, daß die Menschheiten der drei Haupterdteile schon als wahre Personen gebildet, und allseitig, durch freie Geselligkeit und Freundschaft hindurchgehend, in Ein höheres Leben, in Eine höhere Menschheit auf Erden vereinigt sind.

Alle Menschen eines Himmelskörpers sollen in Ein lebend Wesen, in Eine Menschheit vereinigt sein; sie sollen, als Eine Person, auf dem ganzen Erdgebiete, alles Menschliche als Ein Ganzes in geselligem Fleiße umfassen; als Ein Ganzleben, als ein vollständiges Teilleben, und als beides in Harmonie. Sie sollen als Ein Mensch, alles Einzelne Menschliche bilden, in jedem einzelnen Teile der menschlichen Bestimmung als ganze Menschheit sein und leben, — alles Menschliche gemeinsam haben. Das Leben der Menschheit soll Eines, Vieles und Harmonisches, ganz, vollständig, gleichförmig und ebenmäßig sein. Daher soll das leibliche Leben der Menschheit so selbständig, rein und in sich selbst harmonisch ausgebildet werden, als ihr geistiges, und

beiderlei Leben soll sich allseitig in die Harmonie eines vollständigen, allgesunden menschlichen Lebens durchdringen; was ihm die innere Vernunftwelt der Ideeen, und das Individuelle in Phantasie, als Einem Geiste, das ist ihm das Leben der Erde im Angesichte des Himmels, als Einem Leibe. In der Einen Menschheit der Erde ist das weibliche Geschlecht so vollkommen, so allseitig, ebenmäßig und harmonisch gebildet als das männliche, und nur beide in ihrem harmonischen Wechselleben sind der Eine allvollendete größte Mensch der Erde. — Selbst jedes Alter des Lebens, das Alter des Säuglinges, des Kindes, des Jünglinges, des Erwachsenen und des Greises, ein jedes entfaltet in der vollendeten Menschheit seine eigentümliche Güte und Schönheit.

Die wahre Lebeneinheit aller Menschen als der Einen Menschheit bewährt sich äußerlich darin, daß sie die Erde als ihren gemeinsamen Wohnort, als Ein Ganzes anschauen, als solches sie bebauen, und nach den Gesetzen der Tugend, Gerechtigkeit, Liebe und Schönheit unter alle inneren Personen, Kräfte und Werke der Menschheit verteilen. Die Erde ist schon in ihrem reinen Naturleben ein wahres Ganzes, aber um als solches zugleich frei nach Vernunftgesetzen vollendet zu werden, ist auch auf den Menschen gerechnet; nur die Menschheit, wenn sie mit bewußter Lebenkunst auf die Oberfläche der Erde nach den Ideeen des Naturlebens und des Vernunftlebens einwirkt, kann auch dem Naturleben auf Erden die höchste Vollendung geben. Die Schranken, welche sich die Natur selbst in Ansehung der Klimaten, der Jahreszeiten und noch höherer Lebenperioden auflegen muß, werden durch die Menschheit weise und schön erfüllt, und dem Leben unschädlich gemacht; jeder Himmelstrich teilt jedem andern an Pflanzen und Tieren, an schönen und an nützlichen Erzeugnissen mit, was das Ideal desselben und das Ideal der ganzen Erde fordert; ein allseitiger, gleichförmiger Umgang alles Naturlebens auf Erden mit sich selbst beginnt; die Natur spendet reicher und sicherer der Menschheit ihre Gaben, und jedem Menschen wird sein gerechter Teil ihrer Liebe und ihrer Hilfe. In der Mitte des festen Landes, auf dem mittaglichen Hauptteile, weiht die Menschheit ein schönes, harmonisch gebildetes Land ihrem Leben als ganzer Menschheit; hier bildet sich das Heiligtum des ganzen Menschheitlebens, als ganzen Lebens; von hier aus verbreitet es sich über alle inneren Personen und Glieder, hier versammeln sich in harmonischer Ordnung die Heiligtümer der Einen Tugend, des Einen Erdstaates, der Einen Gottinnigkeit und Schönheit, die höchsten Tempel der Wissenschaft und der Kunst, wie in Ein Haus der ganzen Menschheit. Die Einheit des ganzen Menschheit-

lebens auf Erden spiegelt sich dann auch in der einen Sprache, welche der ganzen Erde gemeinsam, die eigentümlichen Sprachen der untergeordneten Personen nicht austilgt, sondern das Schöne derselben harmonisch in sich vereint, und das Werk des geselligen Kunstfleißes der ganzen Menschheit ist.

Die Menschheit, als wahrhaft Eine Person, soll in allem einzelnen Menschlichen, als Ein Mensch sich ausbilden und leben, in allem Menschlichen dem einzelnen allgesunden Menschen ähnlich geordnet sein. Daher soll sie Ein Leben für Tugend, Ein Leben für Recht, und für Innigkeit und Schönheit bilden, ja erst in diesem allumfassenden Streben der ganzen Menschheit für diese ewigen Grundformen alles Lebens kann Tugend, Recht, Innigkeit und Schönheit ganz und vollendet erblühen. Alle in die Eine Erdmenschheit vereinigten Menschen leben wie Einsittlich schöner Mensch; ein reiner Urtrieb zum Urguten bewegt sie zu Einem freien gemeinsamen Willen, zu Einem planmäßigen sittlichen Handeln, worin sich das sittliche Leben jedes untergeordneten Ganzen und jedes einzelnen Menschen erst wahrhaft frei und erfolgreich bewegt; mit gesellig vereinten Kräften besiegen sie die äußere Weltbeschränkung und die darin bestehenden inneren Hindernisse des Guten, und erfüllen die Schranken ihrer Natur in sittlich-schönem Leben. Das Recht ist ewig Eins im Weltall; und in diesem Einen Gebiete des Einen Rechts ist jeder Himmelkörper als ein untergeordnetes, selbständiges, aber dem Ganzen organisch verbundenes Gebiet, gebildet; alle Menschen, in Einen Menschen vereinigt, sind die Eine höchste Rechtperson auf diesem Gebiete in der Menschheit des Weltall; und nur dann kann das Eine Recht dieses Gebietes allseitig und harmonisch belebt werden, wenn sich die ganze Menschheit seiner Bildung in Einem Staate auf Erden widmet; nur in diesem Einem Rechtleben kann jeder untergeordneten Gesellschaft, ja selbst jedem einzelnen Menschen sein volles gleichgewichtiges Recht zu teil werden. Durch das Urwesentliche in ihnen zur Vereinigung in Eine Menschheit bestimmt, sind auch alle Menschen desselben Himmelkörpers berufen, Ein gottinniges Wesen zu sein, und als solches zu leben, und in dieser höchsten Gottinnigkeit des größten Menschen auf Erden gewinnt auch das gottinnige Leben jeder untergeordneten Gesellschaft, und jedes einzelnen Menschen die höchste Klarheit, Fülle, Schönheit und Freudigkeit. Auch die höchste Schönheit kann nur dann das Menschheitleben schmücken, wenn sie Alle, in Ein Leben vereinigt, von Einer Liebe zum Schönen beseelt, mit geselliger Sorgfalt das Urbild der Schönheit lebend nachzuahmen streben. Auch die Grundwerke der

Menschheit, Wissenschaft und Kunst und ihre lebendige Harmonie können ihre höchste Einheit, Umfassung, innere organische Bildung, Klarheit und Tiefe nur im Leben der ganzen Menschheit gewinnen; erst in ihm können alle Quellen der Erkenntnis und der Kraft eröffnet und aus allen gleichförmig geschöpft, erst in ihm kann Wissenschaft und Kunst und ihre Harmonie als Ein organischer, harmonischer Gliedbau, als ein treues Gegenbild Gottes und seiner Welt auf eigentümliche Art vollendet werden; erst in diesem höchsten geselligen Leben kann sich Forschung und Kunstbildung nach Einem Plane zu immer herrlicherem Gelingen rhythmisch und harmonisch bewegen, und die Menschheit als ein stets größerer Weiser und Künstler gottähnlicher leben. Und so wie jeder einzelne Mensch erst, wann er in vollem Selbstbewußtsein zum freien Gebrauch aller seiner Organe und Kräfte gelangt ist, die Selbstbildungkunst ganz und kraftvoll üben kann: so gelangt auch die Menschheit nur in der Einheit ihres Lebens zur Ausübung der höchsten Kunst, sich selbst in besonnenem Bewußtsein allseitig, in Harmonie mit Gott und Welt immer freier und schöner auszubilden.

Doch diese Vollendung der Menschheit in allem Einzelnen Menschlichen ist nur dann und nur dadurch möglich, daß sich alle in Eine Menschheit vereinten Menschen, ihrer ganzen ungeteilten harmonischen Menschennatur in Klarheit bewußt werden, daß sie, die Idee der Allmenschheit im Weltall als ganze und in ihrem unendlichen Gliedbaue lichtvoll erkennend, darin, im Anschauen des sie umgebenden Naturlebens und der Einwirkungen des höchsten Lebens Gottes, ihr individuelles Urbild für diese Erde, ausbilden, und in geselliger Einheit streben, es im Leben darzustellen und auszudrücken. In diesem höchsten Bewußtsein und Streben sind alle in die Eine Menschheit vereinigten Menschen Ein Bund für alles Menschliche, Ein Menschheitbund, in mit und durch welchen, als durch das Ganzleben, das Menschheitleben in seinem Innern so wie in seinen äußeren Verhältnissen einzig vollendet werden kann. In diesem Selbstbewußtsein, und in diesem höchsten geselligen Ganzleben für alles Menschliche sorgt die Menschheit, daß sie alle ihre Personen und Kräfte, wohlgeordnet in Zeit und Raum, unter alle Zweige ihrer Bestimmung verteile, daß das Ganzleben in sich jedes Teilleben frei entwerfe, daß Jedes Teilleben mit dem Ganzleben in richtigem Maße in Einen Gliedbau harmonisch verbunden sei; daß das geistige und leibliche Leben, daß die weibliche und die männliche Menschheit, daß jedes Lebenalter gleichförmig gebildet und zu Einem allgesunden Leben verbunden sei, daß innere und äußere

Geselligkeit als Ein Ganzes besorgt werde, und daß alle untergeordneten Grundgesellschaften, werkthätigen Gesellschaften und alle einzelnen Menschen, als freie Glieder und organische Teile der ganzen Menschheit seien und leben.

Indem die ganze Menschheit in Einheit, Vielheit und Harmonie, in Tugend, Gerechtigkeit, Innigkeit und Schönheit ihrer ganzen Bestimmung lebt, nimmt auch jede untergeordnete Person Teil an dieser Vortrefflichkeit, und lebt nach der Eigenheit und nach dem Maße ihrer Kräfte, ganz, vollständig, allumfassend, allgesund; sie alle leben nicht blos neben, sondern in-, mit- und durcheinander in der Einen Menschheit. Denn so wie jede höhere Persönlichkeit der Menschen alle untergeordneten von kleinerem Umfange nicht auflöst, sondern sie alle in sich aufnimmt, ihnen allen ihre Selbständigkeit und Harmonie mit allem Äußern sichert, so gilt dies für jeden Himmelkörper im höchsten Maße von allen Menschen, sofern sie in Eine Menschheit vereint, als Eine höchste Person auf Erden leben. Die Menschheit umfaßt alle Erdteilmenschheiten, Völkervereine, Völker, Stammvereine, Stämme, Familienvereine, Familien und jeden einzelnen Menschen in sich als in Einem organischen Ganzen, sie umfaßt diese alle mit gleicher Gerechtigkeit, Liebe und Sorgfalt; sie bietet ihnen allen die vollständigen höheren Bedingungen wahrer Selbstvollendung und allseitiger äußerer Geselligkeit dar. Jeder einzelne Mensch gewinnt schon in der Familie ein höheres Ich; ein höheres im Familienvereine, im Stamme, im Volke; aber das höchste auf Erden gewinnt er nur in der ganzen Menschheit. Ein ähnliches Glück wird den Familien und allen höheren Grundpersonen in der Menschheit verliehen. In dem Einen ganzen Menschheitleben bildet sich die freie Geselligkeit, die Freundschaft und der ganze Lebenverein aller untergeordneten Personen allseitig harmonisch aus: sie alle leben nun nach dem Urbilde der Menschheit dieser Erde, im Geiste der Menschheit des Weltall.

Also in sich selbst Eins, stellt sich die gottinnige Menschheit vor Gott, Vernunft und Natur als das liebenswürdigste Wesen dar, was aller Wesen Harmonieen in sich hält, und ihnen allen gleiche Liebe weiht, und wird immer höherer Liebe, immer höherer Offenbarungen, immer innigeren Wechsellebens von Gott, von Vernunft und Natur gewürdigt, sie lebt mit ihnen in inniger Liebe wie mit Freunden verbunden; die Erde wird ein Schauplatz, ein vollständiges, reines Bild des Allebens in Gott.

Solger.

Sein Leben und seine Schriften.

Über Solgers Stellung in der Geschichte der neuen Philosophie gehen die Ansichten sehr auseinander. Während manche ihn direkt zur Schule Schellings zählen, machen andere geltend, daß er nicht nur durch letztern, sondern auch von Fichte und Friedrich Schlegel vielfach angeregt und beeinflußt wurde. Allerdings wurzelt Solger am stärksten im Boden der Schellingschen Identitätsphilosophie, wiewohl er deren Grundgedanken nicht als Naturphilosoph, sondern wesentlich als Ästhetiker weiter entwickelt hat. Insbesondere widmet er dem Wesen der „Intellektuellen Anschauung" eingehende Untersuchungen. Daß aber auch Fichte, ganz besonders aber Fr. Schlegel nicht ohne nachhaltige Einwirkung auf seinen philosophischen Entwickelungsgang gewesen sind, ist aus dem Studium seiner Schriften ohne weiteres erkennbar. Gilt er ja doch als derjenige, der die von Schlegel erfundene Lehre von der „künstlerischen Ironie" zu einer wirklichen Theorie erhoben hat.

Solger war eigentlich das, was man einen philosophischen Anempfinder nennen könnte. Mit einer außerordentlich umfassenden klassischen Bildung ausgestattet (er war ein gründlicher Philologe), vertiefte er sich in die Platonische Philosophie, aus der er jenen gehobenen und vornehmen Ton, aber auch die eigenartig dialektische Schärfe allmählich sich aneignete, die wir in seinem „Erwin" und in den „Philosophischen Gesprächen" bewundern. Ja so ganz und gar bewegte er sich in der Atmosphäre Platonischer Denkart, daß als er schon längst das Studium der griechischen Philosophie mit den der neuern vertauscht hatte, immer noch der Geist Platos ihn umschwebte und ihn dazu trieb, die dialogische Gesprächsform in die moderne Spekulation einzuführen. Nicht zwar ist er der eigentliche Schöpfer dieser Gesprächsform in der neuern deutschen Philosophie, denn schon lange vor ihm haben im 18. Jahrhundere Mendelssohn, Wieland u. a. diese Form kultiviert. Wohl aber darf

Solger als derjenige bezeichnet werden, der ihr die höchste künstlerische Durchbildung und Vollendung gegeben hat. Und wenn sich der Dialog als litterarische Form in der Philosophie nach ihm nicht halten konnte, so lag diese Erscheinung in allgemeinen wissenschaftlichen Strömungen, welche auch auf die Methode und die Form in der philosophischen Litteratur nicht ohne Einwirkungen blieben und z. B. auch die früher so beliebte Briefform in didaktischen Schriften gänzlich beseitigten.

Karl Wilhelm Ferdinand Solger wurde am 28. November 1870 zu Schwedt in der Mark Brandenburg geboren. Sein Vater, Direktor der markgräflichen Kammer, war ein pflichttreuer und strenger Beamter aus der Fridericianischen Schule, dabei jedoch ein Mann von wissenschaftlicher und klassischer Bildung. Seine erste Vorbildung erhielt der junge Solger auf der Stadtschule seiner Vaterstadt, jedoch schon im 15. Jahre wurde er nach Berlin gebracht, um daselbst das Gymnasium zum Grauen Kloster, welches damals unter Gedickes Leitung stand, zu besuchen. Hier legte er einen tüchtigen Grund in der Kenntnis der alten Sprachen und Litteraturen, welche er später (seit 1799) auf der Universität Halle unter Friedrich August Wolf befestigte und erweiterte. Dauernde Freundschaft schloß er hier mit Friedrich v. d. Hagen und Friedrich von Raumer. Als Berufsstudium hatte Solger, dessen Vater ihn in die preußische Beamtenlaufbahn bringen wollte, die Jurisprudenz gewählt. Doch überwog das Studium der philologischen und philosophischen Fächer. Im Jahre 1801 ging Solger nach Jena, um Schelling zu hören, dessen glänzende und fesselnde Vorlesungen er drei Semester hindurch besuchte.

Bei der günstigen äußern Lage Solgers konnte er sich so Manches leisten, was anderen deutschen Philosophen nicht vergönnt war. So unternahm er im Jahre 1802 eine größere Reise nach der Schweiz und Frankreich und hielt sich einige Zeit in dem konsularisch-republikanischen Paris auf, das denn bei der Mischung des militärischen Enthusiasmus und der republikanischen Freiheitsrausches auf unsern jungen Philosophen einen gewaltigen und zugleich betäubenden Eindruck machte.

Nach seiner Rückkehr erhielt Solger eine Anstellung bei der Kriegs- und Domänenkammer zu Berlin, wodurch er wohlbestallter preußischer Beamter ward. Doch ging er in seine büreaukratische Thätigkeit keineswegs auf. Vielmehr begannen für ihn erst jetzt die eifrigsten Studien. Als Fichte von Jena herübergekommen war und in Berlin freie Vorträge hielt, gehörte Solger zu seinen eifrigsten Zu-

hörern. Ja die Gewalt, die Fichte auf den jungen Beamten übte, war so außerordentlich, daß dieser beschloß, die praktische Laufbahn ganz aufzugeben und sich ausschließlich der Wissenschaft zu widmen. Fünf Jahre lang privatisierte Solger, und während dieser Zeit vertiefte er sich in die philosophischen Schriften Spinozas, Fichtes und Schellings.

Im Jahre 1809 glaubte Solger so weit zu sein, um selbst als Lehrer der Philosophie aufzutreten, er habilitierte sich an der Universität zu Frankfurt a/O. und hielt hier mit solchem Erfolge philosophische und philologische Vorlesungen, daß er bald zum außerordentlichen Professor ernannt wurde. Solger las über „Einleitung in die Philosophie" und über „das System der Philosophie" und zwar nach Fichte-Schellingschen Prinzipien. Nicht ohne Schwierigkeit war es, daß er hier, wo einige alte Zopfgelehrte das Szepter führten und ihm nicht sympathisch waren (mit Ausnahme des großen Philologen Schneider, dem er in herzlicher Freundschaft nahe trat), die neue, kühne Weltanschauung einführte. Bei alledem wird unser junge Professor zuweilen von einer Mutlosigkeit befallen, die ihn fast an seinen Beruf für die Philosophie zweifeln läßt. „Etwas Bedeutendes für das Ganze zu wirken, in Rücksicht auf die Philosophie, hoffe ich kaum", schreibt er an Krause.*) Doch sind solche Stimmungen nur vorübergehend. Im Allgemeinen blickt er froh in die Zukunft.

Im Jahre 1811 wurde die Universität von Frankfurt nach Breslau verlegt. Solger übersiedelte jedoch nicht nach Breslau, sondern nahm den Antrag einer Professur an der neu errichteten Universität zu Berlin an. Daß er hier neben Männern wie Schleiermacher, Fichte und Wolf wirken durfte, sah er selbst für keine geringe Auszeichnung an. Andererseits wurde er aber auch durch einen philosophischen Rivalen wie Fichte einigermaßen in den Schatten gestellt. Aber es gehörte Solgers Bescheidenheit und Selbstlosigkeit dazu, um fremde Häupter so neidlos anzuerkennen, wie dieses seinerseits geschah. Im Jahre 1815 erschien sein „Erwin" und machte seinen Namen in weiteren Kreisen bekannt. Es sind dies vier Gespräche, welche das Wesen der Schönheit und der Kunst zum Gegenstande haben. Solgers ästhetische Prinzipien hängen aufs innigste mit seiner Metaphysik und Religionsphilosophie zusammen. Diese stellt aber einen eigentümlichen Synkretismus den subjektiven Idealismus und des Schellingisch-Spinozistischen durch Elemente aus der platonischen Ideeenlehre gemilderten Pantheismus

*) „Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel", Bd. I. S. 175. (Herausg. von Ludw. Tieck und Fr. von Raumer, Lpz. 1826.)

dar. Diesem eklektischen Charakter seiner Philosophie entsprechend zeigt auch seine Ästhetik die mannigfaltigsten Berührungspunkte sowohl mit Plato wie mit Schelling, ganz besonders jedoch mit den Romantikern. In dieser Hinsicht ist nun das intime Freundschaftsverhältnis, in dem Solger mit Ludwig Tieck stand, für ihn bestimmend gewesen. Wie wir aus dem eben erwähnten, von Tieck und Raumer publizierten Nachlaß ersehen, gab es keine neuauftauchende litterarische Erscheinung, über die sich der Berliner Philosoph nicht in ästhetische Erörterungen mit dem vielseitigen und kenntnisreichen Romanzier und Novellisten einließ.

Solger hat seine philosophischen Anschauungen nicht in einem zusammenhängenden System dargestellt; und es ist auch zweifelhaft, ob es ihm, wenn ihm ein längeres Leben vergönnt gewesen, gelungen wäre, ein einheitliches, die widersprechenden Elemente wahrhaft überwindendes System zu schaffen. Um einen Überblick über die charakteristischen Punkte seiner Weltanschauung zu gewinnen, muß man die zerstreuten Äußerungen zusammensuchen, die sich teils im „Erwin“ teils in den zwei Jahre später (1817) erschienenen „Philosophischen Gesprächen“, teils aber auch in den zerstreuten Abhandlungen seines Nachlasses vorfinden. Es kommen hier wesentlich folgende in Bd. II. enthaltene Arbeiten in Betracht: „Briefe, die Mißverständnisse über Philosophie und deren Verhältnis zur Religion betreffend“; „Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie“ (S. 55—198); das Gespräch: „Über Sein, Nichtsein und Erkennen“; „Philosophie des Rechts und des Staates“ (S. 263—365).

Solger hat seine Ansichten über die von ihm gewählte dialogische Form in zerstreuter Weise, hier und dort entwickelt. In der oben genannten Abhandlung „Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie“ sagt er darüber: „Die Gesprächsform wird immer die lebendigste und die echte für eine lebendige Philosophie bleiben. Wo alles darauf ankommt, daß die Erkenntnis nicht bloß ausgesprochen, vernommen und aufbewahrt, sondern daß sie unser vollkommenes Eigentum und der Stoff unserer innersten Erfahrung werde, da muß die Form die beste sein, welche sie lebendig vor den Augen unseres Geistes in uns entstehen und in das erscheinende Leben emporwachsen läßt.“ ..... „Es genügt hierzu keineswegs, daß gewisse theoretische Meinungen an einzelne erfundene Namen von Personen verteilt und in dieser Gestalt in Beweisführungen und Widerlegungen verflochten werden, welche, da sie bloß mit Begriffen zu thun haben, freilich leichter und bequemer ohne diesen leeren

Aufputz dargelegt werden könnten. Ebensowenig genügt es, daß diese Personen durch die Einbildungskraft individueller ausgebildet und daß mit der Entwickelung der Meinungen auch ein dramatischer Erfolg für die Gemüter der Sprechenden verbunden werde. Die Personen müssen ganz lebendig und gleichsam abgerundet dastehen und handeln, und ihre Teilung in verschiedene Meinungen muß zugleich eine Zerlegung desjenigen sein, was in jedem menschlichen Gemüt als eins und dasselbe in seinem Grunde angetroffen wird, so daß der Leser mit den Personen zugleich die Entwickelung solcher Gegensätze aus einem Mittelpunkt erfahre, der in jedem derselbe ist, und auch in seinem eigensten Bewußtsein den Keim dieser Gegensätze mit ihrem einfachen und ewigen Wesen enthält. So muß diese Form, welche als Kunst Ideeen in ihrer Wirklichkeit darstellt, diese zugleich in ihrem Mittelpunkt versammeln und uns in das religiöse Bewußtsein der Gegenwart des Wesens versenken."

Diese letztere mystische Wendung wird erklärlich, wenn wir Solgers Prinzipien über das Wesen der Religion, das Wesen der Kunst und über das Verhältnis beider zu einander kennen lernen. In der schon zitierten Abhandlnng heißt es: „Unser Bewußtsein als reiner Glaube, durch welchen sich unser Inneres erst selbst ergreift und seine Verwandlung in Offenbarung des Ewigen erfährt, ist Religion. Sie ist nicht anders darstellbar und mitteilbar, als durch solche Mittel und Formen, welche auf dieses Innere ungeteilt wirken und dasselbe ganz in Erfahrung des Höchsten auflösen; ja sie wird eigentlich gar nicht mitgeteilt, sondern wir empfinden uns mit anderen unmittelbar als Eins, als aufgegangen in ein gemeinsames Element, wenn wir ganz von der Gegenwart ihrer Wirkungen durchdrungen sind. Nach der entgegengesetzten Richtung wendet sich die Kunst. Auch sie hat es allein mit dem Wesentlichen und Ewigen in unserer Natur zu thun, aber sie faßt es nicht auf, wie unser ganzes Bewußtsein in demselbem verschwindet, sondern, wie es durch dasselbe in ein volles gegenwärtiges und erscheinendes Leben gestaltet wird. Unser Gemüt giebt sich hier völlig seinen Gegenständen hin und verwandelt sich ganz in diese, weil es nur schaut, wie das Göttliche selbst zur Erscheinung geworden ist, sich ganz mit ihr durchdringt und sich eben deshalb wechselweise mit ihr in ein wahrhaftes Dasein auflöst, von welchem weder das Ewige als bloß gedachtes Wesen, noch die Erscheinung als bloße Existenz mehr abgesondert werden kann, und welches für die Kunst der eigentliche Grund und Boden ist. Zwischen beiden, der Religion und der Kunst, steht die Darstellung der Philosophie. Faßt sie das Wesent-

liche als gegenwärtiges Dasein auf, so kann dieses nur ein solches sein, in welches das Wesen ganz aufgegangen ist, und insofern sie Kunst ist. Aber das Wesen soll zugleich als solches erkannt und deutlich gedacht werden; es darf sich also nicht bloß in das Dasein verlieren, abgesondert darf es aber von demselben auch nicht werden, sonst wird es leere Abstraktion. Sein Dasein muß also zugleich der Zustand unseres eigenen Bewußtseins sein, in welchem allein die Verwandlung beider Seiten der Erkenntnis ineinander zugleich mit ihrer Absonderung aufgefaßt werden kann. Dieses alles nun geschieht durch das Gespräch, in welchem der Mensch in sein eigenes Kunstwerk und dadurch nur desto tiefer in das einfachste, unmittelbarste und stillste Bewußtsein von seinem innersten Wesen und der Gegenwart des Ewigen in ihm zurückgeführt wird."

Wie hier schon die Begründung der dialogischen Gesprächsform keine formal ästhetische, sondern aus dem Wesen des Erkenntnisprozesses selbst geschöpft ist, so bildet die ganze Solgersche Ästhetik nur einen Ausschnitt aus seiner allgemeinen metaphysischen Lehre heraus. Solger hat die Lehre von der Schönheit und der Kunst, außer im „Erwin" in dialogischer Form, noch systematisch in dem von dem Erlanger Professor Karl Wilhelm Ludwig Heyse aus dem Nachlaß unseres Philosophen im Jahre 1829 herausgegebenen „Vorlesungen über Ästhetik" dargestellt. Außerdem enthält der von Tieck und Raumer publizierte Nachlaß eine Reihe litterarischer und ästhetischer Aufsätze, in denen Solger größere und kleinere Exkurse über die Philosophie des Schönen und der Kunst eingestreut hat. Hierher gehören in Bd. I die Aufsätze: „Über den Ernst in der Ansicht und dem Studium der Kunst"; „Über Sophokles und die alte Tragödie"; dann die sehr umfangreiche, eine Reihe von wertvollen dramaturgischen und ästhetischen Exkursen enthaltende Beurteilung von A. W. von Schlegels „Vorlesungen über dramatische Kunst und Litteratur" (S. 493—628).

Wie wir aus der oben mitgeteilten Stelle ersehen, setzt Solger die Kunst in unmittelbare Beziehung zur Religion und Philosophie. Indem das Individuum sich als Besonderes in der Idee anschaut, und diese ihm so Gott, das allgemeine Individuum ist, nimmt es sich selbst wahr, wie es bloß in Gott lebt. Indem das Individuum aber sich selbst und dadurch die ganze Welt durch Gott anschaut, entsteht in ihm die Religion. Wenn es hingegen erst die Außenwelt und dadurch sich selbst durch Gott anschaut, entsteht die Kunst. Die schöpferische Thätigkeit des Künstlers besteht darin, daß er vermittelst der Phantasie das göttliche Wesen in die Erscheinung überführt. Ist ja

doch überhaupt die Phantasie das Zauberland, durch welches die Dinge hindurch müssen, um vergöttert zu werden und ihr eigenes Wesen in sich vollkommen auszudrücken. Daher kann man auch sagen, daß in der Kunst die göttliche Schöpferkraft selbst in die Existenz tritt. Das Poetische in aller künstlerischen Thätigkeit liegt darin, daß die Idee in der künstlerischen Phantasie wirkt, möge diese nun die sinnende oder bildende sein.

Aber alle Kunst hat zum Mittelpunkt die künstlerische Ironie. Diese ist nichts als eine Gemütsstimmung, in welcher es uns klar ist, daß die gesamte Wirklichkeit nicht wäre, wenn nicht die Idee sich offenbarte und daher die erscheinende Idee selbst mit der Wirklichkeit, in der sie erscheint, etwas Vergängliches und Nichtiges wird. Indem so die erscheinende Idee untergehen muß, bestätigt sich das Dichterwort von dem Loose des Schönen, unterzugehen. Aber in dieser Tragik liegt der erhebende Trost, daß wenn auch die erscheinende Idee in dieser Sinnenwelt untergeht, die Idee an sich besteht, gegen die nichts in der Wirklichkeit, auch nicht das Herrlichste bestehen kann.

Solger hat auch über das Wesen der einzelnen Künste und was ihm bei seiner umfassenden Kenntnis der Litteraturen des Altertums und der Neuzeit, besonders nahe lag, auch über das Wesen der Poesie und ihrer einzelnen Gattungen tiefgehende Untersuchungen angestellt. Doch verliert er sich allerdings auch oft, wo wir feste ästhetische Begriffsbestimmungen erwarten, in ein mystisches Halbdunkel, aus dem wir uns nur mit Not wieder herauszufinden vermögen. Es ist nicht zu leugnen, daß er in seinen ästhetischen Untersuchungen bei allem Tiefsinn und aller Fülle künstlerischer Anschauungen doch das strenge methodische Verfahren vermissen läßt. Und was von Solgers Ästhetik gilt, dürfte wohl auch von seiner übrigen Philosophie gelten. Dieser Mangel an fester Methode und systematischem Zusammenhange in seinen Gedanken läßt auch überall gewisse unausgeglichene Widersprüche in denselben bestehen, von denen der größte und unauflöslichste wohl derjenige ist, auf den Zeller (S. 578) hinwies: „Der Widerspruch, daß das Endliche und daß auch die menschliche Individualität an sich selbst ein reines Nichts und doch zugleich ein Moment des göttlichen Lebens, die unerläßlichste seiner Offenbarungen sein soll — dieser Widerspruch wird hier nicht auf wissenschaftlichem Wege, durch allgemeingültige Begriffe und Beweise, gelöst, sondern die Vereinigung der beiden, sowie der vorliegenden, unvereinbaren Bestimmungen bleibt dem subjektiven Gefühl und der subjektiven Anschauung überlassen, es wird

wohl gefordert, daß man beides anerkenne, aber es wird nicht gezeigt, wie dies möglich ist."

Solgers Wirksamkeit an der Berliner Universität umfaßt den Zeitraum von acht Jahren. Während dieser Zeit war er einer der beliebtesten Lehrer an der neuen Hochschule. Gerade seine mystisch-tiefsinnige Art zu philosophieren, mit der sich ein gewisser warmer Enthusiasmus verband, war nicht ohne Einfluß auf seinen Vortrag, der durch eine nachhaltige Kraft und Wärme etwas Erhebendes und Hinreißendes gehabt haben soll. Bei seinen akademischen Kollegen stand Solger, der die Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit selbst war, in hoher Achtung, wovon wohl dieses ein vollgültiger Beweis ist, daß er, der vierunddreißigjährige Kollege, im vierten Jahre des Bestehens der Universität (1815) zum Rektor derselben gewählt wurde.

Den großen Ereignissen der Zeit stand Solger nicht teilnahmslos gegenüber. Die aus der Zeit der Freiheitskriege stammenden Briefe (von Tieck, von der Hagen, Raumer u. a.) zeigen ihn uns als einen Mann, der dem Gange der öffentlichen Dinge und den Schicksalen des Vaterlandes mit dem Herzen folgte. Hiervon legt auch ein Aufsatz Zeugnis ab, der in der Form eines offenen Briefes an einen Freund, „Über patriotischen Enthusiasmus" (Nachlaß, Bd. I) handelt. Solger übt hier scheinbar eine Art Kritik an der großen deutsch-patriotischen Strömung jener Tage. Im Grunde aber möchte er nur die banalen Auswüchse jener Bewegung zurückweisen, und auf das wahrhaft Große und Unvergängliche einer solchen grandiosen Erscheinung hinweisen, wie sie ein für seine Freiheit und Unabhängigkeit sich erhebendes Volk darbietet. Die wahre Begeisterung entstamme nur der tiefen Quelle des Göttlichen, und ohne sie sei weder im Theoretischen, noch im Ethischen, weder im wissenschaftlichen Erkennen, noch im sittlichen Handeln oder künstlerischen Schaffen etwas Nennenswertes möglich. „Der politische oder patriotische Enthusiasmus ist eine praktische, durchaus in das wirkliche Leben und Handeln übergehende Handlung, und die Natur der Begeisterung ist es eben, die Ideeen unmittelbar mit der Wirklichkeit zu verknüpfen, ja sie als eins und dasselbe mit dieser oder ganz wirklich darzustellen. Die vollkommenste Einsicht über das, was der Mensch sein soll, die schönste theoretische oder spekulative Ausbildung der Ideale der Menschheit, die klarste Entwickelung der Gegenstände der Religion bleibt entweder ein kraftloses Spiel mit leeren Begriffen, oder eine träge und entnervende Empfindelei ohne allen Wert für das Leben, wo nicht jene Begeisterung hinzukommt, jener Hauch des Göttlichen, der das irdische Leben

erst mit Wesentlichkeit beseelt und gleichsam die Saat göttlicher Gedanken auf den Boden der Wirklichkeit herüberweht. Ohne Begeisterung ist daher nichts Großes und wahrhaft Gutes auszurichten, die Kraft desselben und der lebendige Keim liegt nur in ihr und kann nur aus ihrem höhern Lebenstrieb sich entwickeln. Denn was wäre unsere ganze sinnliche Welt, wo fände unsere Seele etwas Wahres und Bleibendes, wo eine Beruhigung für die Gegenwart und eine Hoffnung für die Zukunft, wenn sie sich nicht unmittelbar in ihren irdischen Geschäften an etwas Höheres und Wesentliches anschließen könnte!"

Nichts charakterisiert die Persönlichkeit unseres Philosophen mehr als diese Stelle: nicht das, was er gedacht und geschrieben, auch nicht das, was er religiös oder ästhetisch empfunden, oder was er Gutes vollbracht, sondern das, woraus alle diese Einzelthätigkeiten erst hervorgehen. Das Zentrum seines Leben war „das Leben in der Idee". Dieses galt ihm als das zu erreichende Ziel bei allen Kämpfen und Bestrebungen. Liegt hierin aber auch der Grund des Mystischen in seiner ganzen schriftstellerischen Thätigkeit, so ist darin zugleich die Tiefe und Schönheit von Solgers Persönlichkeit wie der Reichtum und die Fülle seines Seelenlebens begründet.

Solgers äußere Erscheinung wird von seinem Freunde Ludwig Tieck in folgender Weise beschrieben: „In der Jugend war er schlank und blühend, von mittlerer Größe. Sein Auge vom klarsten Blau, etwas hervorstehend; Gutmütigkeit und Adel der vorzüglichste Ausdruck seines Angesichts. Ein erhabener Zorn konnte zu Zeiten, wenn der Gegenstand wichtig genug war, diese Gemütlichkeit, die selbst Kindern Vertrauen abgewann, auslöschen. Im Ernst war der Ausdruck seiner Physiognomie überhaupt ein ganz anderer, als wenn er lächelte; seine Freundlichkeit war herzgewinnend." ..... „Nur wenigen Menschen war dieser Zauber der Sprache verliehen. Auch mit Uneingeweihten sprach er klar und faßlich über schwierige Gegenstände."

Solger starb jung, wenige Tage fehlten zum 39. Jahre. Am 28. November 1819 wurde er beerdigt. Studierende Jünglinge, welche an ihrem Lehrer mit unbegrenzter Liebe und Verehrung hingen, trugen den Sarg. Ein Geistverwandter Solgers, Friedrich Schleiermacher, hielt ihm die Grabrede.

Über Sein, Nichtsein und Erkennen.

Ein philosophisches Gespräch.

B. Zur glücklichsten Stunde kommst du uns, A., um mir einen verstockten Gegner bessern zu helfen. Deine Gegenwart soll hoffentlich den Streit von neuem entflammen, der beinahe ganz erloschen war, da jener schon den bösen Willen erklärt hat, sich auf nichts mehr einzulassen.

A. So finde ich mir unverhofft ein Fest bereitet, das ich nicht besser wünschen konnte. Ohne Zweifel habt ihr doch über hohe und würdige Gegenstände gestritten, und, wie ich von euch erwarte, auf eine würdige Weise.

B. Es kommt darauf an, was du eine würdige Weise nennst. Es war eher nötig, uns auseinander zu bringen, als zusammen zu hetzen.

A. Würdig nenne ich nur Eine Art des Gesprächs, wenn ihr nämlich nicht selbst sprechen wollt, sondern nur eure Meinung durch euch sprechen läßt. Denn eine Meinung, wenn nur wirklich eine, ist im Wesen von solchem Adel, daß man ihr ruhig den Schutz der Sitten anvertrauen kann; und das nicht aus weichlicher Zurückhaltung, sondern auch tapfer ist sie, und liebt am meisten das Handgemenge des Gefechts ohne Hinterhalt oder Verschanzungen.

B. O glaube mir, keiner haßt mehr als ich die, welche mit häßlicher Glätte, die sie Menschlichkeit nennen, alles gleich überziehen; und noch verhaßter beinahe sind mir andere, die in vornehmer Zurückgezogenheit wie aus Theaterwolken ein fernes Licht des Allerheiligsten schimmern lassen, wenn sie geschickt sind; wenn aber nicht, tiefsinnig schweigen, als könnten sie freilich dann noch alles sagen, wofern sie nur wollten. Wohl sehne ich mich, gleich dir, nach der Lust des Gesprächs, aber fast möchte ich verzweifeln, ob sie erreichbar sei. Denn noch habe ich kein Beispiel erlebt, wo jemand durch ein Gespräch wäre überzeugt worden. Ja, lehren kann man; auch überreden, auch verwirren und überführen für jeden Zuhörer; aber von seiner wirklichen, eigentümlichen Meinung zurückbringen und vom Gegenteil überzeugen sah ich noch keinen. Nur immer mehr decken sie einander das gänzlich und ursprünglich verschiedene Innerste auf, und ich weiß nicht, ob es nicht gar frevelhaft und uns versagt sei, dieses völlig Fremde anzutasten.

A. Ich freue mich, daß du nicht bloß den einen Abweg derer, die sich heut zu Tage dünken, den Umgang mit Menschen zu verstehen, erkennest, sondern auch den andern. Aber daß du das Gespräch selbst so hart anklagst, schmerzt mich um so mehr. Freilich, wer sich einbildet, Menschen von Grund aus umwandeln und umkehren zu wollen, oder wer fest bannen will die oft losen Gebilde seiner eigenen Phantasie und sich eigensinnig schlägt, um nur sie zu retten, der verdient die Täuschung. Das Gespräch, o Freund, ist gemeinsames Wirken für das gemeinsame Gut der Menschheit. Sein eigenes liebstes Gut wolle der Redende darin zum Gemeingut machen, aber nicht ohne Prüfung, ob es auch wirklich ein Gut sei; was er aber dafür erkennt, das verteidige er mit Aufopferung aller Kraft und vorzüglich alles eitlen Ruhms. Den Gegner aber wolle er weder bloß als Gast von dem Seinen genießen, noch ihn sein eigenes Besitztum, womit die Natur doch einen jeden schon selbst ausstattet, wegwerfen lassen, um ein fremdes dafür einzutauschen, sondern das wolle er bewirken, daß auch jenem sein Eigenes einerlei werde mit dem Gemeinsamen. Was hältst du aber für größer, edler, ja notwendiger, als dieses Ziel, was, wenn auch selbst dieses nicht ganz erreicht würde, für eine trefflichere Schule aller menschlichen Tugenden, als das Bestreben danach? Denn die Tapferkeit übt jeder in Verteidigung seines Eigentums, das Wohlwollen und die Liebe und die Gerechtigkeit im Anerkennen und Schutze des fremden, die Aufopferung endlich und den wahren Bürgersinn im Staate der Menschheit in dem reinen Streben für das Gemeinsame und an sich Gute und Schöne. Und alles dieses durchdringt im wahren Gespräche einander vollkommen und ist nur eins und dasselbe. So wird es die Blüte des Umgangs der Menschen untereinander und ein Kunstwerk, das nicht wie andere ein bloßes Abbild, sondern dasjenige selbst ist, was es darstellt. Niemals dürfen wir also ermüden in einem solchen Bestreben. Ob wir drei aber im Stande sein werden, dieses Kunstwerk gleich in seiner wahren Schönheit zu vollenden, ist eine andere Frage. Daß wir jedoch dahin streben müssen, ist gewiß; die Übung wird uns weiter helfen, und das redliche Wollen wird allemal zuletzt auf einen, wenn auch fernen Schimmer der Wahrheit führen, der immer herrlich genug sein wird, uns zu belohnen.

B. Verbanne denn also deinen Groll, o C., und folge nochmals einem so edlen Aufrufe. Und gestehe nur, daß dich ein wenig Leidenschaft hinriß und dich nicht merken ließ, daß du dir selbst widersprachest. Wie kann denn das Erkennen der Menschen so durchaus verschieden sein, wenn doch nach deinem Systeme das Erkennen über-

haupt nur das gemeinsame Element ist, in welches die Eigentümlichkeiten der einzelnen Dinge zum Allgemeinen zerfließen?

C. Nicht einmal dieses, B., hast du ganz nach meinem Sinne wiederholt; wäre es aber auch meine Meinung, so ist ja nach demselben Systeme, wie du es zu nennen beliebst, auch jeder Mensch für sich wieder einzelner und also im Innersten von jedem andern verschieden.

B. Hier eben ist es, A., wo wir deiner Hülfe bedürfen. Denn wie das Einfachste und Natürlichste der Sinn der Menschen leider am meisten zu fliehen pflegt, so will auch dieser nicht einsehen, daß alle Dinge Eins sind; sondern wie ihm die sinnliche Wahrnehmung die Dinge verworren, mangelhaft und einzeln hinstellt, so nimmt er sie als das wahre Wesentliche an, und nur ihre abgeschwächten, von dem Wirklichen abgerissenen Bilder zerfließen ihm von Ähnlichkeiten zu Ähnlichkeiten im Erkennen zum Allgemeinen. Jene verworrenen Erscheinungen, die niemals das sind, was sie vorstellen sollen, ja von welchen wir in keinem Augenblicke sagen könnten, sie seien das, was sie sind, wenn sie nicht zugleich die notwendige Form des Seins des Einen Wesens wären, diese nimmt er in ihrer allseitigen Begrenzung für das Wesen selbst an, und das Erkennen, welches ein Bild der innerlichen und wesentlichen Einheit ist, hält er für ihre gemeinschaftliche, aber an sich gehaltleere Form. Hiergegen nun eile mir zu Hilfe, und befreie mit mir diesen Menschen aus einem solchen hin- und herschlagenden, nie feststehenden Strome, worin ihm keinen Augenblick wohl werden kann. Du bist noch frisch, ich habe mich schon lange vergeblich dagegen abgemüht.

A. Mit allen Kräften will ich dir beistehen. Nur laß mich erst seinen Zustand von ihm selbst erforschen. Vielleicht ist er noch besonnen genug, um mir, wie ein Kranker dem Arzt, folgsam und bestimmt auf alles zu antworten, was ich ihn fragen werde.

C. Wahrlich du scheinst mir nicht bloß als einen Arzt dich anzukündigen, sondern, in der Meinung, daß wir beide vor den Wehen und der Angst dabei noch nicht meine Geburt selbst abgewartet haben, auch als einen Geburtshelfer. Aber wenn du kühn genug bist, dem platonischen Sokrates in das Handwerk zu fallen, so nimm dich in Acht, daß du nicht für ein noch ungeborenes Wesen ein schon ziemlich herangewachsenes und wohl gestärktes Kind findest.

A. Recht sehr muß ich dich strafen, o C., daß du dich schon jetzt so widerspenstig und ungerecht erweisest. Sollte es denn seit dem Sokrates nicht Menschen gegeben haben, die mit reinem Eifer und be-

sonnener Ordnung sich über das Wahre besprochen hätten? Und dürfen wir nicht auf den Schein der Nachahmung hin ein Gesetz beobachten, das unserer Untersuchung fast allein den Erfolg sichern kann, weil es schon ehemals angewandt worden, freilich in einer Vollkommenheit, die wir zu erreichen nicht hoffen dürfen? Was wir für recht und ersprießlich erkannt haben, dem, Freund, laß uns mutig anhalten, und uns durch unbekümmerte Verfolgung unseres eigenen Pfades uns am besten überzeugen, daß wir ein eigenes, nicht ein fremdes Ziel zu erreichen streben.

C. So will ich denn noch den letzten Versuch wagen und mich ruhig deiner Behandlung hingeben; aber nicht bevor auch ich von dir angehört worden, da dich mein Gegner schon eingenommen zu haben scheint.

A. Sage denn, was dir gut dünkt.

C. Niemals konnte ich mir einbilden lassen, daß diese unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge, die uns umgiebt, die bloße Form der Erscheinung eines Einzigen sei, und daß wir durch die tiefsinnigsten Handlungen unseres Denkens, die je tiefer, nur desto allgemeiner sind, jemals imstande seien in das Innere und gänzlich Besondere einzudringen, welches eben jedes einzelne Ding zu demjenigen macht, was es ist. Denn in jedem Dinge, ja in jeder Einwirkung des Dinges auf uns bleibt etwas Innerliches, Abgesondertes, durchaus Eigenes, welches mich bestimmt jedes für sich als etwas Eigentümliches und für sich Eins anzuschauen.

A. Erlaube mir, dich zu unterbrechen, um mir selbst deinen Sinn deutlicher zu machen. Es giebt doch Dinge, die an und für sich Ganze sind und jedes für sich wieder Teile haben, welche eben dadurch Teile sind, daß sie unter sich verschieden sind, und jeder von ihnen selbst ein Besonderes und Einzelnes ist?

C. Ohne Zweifel.

A. Wenn nun jeder dieser Teile ein Ding für sich ist, so kann es kein Teil eines Ganzen sein: denn das Eigentümliche eines Dinges kann keinem andern als ihm selbst zukommen: es kann also keine Ganze geben; ist aber jedes Ganze ein Ding für sich, so kann es keine Teile haben, und zugleich Vieles sein: denn sein Eigentümliches kann nicht mehreren zugleich zukommen: es kann also keine Teile geben.

C. Und nicht allein dieses, sondern auf eine ganz ähnliche Weise verhält es sich auch mit solchen Dingen, die gegenseitig aufeinander einwirken und offenbar einander bestimmen. Hier wenigstens machst du mir also keinen Einwurf, den ich mir nicht schon selbst gemacht

hätte. Denn insofern sie einander bestimmen, haben sie etwas miteinander gemein, welches jedem zukommt, aber doch nicht Eigentümliches sein kann. Und diese Einwirkung findet sowohl statt, insofern die einzelnen Dinge als solche gegenseitig miteinander in Berührung kommen als auch inwiefern sie gemeinschaftlich unter allgemeine Begriffe fallen und Gattungen von Dingen ausmachen.

A. Und wie lösest du dir solche Zweifel?

C. Oft genug haben sie mich geängstigt; aber das gewaltsam und fast unausweichlich zwingende Einleuchten meiner ersten Annahme hat mir nicht erlaubt, mich ihnen hinzugeben. Denn was soll denn am Ende das Grundwahre sein, wenn es nicht das ist, was uns mi, eigentümlicher Gewalt faßt und nicht losläßt, und dem wir durch keine Ausflucht ausweichen oder entrinnen können? Und ein solches scheint mir das zu sein, was uns zwingt, außer uns unzählige, einzelne, bestimmte, nur durch sich selbst daseiende Dinge wahrzunehmen, an welchen sich unser ganzes Denken begrenzt, und welche wir durch dasselbe weder zu vernichten, noch in ihrem eigentümlichen Dasein zu verändern vermögen. Denn zuvörderst unsere Erkenntnisse von dem, was wir gut und böse, gerecht und ungerecht nennen und mit ähnlichen Namen bezeichnen, gehen offenbar auf nichts an sich Bestehendes und Seiendes. Denn diese Eigenschaften haften doch nur an den Dingen oder an unseren Einwirkungen auf sie; und werden sie als etwas an sich angesehen, so sind diese Namen schwankend und bedeuten unter verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten oft das ganz Entgegengesetzte. Die Eigenschaften der körperlichen Dinge aber sind bloß von diesen abgezogen und es giebt keine Röte ohne ein Rotes, keine Härte ohne ein Hartes, keine Krümme oder Geradheit ohne ein Krummes oder Gerades. Nicht anders verhält es sich mit den Namen, womit wir die Gattungen der Dinge bezeichnen. Die Eiche überhaupt, oder das Pferd überhaupt hat noch niemand gesehen, sondern immer nur diese bestimmte Eiche, dieses bestimmte Pferd. So von Ähnlichkeiten zu Ähnlichkeiten bilden wir die Begriffe der Gattungen, und indem wir diese Ähnlichkeiten, an welchen die Dinge Teil haben, für sich betrachten und von jenen ablösen, die Begriffe der Eigenschaften; daher wir auch diese oder jene nähere allgemeine Bestimmung der Dinge ganz weglassen und in unserm Denken mit freier Willkür uns ganz abgesondert auf diese oder jene allein richten können. Nur die Dinge selbst können wir nicht hinwegdenken, oder unter ihnen wählen. Sie selbst sind da, und durch ihr Dasein zwingen sie uns, sie zu denken. Oder, welches wohl noch richtiger den Begriff des Denkens herausscheiden möchte,

wir können sie an sich nicht mehr denken, sondern durch ihr Dasein selbst begrenzen sie unser Denken, und durch diese Begrenzung nehmen wir nicht sie selbst wahr, sondern unsere eigene Abhängigkeit von ihnen.

A. Woher kommen denn nun aber jene allgemeinen Begriffe, wenn doch nichts anders ist als die Dinge selbst?

C. Freund! es ist ein großes Wagestück, darüber etwas bestimmen zu wollen; und doch treibt uns dazu die Untersuchung selbst, wenn wir uns einmal in sie eingelassen haben, wie wir, einmal bergab laufend, uns vor keinem Abgrunde aufhalten können. Ich wage also das auszusprechen, was ich allein hierüber meinen kann. Es mag wohl bloß das Nichtsein der Dinge sein, was in unserer Erkenntnis erscheint.

A. Das ist doch eine höchst sonderbare Meinung, daß wir an den Dingen gerade das erkennen sollen, was sie nicht sind.

C. Wohl sonderbar; aber, wie gesagt, unser abschüssiger Weg führt dahin. Und haben wir ihn einmal betreten, so müssen wir uns auf so etwas gefaßt machen. Von dir aber erwartete ich nicht, daß du vor den Abgründen stutzen, sondern daß du mich, der ich selbst nur zagend mich hineinwage, sicher hindurchführen würdest.

A. Du ermahnst mich mit Recht. Wer die Wahrheit sucht, muß auch dem, was ihm das Schrecklichste dünkt, ruhig entgegensehen. Laß uns also Mut fassen und sorgfältig betrachten, wohin uns deine Annahme führen wird.

C. Ich bin bereit, das Werk mit dir gemeinschaftlich zu unternehmen.

A. Wollen wir aber nicht erst die Annahme selbst nochmals recht genau untersuchen, um uns ihre eigene Grundlage und ihre eigene Bedeutnng recht klar vor Augen zu stellen?

C. Nötig sogar wird dieses sein. Denn noch bin bin ich nicht gewiß. ob du mich auch vollkommen verstanden hast.

A. Du sagst also zuvörderst, ein jedes Ding bestehe für sich und sei etwas für sich; und dieses hältst du für die sich unmittelbar aufdringende und also notwendige, keines Beweises fähige und keines Beweises bedürftige Wahrheit?

C. So ist es. Und diese Wahrheit können wir als unbedingten und ersten Grundsatz ansehen.

A. Wohl. Nicht bewiesen, aber doch erläutert kann dieser Grundsatz werden. Du meinst doch etwa hiermit nicht dieses: ein jedes Ding sei von jedem andern verschieden und deswegen etwas für sich, z. B.,

das eine groß, das andere klein; das eine rot, das andere schwarz u. s. w. Da aber viele Dinge groß genannt werden und viele Dinge rot, so sei doch keins gerade eben so groß, oder eben von derselben roten Farbe wie jenes? So sei ferner jedes Ding aus gewissen allgemeinen Stoffen zusammengesetzt, keins aber enthalte entweder ganz dieselben Stoffe wie das andere, oder keins enthalte sie wenigstens in demselben Verhältnisse? Kurz, du meinst doch nicht, die Dinge bestehen deswegen alle für sich, weil sich jedes vom andern durch gewisse bestimmte Kennzeichen unterscheiden lasse?

E. Keineswegs meine ich das. Denn wenn ich dies als den Grund meiner Behauptung annähme, so würdet ihr mir bald beweisen, daß alle diese Verschiedenheiten sich auf Gleichheiten und diese zuletzt wohl gar auf eine allgemeine Einheit zurückführen ließen. Sondern ich meine gerade, jedes Ding sei etwas für sich, weil es sich von keinem andern auf die von dir angenommene Weise unterscheiden, ja weil es sich überhaupt mit keinem andern vergleichen lasse.

A. Also meinst du, wenn wir alle diese Verschiedenheiten sich gegenseitig aufheben lassen, so bleibe zwar eine vollkommene Gleichheit übrig, welche aber an sich nichts sei, weil in ihr eben nichts Bestimmtes, Gegenwärtiges und Daseiendes mehr enthalten ist; sondern eben diese Gleichheit, worin sich alle Verschiedenheiten auflösen, sei das wahre Nichts.

E. Vollkommen richtig.

A. Dagegen aber, wenn wir von irgend einem Dinge alle diese Verschiedenheiten, oder alle die Merkmale, wodurch diese Verschiedenheiten und ihre Verhältnisse entstehen, abziehen, so bleibe nicht ein bloßes Nichts übrig, sondern ein unbestimmbarer innerer Kern, ohne Merkmale und Eigenschaften, und dieses übrig Bleibende sei eigentlich das Ding selbst oder sein wahres eigentümliches Sein.

E. Du verstehst mich ganz.

A. Ein jedes Ding sei also eigentlich und an und für sich das, was seine Merkmale und Eigenschaften nicht sind. Es lasse sich also von demselben, da es keine Merkmale und Eigenschaften habe, auch gar nichts mehr aussagen oder denken. Es steht mit keinem andern in Verbindung oder in Verhältnis, und lasse sich mit keinem vergleichen. Es sei also auch einem andern weder gleich, noch von ihm verschieden. Dennoch sei es eben darum, weil es nur es selbst sei, ein anderes als jedes andere, und so etwas für sich. Und so sei es mit jedem Dinge.

E. Meine wahre Meinung.

A. Nun wird dich aber doch die Erfahrung lehren, daß, wenn wir von einem Dinge alle seine Kennzeichen und Merkmale abziehen, in der That nichts übrig bleibt, und daß sich durchaus alles, was ein Ding ausmacht, auf Kennzeichen zurückführen und als solche aussprechen läßt. Freilich ist es vielleicht unmöglich, sie wirklich zu erschöpfen. Wenn du z. B. ein Ding in die Hand nähmest und mir seine Größe, Gestalt, Farbe, die verschiedenen Stoffe, woraus es zusammengesetzt ist, und ihre Verhältnisse in ihm u. s. w. beschreiben und aufzählen wolltest, so würdest du damit vielleicht bei unendlichen Bestimmungen doch nie völlig zu Stande kommen, und mir etwa das noch übrig bleibende Unbestimmbare für das Ding selbst ausgeben wollen.

C. Das würde ich nicht wollen. Denn nach dem, was du selbst aus meiner Seele gesagt hast, kommt es hierauf gar nicht mehr an. Wenn es auch wirklich unmöglich wäre, diese Merkmale zu erschöpfen, so müssen wir hier annehmen, es sei möglich, da wir sie ganz aus dem Spiele lassen müssen.

A. Vortrefflich. Und doch, Freund, möchte auch diese Unmöglichkeit wohl ihre Bedeutung haben. Doch ich nehme gern an, was du zugiebst, und lobe dich, daß du die Untersuchung so in ihrem wahren Felde erhältst. Bleiben wir immer so in diesem, so läßt sich hoffen, irgend etwas zu erreichen.

C. Lobe nicht, sondern greife mich an.

A. Deswegen sorge nur nicht. Der Angriff ist schon bereitet. Du giebst also zu, es sei möglich, das Ding in deiner Hand ganz durch Kennzeichen und Merkmale zu erschöpfen. Nimm diese davon und zeige mir dann, was als das Ding selbst übrig bleibt.

C. Vorzeigen werde ich es dir nicht können, und es wäre auch schlimm für mich, wenn ich das könnte. Denn alsdann wäre es ja erkennbar, und du weißt, daß ich eben das Erkennbare für das Nichtsein der Dinge halte. Dieses aber ist das wahre Sein des Dinges welches also gar nicht unter dem Erkennbaren vorkommen kann. Es, ist das, was alle jene Kennzeichen im Innern zu dem Einen Dinge zusammenhält. Die Kennzeichen, welche allein erkannt werden, sind aber das, was es mit anderen Dingen gemein hat, was also das Nichtsein dieses als dieses bestimmten Dinges ist.

A. Indem wir also dieses Ding wahrnehmen und alle seine Eigenschaften und Merkmale durch Vergleichung mit anderem Erkannten bestimmen, bleibt noch etwas Unerkennbares übrig, welches uns zwingt, dieses Ding nicht bloß als einen gewissen Grad oder eine gewisse

Mischung des Erkannten überhaupt anzusehen, sondern als etwas durchaus für sich Bestehendes, oder vielmehr, welches unserm Erkennen überhaupt ein Ziel setzt und uns das Gefühl aufdringt, hier liege nun ein dunkles, einfaches und eigenschaftloses Wesen, welches mit nichts anderem etwas Gemeines oder von ihm Verschiedenes habe, deshalb nicht erkannt werden könne und also das wahre Sein des Dinges sei.

C. So ist es. Und dergleichen Dinge an sich sind ihrer Natur nach unendlich viele. Denn wo in der unendlichen Masse des allgemeinen Erkennbaren irgend ein bestimmtes Zusammentreffen von Art und Verhältnis als Ding erscheint, da muß auch ein solches Wesen sein. Das Besondere eines Dinges, was dasselbe zu einem einzigen, für sich bestehenden macht, kann nun nicht in der Art und dem Verhältnis beruhen: denn diese sind allgemein und ewig wechselnd und beweglich; es muß also in jenem reinen Sein beruhen. Dadurch ist also das Ding das, was es ist, für sich und an sich; und da sich nun die Mischungen von Arten und Verhältnissen ins Unendliche zu Dingen bilden, so muß auch ein jedes dieser unendlich vielen Dinge sein reines Sein als ein ganz einziges für sich allein haben. Es muß also unendlich viele solche Wesen geben.

A. In allem diesen verständen wir uns; nur die Natur des Nichtseins macht mir noch Unruhe. Wenn ein jedes Ding nur für sich und mit sich selbst gleich ist, wie kann es zugleich nicht sein? Und noch mehr, wie kann das, was nicht ist, von uns erkannt werden? Gerade das, was ist, sollte das sein, was wir erkennen.

C. Das Nichtsein wird nicht sowohl erkannt, als es vielmehr das Erkanntwerden selbst ist. Jedes Ding, außerdem daß es an sich und für sich ist, ist auch noch etwas, d. h. es hat einen ganz bestimmten, nur ihm zukommenden Inhalt. Denn hätte es diesen nicht, so wäre sein Sein für sich selbst ganz ohne Bedeutung, es wäre ein leerer Name. Eben deswegen aber, weil es ein solches ganz bestimmtes Etwas ist, giebt es außer ihm noch eine unendliche Menge Dinge, deren jedes auch etwas, aber etwas anderes ist, weil eben jedes für sich sein muß, also nicht ein anderes sein kann, als es ist. Eben deshalb aber, weil jedes etwas Bestimmtes ist, wird es auch durch die anderen, die auch etwas Bestimmtes sind, bestimmt, d. h. es ist mit ihnen zugleich verschieden und gleich. Und dieses Bestimmtsein durch jedes andere ist sein Nichtsein: denn seinem Sein nach ist es weder mit etwas gleich, noch von etwas verschieden; da es ja seinem Sein nach nicht etwas ist, sondern nur das, was es an sich selbst ist.

A. Und dieses Nichtsein, wodurch es nicht es selbst, sondern mit jedem anderen gleich und verschieden ist, wäre sein Erkanntwerden.

C. Richtig.

A. In diesem Nichtsein werden die Dinge erst gleichsam Eine Masse, indem ihre Eigenschaften darin als Gegensätze gegeneinander treten und sich so in Gleichheiten als besondere aufheben.

C. So ist es.

A. Aber zwei wichtige Fragen bleiben mir noch unbeantwortet; die erste: Wo kommt einem Dinge, das nur an und für sich da ist, zugleich das Nichtsein her? Wenn es einmal ist, so kann es doch nicht zugleich nicht sein.

C. Dieses ist eben das Wichtigste, das zu erkennen. Dies läßt sich auch gar nicht beweisen, sondern die unmittelbare Anschauung der Dinge drängt es uns unmittelbar auf. Ein jedes Ding ist das, was es ist, und doch ist es auch zugleich nicht das was es ist, sondern mit einem andern gleich und von ihm verschieden. Dieser Widerspruch, den die unmittelbare Anschauung der Dinge giebt, ist eben das, was durch alles unser philosophisches Untersuchen gelöst werden soll. Dieses heißt aber mit anderen Worten nur so viel, es ist kein Sein ohne ein Nichtsein. Wäre ein bloßes reines Sein, so wäre dasselbe nichts weiter als was es ist. Es wäre nicht zu erkennen; und da wir nun aus unserm Erkennen sprechen können, so könnten wir davon weder etwas bejahen, noch verneinen, kurz, es wäre für uns gar nichts.

A. Hiergegen läßt sich nichts einwenden. Nun zur zweiten Frage: Durch das Nichtsein haben wir bloß das Erkanntwerden der Dinge; woher kommt uns unser eigenes thätiges Erkennen derselben?

C. Was ist denn dieses Erkennen, als das Erkanntwerden der Dinge selbst? Nur daß das Nichtsein aller anderen Dinge mit unserm eigenen Sein verknüpft ist. Denn nirgends, mein Freund, kann ein Sein gefunden werden, mit welchem nicht notwendig das Nichtsein anderer Dinge verknüpft wäre, nachdem es einmal ein Sein und Nichtsein zugleich geben muß.

A. So wäre also ein jedes Ding dadurch, daß es ist, auch zugleich erkennend. Auch Holz und Steine und alle übrigen toten Massen hätten eine Erkenntnis.

C. Ohne Zweifel. Nur nennen wir das an ihnen nicht Erkenntnis, weil es nicht unsere Art der Erkenntnis ist. Um aber dieses recht zu begreifen, müssen wir uns zuvörderst nur ganz unabhängig machen von unserer menschlichen Weise, die Dinge anzusehen, da wir nicht unterlassen können, sie unter gewisse Gattungen zn bringen. Die

Gattungsbegriffe müssen uns hier ganz verschwinden. Denn sie sind, wie ich dir schon gezeigt habe, ja erst das Werk unseres Erkennens. Dieses Erkennen dürfen wir aber nicht voraussetzen, da es ja eben dasjenige ist, was erklärt werden soll. Wir dürfen also auch keine Gattungsbegriffe voraussetzen. Denn diese haben nur Gültigkeit für unsern Standpunkt des Erkennens. Unbedingte Gültigkeit hat also für uns nur dieses, daß es schlechthin für sich daseiende Dinge giebt, an welchen sich überall unser Erkennen gleichsam bricht, und daß das Erkennen überhaupt nichts anderes ist als das Nichtsein dieser Dinge. Dies allein ist uns gegeben, und nur von diesem aus dürfen wir weiter gehen.

A. Immer mehr muß ich deinen Gang loben. Du siehst, ich gebe mich dir willig hin; fahre fort, das Erkennen der Dinge darzustellen.

C. Wir dürfen uns also für jetzt auch gar nicht danach umsehen, zu welcher Gattung dieses oder jenes Ding gehöre, sondern ein jedes nur als es selbst, oder als dieses Eine Ding betrachten. Nun muß, da es nur Sein und Nichtsein, und beides notwendig giebt, mit dem Sein eines jeden Dinges auch notwendig ein Nichtsein verknüpft sein. Dieses Nichtsein ist aber nicht sein eigenes; sonst höbe es sich selbst auf und wäre es gar nichts, sondern es ist das Nichtsein aller übrigen Dinge. Und bloß dieses Nichtsein aller übrigen Dinge ist selbst das Erkennen dessen, wovon die Rede war. Dieses läßt sich in manchen Dingen auch schon von unserm Standpunkte erkennen. Denn glaubst du nicht, daß der Magnet, der sich z. B. danach richtet, ob Eisen in seiner Nähe ist oder nicht, eine Erkenntnis von den Dingen außer sich habe?

A. Auch ich habe dieses sein Benehmen immer einer solchen Ursache zugeschrieben. Aber alle Dinge müßten ein vollkommen gleiches Erkennen haben, wenn mit dem Sein eines jeden das Nichtsein aller übrigen verknüpft werden soll.

C. Aber das Sein des Dinges ist ja auch das Sein eines bestimmten Etwas, welches von allen übrigen unterschieden ist, und dieses Etwas ist eben die Stufe der Erkenntnis von der allerschwächsten bis zur allervollkommensten. Wie das Erkennen anderer Dinge ist, können wir nicht erfahren, da es eben unser Nichtsein ist. Aber unser eigenes Erkennen ist das mit unserm Sein notwendig verknüpfte Nichtsein aller übrigen Dinge. Zu diesem Nichtsein gehört nicht bloß, wie sie sich sämtlich in der Einheit unsers Seins aufheben, sondern auch, wie sie sich durch ihre Gleichheiten und Verschiedenheiten gegenseitig unter sich aufheben, woraus eben die allgemeinen Begriffe entstehen.

A. Wie willst du denn aber ihr unabhängiges Sein erkennen, wenn dein Erkennen doch bloß ihr Nichtsein ist?

C. Ich erkenne jenes Sein eben nicht, sondern es ist die Grenze meines Erkennens, oder vielmehr die Verneinung desselben. Es fällt daher auch nicht in das gemeine Bewußtsein, welches immer nur mit dem Nichts verkehrt; wohl aber in das philosophische, welches durch sein Selbsterkennen die Grenzen seiner Erkenntnis wahrnimmt.

A. Wie aber willst du dich selbst erkennen, da doch dein Sein selbst niemals ein Nichtsein werden, d. h. niemals in das Erkennen fallen kann?

C. Mein Sein ist das Nichtsein aller übrigen Dinge. Eben dasselbe ist mein Erkennen. Da nun mein eigenes Sein nicht in das Erkennen kommen kann, sondern dieses Erkennen selbst ist, so erkenne ich in allen übrigen Dingen, oder in ihrem Nichtsein, mich selbst.

A. Laß uns nun, damit ich nicht eins über dem andern verliere, noch einmal zusammenfassen und übersehen, was wir bisher ausgemacht haben. Das Erste war: jedes Ding sei etwas durchaus Eigentümliches und keinem andern Gleiches, noch könne es auf ein anderes zurückgeführt werden; es habe also sein ganz für sich bestehendes, durchaus notwendiges Sein.

C. Darüber sind wir übereingekommen.

A. Das Zweite: da außer diesem Dinge noch alle anderen Dinge sind, so sei mit seinem Sein notwendig das Nichtsein aller übrigen Dinge verknüpft und dieses sei sein Erkennen.

C. Vollkommen richtig.

A. Das Dritte: das Sein eines Dinges sei das, was es ganz allein für sich selbst sei, das Nichtsein also das, was es mit anderen Dingen gemein habe, also sein Erkanntwerden oder seine Erkennbarkeit.

C. Wir sind nunmehr ganz einig.

A. Wollen wir nun weiter gehen und betrachten, was alles in diesen Sätzen liegt?

C. Gerade dazu wollte ich dich auffordern.

A. Wie ist es mit dem Nichtsein? Giebt es für jedes besondere Ding auch allemal nur ein besonderes Nichtsein, welches uns das Sein dieses bestimmten Dinges leugnet, oder giebt es ein Nichtsein überhaupt, welches das Sein aller Dinge zusammengenommen verneint?

C. Wie meinst du dies? Denn bis jetzt scheint mir dies ganz einerlei zu sein. Das Nichtsein ist bloße Verneinung, verneint also, indem es jedes einzelne Ding verneint, auch alle zusammen.

A. Es scheint mir doch nicht so ganz einerlei zu sein. Laß uns

sehen, was daran ist. Nicht wahr? das Nichtsein muß ganz mit dem Sein von gleichem Inhalte sein; denn es verneint das ganze Sein eines Dinges. Denn das Nichtsein beruhte doch auf den Merkmalen und Eigenschaften eines Dinges, welche erkannt werden, und wir haben ja uns darüber verständigt, daß das Ding durch solche Merkmale ganz muß erschöpft werden können.

C. Freilich, da diese Merkmale das ganze Ding erschöpfen, so muß auch wohl das Nichtsein vollkommen denselben Inhalt haben wie das Sein.

A. Wenn es aber ganz denselben Inhalt hat, so muß es auch nur das Sein dieses bestimmten Dinges leugnen; denn dieses Sein ist ja gerade nur diesem Dinge eigentümlich, oder vielmehr es ist dieses Ding selbst.

C. So scheint es denn, daß jedes Ding in seinem Sein durch sein eigenes Nichtsein verneint werde.

A. Da nun jedes Ding sein eigenes Sein hat, so hat auch ein jedes sein eigenes Nichtsein; das Nichtsein eines jeden Dinges hat also ebensowenig etwas mit dem Nichtsein anderer Dinge gemein, wie das Sein mit dem Sein anderer.

C. Dies kann aber doch nicht sein. Denn das Nichtsein ist ja eben das, was dem Sein entgegensteht. Ist nun das Sein das, was einem jeden Dinge für sich ist, so muß das Nichtsein gerade das sein, worin sie nicht für sich sind, sondern was sie gemein haben.

A. Hiernach müßte es also gerade ein Nichtsein überhaupt geben, welches alles Sein schlechthin verneinte.

C. So müssen wir es festsetzen. Denn verneint es alles Sein schlechthin, so hebt es ja damit auch jedes besondere Sein auf.

A. Dies ist noch die Frage. Laß uns also nicht auf die Folgen sehen, sondern auf unsere Grundlagen zurückgehen, und von da aus die Antwort auf diese Frage bestimmen. Die Sache steht doch so? Da das Sein eines jeden Dinges durch sein Nichtsein aufgehoben wird, so schien es uns, als müßte ein jedes Sein auch sein eben so eigentümliches Nichtsein haben, das mit keinem andern Nichtsein eines andern Dinges etwas gemein habe. Dieses konnten wir aber nicht zugeben, weil das Nichtsein eben das sein sollte, was die Dinge miteinander gemein haben. Es kommt also hier nur darauf an, was für uns eine gewissere Wahrheit hat, ob jenes, daß jedes Ding ein Sein für sich hat, oder dieses, daß das Nichtsein das Gemeinschaftliche der Dinge ist. Denn jetzt widerspricht sich beides.

C. Und doch schien uns ja beides von der gleichen, ja von derselben Gewißheit zu sein.

A. Wir wollen sehen. Das Sein der Dinge erkennen wir doch nicht unmittelbar, sondern es ist gerade die Grenze unseres Erkennens oder die Verneinung desselben. Das Nichtsein aber, worin das Gemeinschaftliche der Dinge liegt, ist in der That unser Erkennen selbst.

C. Dieses steht fest.

A. Mich dünkt also, unmittelbar mit unserm Erkennen sei nur das Gemeinschaftliche der Dinge gegeben, und jene Besonderheit der einzelnen Dinge entstehe nur durch einen Schluß. Wir schließen sie nämlich aus dem unausweichlichen Gefühle, daß sich das Allgemeine im Erkennen an gewissen Schranken breche.

C. Daß dieses ein bloßer Schluß sei, ist offenbar zu viel behauptet. Denn eben dieses Gefühl der Schranke selbst giebt uns schon ursprünglich das Dasein der besonderen Dinge, und diese sind also zugleich mit dem Erkennen selbst da. Sie sind da als Besonderes, indem das Erkennen da ist als Allgemeines; mehr läßt sich darüber nicht sagen.

A. Da also das Erkennen durch das Besondere schlechthin beschränkt wird, so ist das Besondere im Erkennen nur insofern, als es sich in ihm zum Allgemeinen aufhebt.

C. Richtig.

A. Das Erkennen ist also an sich niemals Besonderes, und es ist in demselben auch kein Besonderes an sich, sondern immer nur ein scheinbar Besonderes. Das Erkennen aber enthält nichts anderes als das Nichtsein der Dinge. Das Nichtsein kann also auch nur ein Allgemeines sein, worin kein wahres Besonderes ist.

C. So scheint es freilich; und dieses allgemeine Nichtsein verneint zugleich jedes besondere Sein.

A. Nicht so rasch! Die Null ist doch wohl die Verneinung der Zahl, also die Nichtzahl?

C. Ja wohl.

A. Verneint denn nun die Null die Zwei oder die Drei, das nämlich, wodurch sie gerade Zwei oder Drei ist? Oder verneint die Null sämtliche Zahlen zugleich, also das an ihnen, wodurch sie überhaupt Zahlen sind?

C. Das Letzte.

A. Die Null ist also als Entgegengesetztes nicht der Zwei oder der Drei gleich, sondern der Zahl überhaupt. Sie ist die Nichtzahl. Da aber in der Zahl alle einzelnen Zahlen liegen, so müssen alle Zahlen

auch in der Nichtzahl liegen. In der Zahl sind sie nur als seiend, in der Nichtzahl aber als nicht seiend.

C. Das kann nicht geleugnet werden.

A. Dagegen wird jede einzelne Zahl nur durch ihre einzelne Verneinung verneint, die Eins durch die Nichteins, was wir — 1 nennen, die Zwei durch die Nichtzwei oder — 2 u. s. w. Die Nichteins verneint aber nie eine andere Zahl, als eben die Eins, die Nichtzwei keine andere als eben die Zwei. Denn selbst wenn wir z. B. sagen: 2 — 1, so wird dadurch nicht die Zwei oder eben das, was sie gerade zur Zwei macht, verneint, sondern nur die eine in ihr liegende Eins. Dieser Ausdruck will nicht sagen, sie sei nicht mehr Zwei, sondern nur dieses, daß in dieser Zwei die eine Eins zwar sei, die andere aber nicht sei.

C. Auch dies scheint seine Richtigkeit zu haben.

A. Nun muß sich doch das Nichtsein zum Sein verhalten, wie die Nichtzahl zur Zahl. Das Nichtsein kann also niemals ein bestimmtes besonderes Sein leugnen, oder das, wodurch es gerade dieses besondere ist, sondern nur das Sein überhaupt. Es müssen also im Nichtsein alle Besonderheiten enthalten sein, nur als nichtseiend. In den Besonderheiten aber muß ein allgemeines und einziges Sein liegen, welches eben durch das allgemeine Nichtsein verneint wird.

C. Ich weiß in der That nicht sogleich, wie ich diesem allgemeinen Sein entweichen soll.

A. Du siehst also wenigstens so viel ein, daß es ein allgemeines, durchaus Eines Sein giebt, in welchem alle Besonderheiten liegen.

B. Mit Vergnügen habe ich am Kampfplatze gestanden und eurem Ringen zugesehen. Du verdienst einen Kranz, o A. Zwar glaube ich noch nicht, daß ihr vollkommen dahin gelangt seid, wohin ich wünschte. Indessen ist doch die Hoffnung zum Bessern da. Anfänglich, da du dich so genau in C.s Meinungen einließest, glaubte ich in der That, dn wolltest dich durch ihn belehren lassen; bald aber merkte ich, daß diese Nachgiebigkeit nur Verstellung war, um ihn desto sicherer zu fassen.

C. So hättest du mich denn also nicht durch den Abgrund geleitet, sondern unter dem Scheine einer gemeinschaftlichen Wanderung mich hinterrücks hineingestürzt.

A. Beide scheint ihr mich zu verkennen. Jene anfängliche Nachgiebigkeit bin ich mir bewußt aus Achtung gegen deine Meinung bewiesen zu haben. Oder glaubt ihr etwa, daß diejenigen die wahre Art haben, schwierige Fragen zu entscheiden, die, sobald sich ihrer

gewohnten Ansicht eine entgegengesetzte gegenüberstellt, sogleich erwidern: „Nein, so ist es nicht, sondern so!“ wodurch weder sie selbst gebessert werden, noch der Gegner von seiner Verirrung überzeugt, vielmehr darin bestärkt und erbittert wird.

C. Sehr wahr. Und dann giebt es noch eine andere Art: wo nämlich die Sprechenden, damit sie ja ihrer Sache recht gewiß zu sein scheinen, gleich im Anfange über die Hauptsachen, worin gerade die meiste Dunkelheit und Verwirrung zu herrschen pflegt, eine vollkommene Übereinstimmung voraussetzen, wodurch sie sich und anderen den Weg zur Untersuchung des Wahren ganz versperren.

A. Ich bin daher der Meinung, jedes Gespräch müsse so anfangen, als sei noch gar nichts ausgemacht oder bekannt. Auch ist ja das Gespräch nur dazu, daß die Wahrheit Gemeingut werden soll, und so lange sie das noch nicht ist, muß sie dafür geachtet werden, für die Sprechenden noch gar nicht da zu sein.

C. Ich vergebe dir daher auch gern deine Art und Weise. Wenn ich mich nur sogleich jenes allgemeinen Seins zu entledigen wüßte Denn daß ich es mit der Zeit loswerden würde, weiß ich wohl.

B. Ich dächte, es müßte dir ganz leicht sein, C., aus dieser allgemeinen Zerstreuung und Zersplitterung dich wieder einer festen Einheit zu nähern.

C. Gerade umgekehrt. Unter den Druck einer einzigen strengen und gleichförmigen Gewalt soll ich das unendlich in jedem Punkte beseelte quellende Leben aller Dinge hingeben. Die ganze Natur, die mich umgiebt und in unzähligen, lebendigen, mit mir befreundeten Wesen mit mir umging, muß ich töten und die todte Masse als ein bloßes Kleid jener reinen Einheit umhängen.

B. Es mag auch ein schöner Umgang sein, etwa wie der zwischen Leuten, die verschiedene Sprachen reden, wenn die Dinge nur in ihrem Sein lebendig waren, du aber bloß durch ihr Nichtsein mit ihnen in Verbindung standest.

C. Das, wovon du sprichst, ist gerade nur der Umgang des Nichtphilosophen mit der Natur. Dieser glaubt die Dinge wahrzunehmen, nach seinen Zwecken zu behandeln und sie sich ganz unterwürfig zu machen, während er den bloßen leeren Widerschein derselben im Nichtsein handhabt. Wie aber der Philosoph sich seines eigenen Nichtseins und eben damit zugleich des Seins der Dinge bewußt wird, habe ich ja hinlänglich gezeigt. Er erkennt freilich nicht die Dinge in ihrem Sein als Gegenstände, aber er wird sich ihrer bewußt, eben so wie niemand in das Bewußtsein eines andern Menschen eindringen kann,

sich aber dessen doch bewußt wird, daß dort noch ein solches für sich bestehendes Bewußtsein ist.

B. Nun siehst du aber doch ein, daß dies bloß eine Täuschung war. Was du für lauter einzelne, wirkliche Dinge hieltest, sind jetzt nur die mannigfaltigen Gestaltungen des gemeinschaftlichen Seins, und dieses ist Eins mit dem einfachen Erkennen selbst. Dieses Allgemeine liegt jedem Dinge zum Grunde, ist wesentlich in jedem dasselbe, und so erst werden dir diese Dinge wahrhaft beseelt, indem ein jedes als ein Einzelnes eine bloße Erscheinung, an sich aber das allgemeine Sein selbst ist.

C. Je mehr ich mir dieses Ergebnis betrachte, desto weniger kann ich mich damit versöhnen. Diese Beseelung des Dinges durch die allgemeine Seele tötet es mir gerade. Denn nun ist es als dieses bestimmte Ding gar nichts mehr; ja wenn man es recht streng untersuchte, möchte es als solches wohl bloß eine Form unsers eigenen Erkennens sein.

B. So fahre fort. Denn trefflich näherst du dich dem Wahren.

C. Und siehe, dann finde ich mich wieder allein und einsam, und alles um mich ist leere Form. Auch leidet es das wahrhafte und kräftige Sein der Dinge zum Glück nicht, daß ich mich dieser leeren Einheit hingebe. Ich sage es nochmals, sie sind unbezwinglich durch alles unser Denken. Sie sind für sich und lebendig da, und lassen sich nicht hinwegdenken. Jedes Ding als solches ist von seinem eigentümlichen Wesen beseelt. Ich erkenne es an als etwas Lebendiges neben mir, ich liebe und verehre es. Und ich weiß, daß es auch mich anerkennt; denn seinem Sein ist ja mein Nichtsein verknüpft. So lebe ich in Freundschaft mit allen, und fern von der Anmaßung, sie nach meinem Sinne bilden und lenken zu wollen, sehe ich jedes in seinem eigentümlichen Leben mir entgegentreten und sein eigenes Sein als etwas Heiliges und mir Unberührbares bewahren. Dagegen bin ich auch völlig des meinigen mächtig; und indem ich das Nichtsein aller Dinge unumschränkt beherrsche (denn es hat ja ganz denselben Inhalt mit dem Sein), bin ich durch nichts gehemmt, sondern rein und frei, und nichts, was in mein Erkennen kommen kann, wird mich unterwerfen.

A. Welch ein neuer Rückfall, B.! Diesem dürfen wir ihn nicht überlassen.

B. Man lernt seine Güter erst schätzen, wenn man sie verloren hat. Wir haben also ein gutes Zeichen. Da du, A., ihn so weit gebracht hast, so überlasse ich dir ihn auch weiter zu führen, und mische

mich nicht eher hinein, als ich es für gefahrlos halte; denn er hat nun einmal schon ein Vorurteil gegen mich.

A. Du darfst dich, C., wenigstens gegen das nicht mehr sträuben, was wir ausgemacht haben. Dafür will ich dir auch zugeben, daß wir mit unserm allgemeinen Sein noch lange nicht fertig sind, sondern erst genau erforschen müssen, was wir daran haben.

C. Ja wohl müssen wir das. Denn ich hoffe, es wird auch von selbst wieder zergehen, wie es entstanden ist.

A. Wir haben nun ein allgemeines Sein, welches von einem allgemeinen Nichtsein gänzlich aufgehoben wird. In jedem von beiden liegt uns das gesamte Besondere. Indem uns also jenes Sein entsteht, geht es auch zusamt dem Besondern im Nichtsein wieder darauf, und wir behalten nichts übrig. Dieses scheint deiner ganzen Lehre vom Sein und Nichtsein den Tod zu drohen.

C. Nur deinem allgemeinen Sein, wie es mir scheint. Doch sehe ich wohl ein, daß ich zu meinem besondern Sein, so wie es erst war, nicht wieder zurückkehren kann. Es wird uns also wohl hier noch etwas Anderes verborgen sein. Und mich dünkt, der Ausweg schimmert mir auch schon durch den Nebel durch.

A. Wenn du ihn gefunden hast, zeige ihn auch mir.

C. Es giebt zwar ein Sein und ein Nichtsein, welche beide allgemein sind. Wenn sie aber nebeneinander bestehen sollen, so müssen sie gegenseitig aufeinander bezogen oder gleichsam miteinander vermischt werden, so daß eins in Bezug auf das andere das Besondere werde.

A. So viel ich bis jetzt einsehe, wäre dies mehr ein Vergleich, als eine wirkliche Entscheidung. Laß aber deine Vorschläge hören.

C. Ich meine es so. Damit das Sein und das Nichtsein nicht völlig einander aufheben und vernichten, so muß das Sein nur zum Teil ein Sein, zum Teil aber ein Nichtsein werden, so daß in dem Punkte, wo beide sich scheiden oder berühren, Sein und Nichtsein zugleich bestehe.

A. Ich sehe noch nicht ein, wie das Sein durch das Nichtsein soll geteilt werden können.

C. An sich ist das Sein freilich vollkommen sich selbst gleich, und darum ist es eben undurchdringlich für das Erkennen.

A. Und ist denn das Erkennen nicht eben so gut sich selbst gleich?

C. Keineswegs.

A. Wie beweisest du das?

C. Dieses ist wieder dasselbe, nur in einer andern Gestalt, was

nicht bewiesen werden kann, sondern durch das Bewußtsein selbst erfahren wird. Was ist das Bewußtsein, als die Thätigkeit, wodurch man sich selbst als sich selbst erkennt? Erkennst du nun mit Einem Schlage ganz dich selbst als dir selbst gleich, so wäre das, so zu sagen, Ein Moment; ja es wäre nichts. Denn du höbest dein ganzes Selbsterkennen damit auf, indem der Erkennnende in dir und der Erkannte in dir eins und dasselbe wären, also gar kein eigentliches Selbsterkennen zu Stande käme. Du mußt also dich selbst zum Teil auch immer als ein Anderes erkennen, nämlich als ein dem Erkennenden beigemischtes Sein. So erst kannst du dich selbst als ein Erkanntes fassen und kommst zum wahren Bewußtsein.

A. Dem Sein aber wäre nicht auch auf diese Art ein Erkennen beigemischt, wie dem Erkennen das Sein?

C. Nicht auf dieselbe Art, nicht dem Sein an sich; sondern das ihm Beigemischte ist immer nur ein Nichtsein, wodurch das Sein in seiner ursprünglichen Einheit mit sich selbst aufgehoben wird; dagegen das Erkennen offenbar, wie ja das Bewußtsein lehrt, selbst bloß in jener Spaltung und Mischung besteht. Das Erkennen ist bloß dadurch Erkennen, daß ihm immer in ihm selbst ein Erkanntes entgegensteht. Das Sein aber ist an sich vollkommen Eins, und kann eben deshalb in seinem Wesen niemals erkannt werden, weil es gleichsam dem Erkennen nirgends eine Lücke oder Spalte läßt, wodurch dasselbe zu ihm eindringen könnte. Daher nennen wir es ein dunkles Sein. Es ist wechsellos und unerkennbar und hat nichts, wovon es sein eigenes Bild zurückwerfen könnte.

A. Und wie soll nun dieses einfache Sein geteilt werden?

C. Es wird auch eigentlich nicht geteilt, sondern nur begrenzt durch das Nichtsein. Denn jenes unbedingte Sein, welches der Keim aller Dinge ist, muß, um zu diesen Dingen selbst zu werden, sich ins Unendliche wirklich ausdehnen, und dieses kann es nur, wenn es bei dieser Ausdehnung zugleich in unendlich vielen Punkten von seinem Gegenteil, dem Nichtsein, gehemmt wird; denn wären diese Hemmungen nicht, so würde es auch keiner Ausdehnung fähig, weil es immer nur dasselbe wäre, was es in seinem einfachen Keime war. So aber wird durch diese Hemmungen die unendliche Ausdehnung immerfort durch das Sein angefüllt, und auf jedem Punkte ist zugleich Sein und Nichtsein.

A. Dies lautet mir fast wie die Sprache alter Philosophen, welche die Welt auch aus etwas und nichts mischten. Das Nichtsein ist also

nach dir der bloße Anstoß, welcher das Sein in seinem Fortschreiten hemmt. Was ist es denn aber für sich selbst?

C. Für sich selbst kann es ja nichts sein; denn es ist bloß etwas für das Sein. Ja das Sein muß es sich selbst erst schaffen; denn für sich kann es ja kein bloßes Nichtsein geben. Ja wenn ich recht scharf darauf hinsehe, so entdecke ich auch, wie das Sein es wirklich schafft, nämlich durch sein Fortschreiten in der Ausdehnung selbst.

A. Bedenke, daß dieses Fortschreiten selbst erst durch das Nichtsein möglich wurde.

C. Es wird also nur dadurch möglich, daß es selbst ein stetes Schaffen des Nichtsein ist.

A. Und ein stetes Schaffen des Nichtsein soll es darum sein, weil es unaufhörlich gehemmt wird?

C. Freilich wäre dies wohl wieder dasselbe.

A. Ließe es sich nicht etwa so vereinigen? Das Sein ist an sich oder seinem Wesen nach eins und dasselbe mit sich selbst, ohne daß ihm ein Nichtsein oder sonst etwas Anderes beigemischt wäre. Es ist ihm aber notwendig und gehört zwar nicht zu seinem Wesen, aber zu seiner Natur, sich ins Unendliche auszudehnen, um alles anzufüllen. Und indem es dieses thut und um dieses zu thun, muß es in jedem Punkte sein Nichtsein schaffen, wodurch es selbst überall gehemmt wird, und so alles anfüllt. Dieses muß es aber, damit es, das zwar schon in seinem Keime eins und sich selbst gleich ist, auch in der Wirklichkeit sich selbst vollende. Denn sein Wesen ist jene Gleichheit mit sich selbst, und diese will es nun auch in seinem wirklichen Dasein wieder erreichen, um so erst vollkommen es selbst zu werden, und das, was es sein soll. Es schafft daher ins Unendliche Nichtsein, und verschlingt eben dasselbe immer wieder durch fortdauerndes Sein, um so endlich alles Nichtsein zu verschlingen und sich selbst wieder sich selbst gleich zu machen.

C. Vortrefflich. Nur habe ich noch einige Zweifel. Warum liegt denn nun eine solche Ausdehnung in seiner Natur?

A. Weil es sich selbst mit sich selbst gleich machen muß.

C. Es war ja aber schon vorher sich selbst gleich.

A. Wohl, als Wesen, aber nicht als etwas Wirkliches. Es hatte noch nicht das Nichtsein überwunden. Das sich selbst Gleiche hatte immer noch außer sich das, welches sich selbst schlechthin ungleich ist, welches niemals es selbst, also nichts ist, das Nichtsein. Dieses muß es also erst überwinden.

C. Ich glaube zwar selbst, daß es kein Sein ohne ein Nichtsein

geben kann. Doch sehe ich noch nicht ein, warum das sich selbst Gleiche noch etwas außer sich haben muß.

A. Das will ich dir zeigen. Du siehst doch ein, daß man von dem sich selbst Gleichen nicht Anderes sagen kann, als daß es sich selbst gleich ist.

C. Wie denn anders?

A. Wäre es nun ganz das, was es auch so ist, aber doch nicht sich selbst gleich, sondern bloß jenes Eine; so könnte man gar nichts davon sagen.

C. Könnte man denn nicht von ihm sagen, daß es das Eine für sich allein ist?

A. Nein. Denn um dieses zu sagen, müßtest du es schon wieder mit sich selbst vergleichen, wodurch du fändest, daß es nun jenes Eine selbst sei. Vergleichst du es aber und findest, daß es es selbst ist; so ist es auch mit sich selbst gleich.

C. Ich glaube das einzusehen.

A. Wenn also von ihm gesagt werden soll, was allein von ihm gesagt werden kann, daß es sich selbst gleich ist, so muß es als ein Doppeltes betrachtet werden: als das, was verglichen wird, und als das, womit es verglichen wird.

C. Man muß es wohl so betrachten.

A. Wir haben also nun statt des Einen Zwei, die miteinander verglichen werden. Diese müssen aber Entgegengesetzte sein, denn darauf beruht alles Vergleichen.

C. Freilich wohl.

A. Nun soll aber das Eine ganz dasselbe sein, was das Andere ist; sie sollen also ganz den einen und selben Inhalt haben. Sind sie also einander entgegengesetzt, so sind sie es auch durch ihren ganzen Inhalt. Sie sind also einander in allen Stücken entgegengesetzt.

C. So muß es sein.

A. Das Eine ist nun das gesamte Sein, oder das Sein überhaupt. Der Inhalt des Andern soll ganz derselbe sein, also auch das gesamte Sein. Nun soll aber das Andere in seinem gesamten Inhalt dem Ersten entgegengesetzt sein. Es muß also ein solches Sein zum Inhalt haben, das in allen Stücken jenes Sein nicht ist, also das Nichtsein.

C. Es ist zwar, wie mich dünkt, alles richtig abgeleitet; doch bleibt mir die Sache selbst noch dunkel.

A. Dadurch laß dich nicht anfechten. Du weißt ja, wir müssen nicht in das Künftige sehen, sondern immer nur, ob das Vergangene

seine Richtigkeit hat. Um nun ganz es selbst zu werden, muß doch das Sein dieses Nichtsein auch wieder zu sich selbst machen, und das thut es in jener unendlichen Ausdehnung.

E. Kann es denn aber nicht dasselbe auch mit Einem Schlage thun, indem es doch auch wieder sich selbst gleich ist?

A. Keineswegs. Denn sobald es sich selbst gleich ist, ist es auch wieder sich selbst entgegengesetzt, und wir haben wieder die alte Lage der Dinge. Es kann also, um bildlich zu sprechen, das Nichtsein nur nach und nach wieder mit sich vereinigen. Es muß es also in jedem Augenblicke hervorbringen, nicht als sich selbst, sondern immer als etwas Anderes, das es wiederum, sobald es hervorgebracht ist, zu sich selbst macht.

E. Damit wird es aber nie fertig werden. Denn da das Nichtsein denselben Inhalt mit dem Sein hat, welches alles ist, so wird es, so lange noch ein Sein fortschreiten kann, auch immer noch ein übriges Nichtsein geben.

A. So ist es auch. Es wird daher auf diese Weise ein Unendliches in der Wirklichkeit, weil es seinem Wesen nach Alles ist.

E. Und dadurch wird am Ende auch noch meine Lehre von dem Fürsichbestehen der einzelnen Dinge gerettet.

A. Wie so das?

E. Das Sein ist zwar an und für sich ein allgemeines Sein und nur sich selbst gleich. Aber als ein solches ist es gar nichts Wirkliches, oder vielmehr, es dauert als solches nur Einen Moment, und hebt sich auch selbst wieder auf durch das ihm eben so allgemein entgegengesetzte Nichtsein. Als Sein besteht es also nun in jener unendlichen Entwickelung, und diese gehört gleichfalls notwendig zu seinem Wesen. Denn sie ist sein wirkliches Dasein, und dieses muß zu seinem Wesen gehören; sonst wäre das Sein überhaupt gar nicht notwendig, sondern etwas Zufälliges. Notwendig nennen wir nämlich doch wohl das, dessen Dasein zu seinem Wesen gehört?

A. Das ist wohl richtig.

E. Es ist also notwendig in dieser Entwickelung, und diese gehört zu seinem Wesen. Nun ist es aber doch in jedem Punkte derselben, in welchem es durch das Nichtsein gehemmt wird, ein anderes, eben weil es ein anderer Entwickelungspunkt ist. Es ist also in jedem dieser Punkte ein ganz für sich bestehendes Sein oder einzelnes Ding, dessen Wesen also nicht, wie B. behauptete, das allgemeine Sein überhaupt ist, sondern gerade dieser bestimmte Entwickelungsgrad desselben.

A. Dabei kann ich mich noch nicht beruhigen. Denn vor allen Dingen kommt es darauf an, den Entwickelungsgrad noch näher zu bestimmen. — Nicht wahr? wenn nur ein einziger Entwickelungsgrad da wäre, so wäre er gar keiner! Denn woher wüßten wir denn, daß er ein Grad wäre, wenn wir keinen andern Grad hätten, mit dem wir ihn vergleichen, und kein allgemeines Maß, worauf wir beide beziehen könnten?

C. Das gebe ich zu.

A. Es kann also nur dadurch ein Entwickelungsgrad sein, daß mehrere andere solche Grade sind, und daß sich diese mit ihm auf ein Gemeinschaftliches beziehen. So sind sie zugleich einander gleich und voneinander verschieden und zwar ins Unendliche, da die Entwickelung ins Unendliche gehen muß. Was aber zugleich einerlei und verschieden ist, sind doch wohl die einzelnen Dinge?

C. Diese Entwickelung meinst du, giebt ihnen also nicht das, wodurch jedes es selbst ist, sondern gerade das, worin sie einander gleich und voneinander verschieden sind. Und jenes Wesentliche haben sie alle nur in dem allgemeinen Sein.

A. So ist es freilich.

C. Ich kann mich noch nicht dabei beruhigen, daß das Ding nicht auch als dieses bestimmte Ding sein Wesen haben soll, sondern bloß als Ding überhaupt.

A. Daraus mag wohl nur folgen, daß es an sich gar nichts Anderes ist, als das Ding überhaupt, und diese Bestimmtheit, die es im Verhältnis mit allen übrigen bestimmten Dingen darstellt, bloß seine Erscheinung giebt.

C. Es wäre also eigentlich immer wieder dasselbe Ding, nur in unendlichen Verhältnissen wiederholt.

A. Auch so kannst du es ausdrücken.

C. Aber siehe noch dies an. Das Sein entwickelt sich ins Unendliche, in jedem Punkte durch das Nichtsein gehemmt. Denke dir einmal diese Entwickelung vollendet, so daß kein Stoff dazu im Sein und auch keiner im Nichtsein mehr übrig wäre. Ich weiß wohl, daß dieses nicht möglich ist, weil jedes von ihnen alles ist. Aber wir können es uns doch denken.

A. Ich zwinge mich auch schon, es zu denken.

C. Nun dann ist kein Sein an sich mehr übrig, da ja alles in der Entwickelung enthalten ist; und folglich muß jeder Punkt derselben sein Wesen in sich selbst haben.

A. Zu rasch gefolgert. Wodurch wäre er denn dieser bestimmte

Punkt? Dadurch, daß er überhaupt ist, oder dadurch, daß er durch alle übrigen vom Anfang bis zum Ende der Reihe bestimmt, und gleichsam auf diesem bestimmten Platze durch den Druck aller übrigen von allen Seiten her festgehalten würde? Offenbar durch das Letzte.

C. Freilich wohl.

A. Er vereinigt also immer noch in sich eine doppelte Bedeutung, die des Seins an sich und die des Verhältnisses, welche durch den Grad des Nichtseins entsteht, mit dem er zu kämpfen hat. Und das Sein an sich bleibt durch die ganze Reihe stets dasselbe, nur das Verhältnis durch das Nichtsein ändert sich.

C. Nun will ich also nur zugeben, daß ich keine Ausflucht mehr für mein besonderes Sein zu finden weiß.

A. Wer weiß, ob nicht noch eine zu finden ist. Denn ich muß dir nun gestehen, daß mir in allem, was wir bisher ausgemacht haben, noch mancher gewaltige Zweifel bleibt.

C. So laß diese Zweifel hören. Willkommen sind sie mir. Denn ich mußte während der Untersuchung zwar glauben, daß wir Schritt vor Schritt richtig fortgingen; aber es bleibt mir immer im innersten Grund und Boden eine dunkle Ahndung zurück, die mich allenthalben aufzuhalten oder zu warnen schien.

A. Du glaubst also wohl gar an Ahndungen?

C. Nicht kann ich sagen, daß ich, wie man es zu verstehen pflegt, daran glaubte. Aber sie erinnern mich immer, daß noch etwas Unaufgelöstes dasein möchte, welches sich auf diese Weise einmischt.

A. Damit würdest du schön ankommen bei denen, welche sich an nichts kehren, als was sie klar erkennen und wissen.

C. Möchte ich ankommen, wie ich wollte. Ich bin überzeugt, daß das Philosophieren den ganzen Menschen in Bewegung setzt und sein Innerstes aufrühren muß; und daß gerade, was sich so dunkel kund giebt, die innerste Wahrheit des Menschen selbst ist, die ihn warnt, so lange er sich noch in bloßen Formen herumtreibt. Dringt er aber durch zu dieser Wahrheit, so wird die Ahndung nicht aufgelöst, sondern sie wird nur eins mit der klaren Einsicht, und man kann nicht mehr sagen, ob es Ahndung oder Einsicht ist.

A. Siehe also zu, ob ich deine Ahndung treffe. Und um sicher zu gehen, wollen wir auf unserm Wege fortfahren. Denn nichts halte ich für schädlicher, als eine Sache, die einmal im Gange ist, wieder von vorn anzuheben.

C. Darin stimme ich dir bei. Hebt man sie als etwas Neues

an, so bleiben die alten Ergebnisse unverarbeitet liegen und mischen sich zur ungelegenen Zeit störend ein.

A. Wir haben, denke ich, noch nicht hinlänglich den Punkt betrachtet, wo sich Sein und Nichtsein scheiden, und wie es in diesem aussieht. So lange wir aber etwas noch undurchforscht gelassen haben, müssen wir immer von da aus noch die nächste Hilfe erwarten. So viel steht fest, daß das Sein nur etwas Wirkliches werden kann, wenn wir es uns so denken, daß es von seinem Wesen ausgehe und sich gleichsam ausdehne, darin aber auf jedem Punkte durch sein Gegenteil begrenzt werde. Denkst du etwa, damit wir uns ja recht verstehen, hierbei an eine Ausdehnung im Raume von Einem Mittelpunkte aus nach allen Seiten?

C. Keineswegs. Die ganze Ausdehnung ist mir nur ein Bild, um die beiden Entgegengesetzten zu vereinigen. Denn das reine Ursein und das ihm notwendig gegenüberstehende Nichtsein sind mir zwei Punkte, die entweder gar nichts sind, oder wieder zu Einem zusammenfließen, wenn nicht eine gerade Linie dazwischen ist.

A. Und unter dem Bilde der geraden Linie müssen wir es uns auch jetzt vorstellen. Muß denn nun nicht die Linie von jedem der beiden Punkte ausgehen, bis die Richtungen zusammenstoßen?

C. Auch das denke ich mir nicht. Sondern da nur das Sein etwas ist und das Nichtsein nur das, was jenes nicht ist, so kann auch von diesem nichts ausgehen, sondern nur von jenem. Indem also das Sein sich bewegt, entsteht ihm in jedem Punkte das Nichtsein, und hemmt es allenthalben, so daß es die Linie mit Sein anfüllt.

A. Jeder dieser Punkte ist also darin vollkommen einerlei mit dem andern, daß in ihm Sein und Nichtsein sich das Gleichgewicht halten. Wir können also auch jeden von ihnen für sich nnd anstatt aller übrigen betrachten.

C. Gewiß.

A. Wir müssen also sehen, wie sich in diesem Punkte Sein und Nichtsein gegeneinander verhalten. Können denn beide darin etwas gemein haben, da doch das Eine das Gegenteil des Andern ist?

C. Sie müssen zugleich alles gemein haben; denn sie sind ursprünglich eins und dasselbe, wie wir vorhin ausmachten. Nur die Beziehung unter ihnen wird möglich durch die Trennung und stufenweise Wiedervereinigung.

A. Das Sein ist allemal ein neuer Fortschrittspunkt, und insofern zugleich von allen übrigen Punkten in der Linie verschieden. Ist nun das Nichtsein auch wieder ein neuer Fortschrittspunkt?

C. Das kann nicht nicht sein. Denn wir haben ja ausgemacht, daß es nicht das Gegenteil eines besondern Seins ist, sondern des Seins überhaupt.

A. Und eben deswegen, siehst du, macht es erst das Sein zu einem Besondern. Es ist also in jedem dieser Punkte das Sein ein völlig Besonderes, das Nichtsein aber ein Allgemeines.

C. Sehr schön. Dieses Allgemeine ist nun das Erkennen.

A. Es muß wohl so sein. Denn das Nichtsein ist selbst das Sein in diesem bestimmten Punkte, insofern es nicht alles Übrige ist, und dieses alles Übrige geht über in das Nichtsein, welches auf diese Weise mit dem Sein verknüpft oder vielmehr eins und dasselbe ist. Das Erkennen ist also eigentlich nur das Sein selbst, als nichtseiendes Allgemeines, und entsteht dem Sein bloß durch den allgemeinen und nicht besondern Anstoß, den ihm das Nichtsein in seinem Fortschreiten giebt.

C. Es ist alles trefflich herausgekommen. Nur das bleibt mir noch dunkel, wie sich nun das besondere Sein in diesem allgemeinen Nichtsein abbilden kann; denn im Erkennen ist doch immer ein Abbild des Seins.

A. Es braucht sich gar nicht darin abzubilden; denn es ist ja mit ihm vollkommen eins, nur daß das Eine das ist, was das Andere nicht ist. Abbilden kann sich im Erkennen aber doch etwas, nämlich alles übrige Sein.

C. Wie so das?

A. Dieses, was wir alles übrige Sein genannt haben, ist hier zugleich außer dem besondern Sein, A., wovon die Rede ist, und zugleich in ihm. Außer ihm ist es, indem es die ganze Reihe ausmacht, in der unser besonderes Sein ein Glied ist und dasselbe auf seinem Punkte festhält; in ihm aber, indem es sein gesamtes Nichtsein oder Erkennen ausmacht. Wir können also allerdings sagen, dieses übrige Sein außer ihm bilde sich in dem Erkennen in ihm ab.

C. Und wie bildet es sich ab, als Allgemeines oder als Besonderes? Denn ich ahnde hier wieder etwas.

A. Du siehst wohl, daß es selbst wieder auf der Grenze steht, wo Sein und Nichtsein sich scheiden. Denn es ist zugleich Nichtsein, und als solches das Erkennen unsers besondern A, und zugleich das Sein aller übrigen Dinge. Als Nichtsein ist es offenbar Nichtsein überhaupt, also Allgemeines, wie wir längst ausmachten; als Sein aber das Sein aller besonderen Dinge, welche notwendig hier als besondere gedacht werden müssen, da sie ja gerade die Reihe ausmachen,

in der A ein Glied ist. Glaubst du nun, daß dieses als Erkennen etwas bloß Allgemeines oder bloß Besonderes sei?

C. Mir scheint es beides zugleich zu sein. Denn das Sein aller besonderen Dinge und ihr allgemeines Nichtsein sind ja hier eins und dasselbe, beides ist nichts Anderes als das Erkennen des A.

A. Ich glaube, hieraus ergiebt sich unbestreitbar, daß in jedem Erkennen erstlich ein Allgemeines sein muß, welches vorzugsweise das Erkennen darin genannt werden kann, oder das Erkennen des Erkennens, und zweitens ein durchaus Besonderes, welches man das Erkennen des Seins nennen kann, denn es besteht eben darin, daß das Erkennen ein Nichtsein des ins Unendliche besondern Seins ist; daß aber auch endlich dieses Allgemeine und dieses Besondere notwendig wieder vollkommen eins sind, da eben das Allgemeine nichts Anderes ist als das Nichtsein dieses gesamten Besondern.

Auch mir scheint diese Folge vollkommen richtig, und ich setze noch hinzu, daß sich der Hauptsatz meiner früheren Behauptungen hier bestätigt. Denn das Sein besteht ja doch hier immer in der Besonderheit des A und aller übrigen Dinge, und das Erkennen als das Allgemeine ist bloß ihr Nichtsein.

A. Zur Hälfte hast du Recht; aber nur zur Hälfte. Denn du mußt nicht vergessen, auf welchem Wege wir so weit gekommen sind. Diese Besonderheit des Seins, auf welcher du so sehr beharrst, findet nur statt in dem Erkennen des einzelnen Wesens A. Also nur in einem besondern Bewußtsein. Im Ganzen und Ursprünglichen war ja das Sein eins und allgemein.

C. So war es allerdings.

A. Du scheinst mir also den Fehler begangen zu haben, daß du das Bewußtsein eines einzelnen Wesens, wie es in der Wirklichkeit entsteht, für den allgemein wesentlichen Zustand der Dinge selbst angesehen hast.

C. Das will ich nicht leugnen. Dagegen mußt du mir aber zugeben, daß ich nicht sowohl widerlegt worden bin, als verbessert und vervollständigt. Denn wenn ich die Sache recht ansehe, so glaube ich, wir haben jetzt ein vollständiges und geschlossenes System errichtet, welches uns für alles vollkommen hinreichen muß.

B. Wie ich es versprach, habe ich euch stillschweigend in den tiefsten Irrtum hineinrennen lassen. Ihr seid aber, glaube ich, auch im Begriff, ihn selbst zu heilen. Stellt doch einmal euer System auf. Da wird sich denn wohl von selbst ergeben, wo es euch fehlt.

A. Du verlangst ein unendliches Werk in wenigen Augenblicken.

C. Den allgemeinen Umriß davon könnten wir wohl geben.

A. Versuche du es. Ich übernehme dabei das Amt zu beobachten, ob du nicht die wahre Folge verläßt, und dich darin im Notfall festzuhalten.

C. Die Musen oder andere dergleichen Gottheiten dithyrambisch anzurufen, will ich lieber unterlassen, denn sie haben in den neuesten Zeiten sich hier und da verdächtig gemacht, sondern lieber sage ich ganz schlicht hin, was ich von der Sache denke. Unbestreitbar fest steht es, und durch eine unbedingte Thatsache unsers Bewußtseins ist es gegeben, daß eben dieses Bewußtsein auf einem reinen Sein beruht, und als Bewußtsein nur entsteht, indem dieses Sein in seiner unendlichen Entwickelung in jedem Punkte durch sein eigenes Nichtsein gehemmt wird. Dieses Nichtsein ist ihm notwendig, weil es, um sich selbst in der Wirklichkeit gleich zu werden, erst sich selbst entgegengesetzt sein muß. Durch diese stets gehemmte Entwickelung entsteht die Reihe des Einzelnen und Wirklichen, und in jedem Punkte derselben ist die Grenze zwischen Sein und Nichtsein; von welchen beiden notwendig das Sein an diesem Punkte begrenzt und fest bestimmt, das Nichtsein aber nur ein Allgemeines und Unbegrenztes ist, welches jedoch dadurch, daß es selbst das Sein begrenzt, erst wirklich wird. Durch dieses Wirklichwerden wird das Nichtsein also unmittelbar auch ein Nichtsein aller übrigen begrenzten Dinge außer dem Dinge A, welches es gerade begrenzt. Es ist das Erkennen von A, und enthält also als solches zugleich das allgemeine Gegenteil des Seins, und zugleich die Abbilder alles einzelnen und besondern Seins. So ist alles kurz zusammengefaßt.

A. Wolltest du nicht noch weiter gehen und ebenso kurz angeben, was hieraus folgt für das Selbsterkennen oder Wissen und für den Willen? Denn mit solchen Folgen lassen sich am besten diejenigen beruhigen, die nicht recht in die ersten Grundsätze einstimmen.

C. Es wird schwer werden, dies ebenso kurz zu thun, zumal da es noch nicht so vorbereitet ist.

A. Wenn die Gründe gut gelegt sind, so muß ja dieses leicht daraus folgen. Wie kann A sich selbst erkennen, wenn es an sich reines Sein und das Erkennen bloß das mit ihm verknüpfte Nichtsein ist?

C. Das wahre Dasein von A ist gerade in dem Punkte, in welchem sich Sein und Nichtsein berühren. Denn es ist kein reines Sein, sondern ein durch ein Nichtsein gehemmtes. Sein und Nichtsein müssen also in diesem Punkte einander das Gleichgewicht halten. Nun ist

das Sein hier etwas vollkommen Besonderes, das Nichtsein aber das Allgemeine oder die Grenze überhaupt; sie können folglich gar nicht aufeinander bezogen werden. A kann sich also noch nicht auf sich selbst beziehen. In dem Allgemeinen aber, dessen Verneinung das Nichtsein ist, müssen auch alle übrigen Dinge außer A begriffen sein, und diese sind besondere Dinge, da sie mit A, dem Besondern, in einer Reihe liegen; diese müssen also in dem Nichtsein als Besonderheiten erscheinen. Auf diese Weise sind diese Dinge in A als Besondere, das nennen wir, es erkennt sie als solche. In dieser Gestalt des Nichtseins der übrigen Dinge erscheint ihm aber zugleich sein eigenes Sein, welches ja zugleich dieses Nichtsein selbst ist. Sein eigenes Sein spiegelt sich also vermittelst des Nichtseins der übrigen Dinge in dem Nichtsein, und nicht es selbst wird erkannt, sondern erst sein Abglanz durch die anderen Dinge

A. Aber dieses sein eigenes Sein ist nicht bloß seine eigene Besonderheit, sondern zugleich das allgemeine Sein überhaupt.

C. Wieso?

A. Erinnere dich nur daran, daß in jedem Punkte der Entwickelung auch das allgemeine Sein enthalten sein mußte, welches der ganzen Reihe zum Grunde lag.

C. Richtig. Sein eigenes Sein wird also auch zugleich als allgemeines Sein erkannt, und so erreicht das Sein die Wiedervereinigung mit sich selbst schon in jedem Punkte des Nichtseins, aber immer nur vermittelst des Besondern.

A. Wenn nun jemand sagte: vom Sein ausgehend, müssen wir alles für vollkommen halten, so wie es ist; denn das Sein ist nun einmal nicht anders, als wie es ist, und so heben wir alles Gesetz des Handelns auf: was würden wir diesem antworten?

C. Ungefähr dieses. Das was ist, würde ich ihm sagen, ist auch in der That so, wie es sein muß. Aber das Nichtsein oder Erkennen ist die Quelle aller Täuschung, wenn wir uns dadurch verleiten lassen, das Nichtsein für das Sein zu halten. Das Gesetz unsers Handelns aber muß sein, das reine Sein in uns frei und herrschend zu machen, und diesem zu folgen, nicht aber den Täuschungen des Nichtseins. Und da wir zur Erkenntnis dieses reinen Seins unser selbst nur gelangen können durch das Nichtsein der anderen Dinge, so müssen wir jenem mit Bewußtsein folgen. So fallen uns die Erkenntnis des Wahren und die Ausübung des Guten vollkommen in eins zusammen, und ist dies nicht ein Zeichen, daß wir zu dem Höchsten gelangt sind? Wahr ist nur, was ganz seiner innern Notwendigkeit gemäß ist, und

dieses ist allein das reine Sein, und eben dasselbe ist auch das Gute, nur mit Bewußtsein, d. h. nach Überwindung des Nichtseins. Die Natur ist immer wahr, sie folgt unabweichend ihren ewigen Gesetzen, sowohl in den harmonischen Bewegungen der Weltkörper, als in der Hervorbringung der Pflanzen und dem jährlichen Wechsel der Jahreszeiten, als auch in den durch die göttliche Fehllosigkeit und Sicherheit der Triebe beseelten Tieren; ja uns selbst lenkt sie auf gleiche Weise; nur erkennen wir sie nicht vor dem Scheine, den uns das Nichtsein vorstellt und den wir allein zu erkennen vermögen. Diesen nun wieder mit dem Sein zu vereinigen, und so durch das Bewußtsein unser selbst zu jener Unfehlbarkeit des Naturtriebes zurückzukehren, ist das Höchste, was wir erreichen können. Und das geschieht, indem wir uns unserm wahren Sein ganz rein und ohne Vorwitz hingeben.

A. Wenn wir also unser höchstes Gesetz allgemein verständlich ausdrücken wollten, so hieße es: Lebe mit Bewußtsein der Natur gemäß.

E. Dieser Ausdruck möchte der richtigste sein.

A. Nur einen Einwand sehe ich noch voraus, welchen man unserm ersten Grundsatze machen könnte.

A. Es ist klar, daß wir von nichts sprechen können als was wir erkennen, und daß wir unser Erkennen niemals verlassen können. Das Erste aber, wovon wir ausgingen, war ein reines Sein, von welchem wir, da wir es ja selbst ein dunkles Sein genannt haben, kein in dasselbe eindringendes Bewußtsein haben können. Wir können also nicht unmittelbar hineinsehen in dieses Sein, sondern nehmen es nur dadurch wahr, daß wir unser eigenes Erkennen begrenzt fühlen und eine gewisse fremde Beimischung darin finden. Denken wir nun unser Erkennen als eine reine Thätigkeit, wie es doch auch, wenn es auf diese Weise beschränkt werden soll, sein muß, so wird diese durch die Grenze gehemmt, und da sie doch Thätigkeit bleiben muß, zurückgeworfen, und diese zurückgeworfene Thätigkeit führt uns das Sein zu. Auf diese Weise gelangen wir doch nie zum Sein, sondern immer nur zum Erkennen unsers eigenen Erkennens, und das Sein ist niemals etwas wirklich Erkanntes, sondern immer nur ein Hilfsmittel, um die Grenze zu erklären.

E. Ich merke schon auf, auf welche Lehre du hinaus willst.

A. Ich aber bitte dich, nicht von Lehren und Systemen zu sprechen und ja keine Kunstwörter anzuwenden. Denn erstlich verändert sich eine Lehre mit jeder Gestalt, die sie annimmt, und wird etwas ganz Anderes; und zweitens würde hier gerade das eintreten, was wir vorhin vermeiden wollten, daß wir nämlich unsere alten Ergebnisse

als geschlossen ansahen und liegen ließen, wenn wir nun mit einem Male irgend ein System bei Namen nennten, und nicht vielmehr auf unsere Art, es sehe nun so unbeholfen und neulingsmäßig aus wie es wolle, fortschreiten wollten.

C. Nun so sage ich denn, daß jener Einwand eben nicht viel zu bedeuten hat. Auf die ganze Beschränkung des Erkennens nämlich kommen wir bloß bei Betrachtung des gemeinen Bewußtseins, in welchem noch das Allgemeine und Besondere geschieden werden. Auf dem philosophischen Standpunkte ist uns aber das Bewußtsein selbst gerade an dem Punkte, wo Sein und Erkennen eins sind, und es kann also ebensowohl für eine Begrenzung des Seins gelten. Ja gerade dafür muß es gelten. Denn es ist ja das Sein, das sich ins Unendliche entwickelt, das also Thätigkeit ist. Das Sein an sich ist reine Substanz, das Sein in der Wirklichkeit aber unendliche Thätigkeit; denn als Substanz wird es durch die Trennung seiner selbst von dem Nichtsein, worüber wir vorhin sprachen, gänzlich aufgehoben. Und als Thätigkeit wird es durch das Nichtsein überall aufgehoben, wird also in jedem Punkte Substanz, ist es jedoch nie.

A. Dann müßte also der Gegensatz des Subjekts und Objekts, der im gewöhnlichen Bewußtsein im Erkennen zu sein scheint, hier samt seiner Einheit im Sein stattfinden.

C. So ist es auch. Die ganze Reihe ist reines Sein; denn in jedem Hemmungspunkte wird das Nichtsein wieder mit dem Sein vereinigt.

A. Und in jeder dieser Vereinigungen hört es auf, reine Grenze zu sein, und wird wieder eins und dasselbe mit dem Sein.

C. Ganz richtig.

A. Das Sein bewegt sich aber immer weiter, und findet immer wieder die Grenze vor sich. Wir haben also zwei verschiedene Nichtsein, eins als aufgehobene und mit dem Sein dasselbe gewordene Grenze, und eins als beständig bleibende Grenze. Das erste ist in das Sein mit übergegangen, als ein seiendes Nichtsein und nur dieses seiende Nichtsein ist das Erkennen.

C. Ja. Eben so wie nur das in der Wirklichkeit sich bewegende Sein objektives Sein ist. Denn wir haben ja auch ein doppeltes Sein, ein in der Wirklichkeit sich bewegendes und ein ursprüngliches.

A. Von diesen wird also das ursprüngliche zu dem wirklichen sich ebenso verhalten, wie das Nichtsein als bloße Grenze zu dem seienden Nichtsein.

C. Wohl nicht anders.

A. Das ursprüngliche Sein ist also in diesem Sinne so wenig als das Nichtsein. Denn wirklich seiend sind beide nur in dem Punkte der Begrenzung. Das Sein ist nur als begrenztes Sein, das Nichtsein nur als begrenzendes.

C. Hieraus scheint sich ja aber auch zu ergeben, daß das Nichtsein an sich, abgesehen von der gegenseitigen Begrenzung, eben so wesentlich sein müsse als das Sein.

A. Diese Folgerung möchte wohl unvermeidlich sein.

C. Es wundert mich nur, daß sie uns nicht früher aufgefallen ist.

A. Schon einmal hättest du dich über etwas Ähnliches wundern sollen. Als ich dir nämlich das allgemeine Sein bewiesen hatte, dachten wir nicht sogleich daran, daß eben dieses durch das allgemeine Nichtsein auch sogleich wieder aufgehoben werden mußte. In diesem und jenem Falle lag es aber allein daran, daß wir gleich anfänglich vom Sein ausgegangen waren.

C. Wir könnten also auch ebenso gut vom Nichtsein ausgehen.

A. Nennen wir es Erkennen und gehen wir davon aus, so wird alles die umgekehrte Gestalt annehmen. Dieses Erkennen ist dann gleichfalls sich selbst gleich, und eben deswegen sich selbst völlig entgegengesetzt. Es steht ihm ein Nichterkennen gegenüber, das es wieder mit sich vereinigen muß.

C. Mir scheint immer noch, das Erkennen werde immer nur erst sich selbst gleich, nachdem es die Spaltung durch die Grenze überwunden hat.

A. Weil du immer noch daran klebst, daß wir vom Sein ausgingen. In der wirklichen Entwickelung ist aber, wie du gesehen hast, beides in einer solchen Spaltung begriffen, sowohl das Erkennen als das Sein; dagegen als Wesen das Erkennen eben sowohl sich selbst gleich und sich selbst genügend sein muß. Dieses Urerkennen aber, welches sich nur ins Unendliche entwickelt, ist ganz dasselbe mit jenem Ursein; denn beide sind ja eben das, was sich selbst gleich und sich sich selbst entgegengesetzt ist.

C. Es wird also hier das Erkennen ins Unendliche gehemmt werden durch einen fremden Anstoß, welcher für dasselbe nichts Anderes ist als sein Gegenteil, und diesen wird es immerfort überwinden. Daraus werden unendliche Hemmungspunkte entstehen, welche nur den Schein der Besonderheit haben, an sich aber nichts Anderes sein werden als das eine, sich mit sich selbst vereinigende Erkennen.

B. Ihr habt nun wohl selbst zur Genüge eingesehen, daß sich beides widerspricht und gegenseitig aufhebt, wenn man nämlich das

eine Mal das Sein, das andere aber das Erkennen zum Grunde legt und als das Erste und Ursprüngliche ansieht. Und doch hat man zu jedem von beiden ein gleiches Recht.

C. Wenn aber dem so ist, was bleibt uns übrig?

B. Das, welches weder Erkennen noch Sein ist, sondern zwischen beiden, das Gleiche in beiden, weder das Eine, noch doch Andere und doch jedes von beiden.

C. Und was ist dieses?

B. Nichts Anderes als was es ist, die reine Einheit und Gleichheit mit sich selbst. Dieses ist allein etwas an sich; denn es ist allein sich selbst gleich, und beruht allein auf sich selbst. Alles Andere, wovon wir sagen, es sei, ist weder sich selbst gleich, noch beruht es auf sich selbst; sondern seinen Begriff füllt es nie aus, und seine Ursache hat es in einem andern. Es ist also auch nicht an sich, also nur als eine leere Erscheinung. An sich ist allein jene reine Erscheinung.

C. Ist denn diese nicht auch durch etwas Anderes als durch sich selbst, wenn sie doch die Einerleiheit des Erkennens und Seins ist, welche also doch schon dagewesen sein müssen, um diese Einheit zu bilden.

B. Doch wohl bloß deswegen sind sie vorher dagewesen, weil ihr euch ihrer zuerst bemächtigt habt, und weil es scheint, als müßten wir jetzt von ihnen zur Einheit aufsteigen. Aber du siehst wohl selbst, wie wir von ihnen aufsteigen. Denn nicht dadurch bilden sie diese reine Einheit, daß sie da sind, sondern dadurch, daß sie nicht da sind, daß sie sich nämlich gegenseitig aufheben und vernichten. Sie sind also keineswegs der Grund dieser Einheit, sondern diese ist nur ihr eigener Grund.

A. Wenn also diese beiden Glieder sich selbst vollkommen aufheben in jener Einheit, so ist auch gar keine Vielheit mehr da; es kann nicht mehrere Dinge geben, sondern nur jenes schlechthin Eine.

B. Es giebt auch mehrere Dinge nur in diesem Einen und durch dieses Eine, und ein jedes Ding, insofern es etwas an sich ist, kann auch nichts Anderes als dieses Eine sein. Aber dieses Eine ist zugleich Erkennen und zugleich Sein, und so ist es sich selbst ins Unendliche entgegengesetzt und schafft auf diese Weise die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge.

A. Ich freue mich, daß uns unser Weg auf diese Lehre geführt hat. Der freie und frische Sinn, der allgemeine umfassende Blick, die stets gegenwärtige Anschauung in ihr gewinnt uns leicht und reizt unwiderstehlich in die Tiefen hineinzusteigen, aus welchen diese Aus

drücke stammen. Desto wichtiger ist es aber auch, uns nicht bloß an diesen Ausdrücken zu begnügen, sondern ihren Sinn so weit wie möglich zu erforschen, zumal da wir sehen, daß mit ihnen allzuleicht und meistens ein unverantwortliches Spiel getrieben wird. Du verstehst es doch nicht so, daß sich dieses Eine, Ursprüngliche, wie ein wirkliches Ding, in zwei entgegengesetzte Hälften spalte, und so ins Unendliche nach verschiedenen Richtungen auseinandergehe?

B. Mit nichten. Es ist mir erfreulich, daß ich nicht nötig habe, diese Ansicht bei dir zu widerlegen. Jenes Eine ist ja schlechthin und an sich ursprünglich Eins.

A. Wenn es aber das ist, woher kann ihm der Gegensatz mit sich selbst kommen?

B. Eben aus dieser seiner eigenen Gleichheit mit sich selbst. Unsere innerste Erkenntnis ist nichts Anderes als eine Erkenntnis dieser reinen Einheit, das ist eine Erkenntnis des Sichselbstgleichseins. Diese Erkenntnis nun muß dem Absoluten selbst zukommen, da es ja alles ist. Es muß also sich selbst, folglich sich selbst als reine Gleichheit mit sich selbst erkennen. Diese Erkenntnis nun ist die Form seines Seins. Denn sein Wesen ist nicht Gegensatz, sondern reine und ungetrübte Einheit. Unter jener Form aber ist es wirklich. Es muß darin, um sich selbst zu erkennen, ins Unendliche sein eigenes Subjekt und Objekt sein.

A. Auf diese Weise entsteht uns also eine unendliche Verschiedenheit, welche doch an und für sich nichts Anderes als die ursprüngliche Einheit selbst ist.

B. Und nicht bloß so, daß diese unendliche Verschiedenheit im Ganzen diese Einheit sei, sondern diese ist auch in jedem einzelnen Punkte jener immer dieselbe und das einzige Wesentliche und an sich. Die unendliche Verschiedenheit ist hier unendlicher Abstand des Subjekts und Objekts. Da sie unendlich ist, so kann die Mitte zwischen beiden, oder das, worin Subjekt und Objekt eins sind, innerhalb ihrer nirgends sein. Aber insofern sie diese Verschiedenheit ist, ist sie ja auch bloße Form; dem Wesen nach muß sie ganz die Einheit und Gleichheit selbst sein, also in jedem Punkte dieser Verschiedenheit ist das einzige Ansich diese ganze Einheit selbst. Es ist also hier im Ganzen eine Verschiedenheit, ein Übergewicht des einen oder des andern, im Einzelnen aber ist jeder Punkt für sich wieder wesentlich die ganze Einheit selbst. Jeder dieser Punkte also ist ein einzelnes von allen anderen verschiedenes Ding, aber als solches ist es nichts an sich,

sondern nur als die allgemeine Einheit selbst, welche in ihm eben so wohl wie im Ganzen enthalten ist.

A. Es wäre also jeder dieser Punkte ein Wesentliches nur dadurch, daß er mit in der allgemeinen Einheit begriffen ist und diese, um uns so auszudrücken, darstellt. Also wäre er immer nur wesentlich, insofern er nicht dieser bestimmte Punkt, unwesentlich aber, insofern er es ist.

B. Er ist ja auch als dieser bestimmte Punkt ganz wesentlich. Denn er ist nichts Anderes als dieser. Aber freilich wesentlich nur, indem er, als dieser bestimmte Punkt selbst, zugleich die ganze ursprüngliche Einheit ausdrückt, d. i. indem er sie für seinen bestimmten Standpunkt oder seine bestimmte Potenz darstellt. Denn kein einziges wirkliches Ding könnte ja etwas Wesentliches, etwas auf sich Beruhendes sein, es könnte also außer seiner bloßen Erscheinung auch gar nicht dasein, wenn es nicht diese Einheit auch für seine eigene Besonderheit in sich trüge. Es ist also für sich selbst oder für seine bestimmte Potenz vollkommen und allumfassend und sich selbst genügend, in Bezug auf das Ganze aber allerdings ein Verschiedenes, also der Erscheinung Unterworfenes.

A. Es ist also doch bloß etwas Wesentliches dadurch, daß es die ursprüngliche Einheit darstellt, wiewohl diese für seine bestimmte Potenz. Nicht aber dadurch, daß es diese Potenz darstellt, denn als solche ist es bloße Erscheinung. Ist es nun dieses bestimmte Ding dadurch, daß es jene allgemeine Einheit, oder dadurch, daß es diese bestimmte Potenz ist?

B. Durch beides. Denn die allgemeine Einheit kann sich nur unter bestimmten Potenzen darstellen, und ist durch diese und in diesen sie selbst. Das Ding ist also wirklich diese Einheit selbst für seine Potenz.

A. Dennoch sagst du ja selbst, es giebt eine ursprüngliche Einheit, welche an und für sich vollkommene Einheit des Einen und des Andern ist; also keine Potenz, also der ganzen Verschiedenheit der Potenzen auf keine denkbare Weise unterworfen. Denn außerdem daß diese Einheit ursprünglich ungetrübtes Eins ist, ist sie ja auch zugleich die vollkommene Einerleiheit des Erkennens und Seins, und also in ihr schon an und für sich die Möglichkeit des Unterschiedes oder der Potenz schon von Ursprung an aufgehoben. Sie muß also etwas vollkommen Anderes sein als irgend eine Verschiedenheit.

B. Erinnere dich dagegen nur, daß eben diese Einheit gar nicht anders als seiend gedacht werden kann, denn als vollkommener Gegen-

satz selbst. Denn ihr wirkliches Dasein besteht ja eben darin, daß sie sich selbst gleich macht und es zugleich auch schon ist. Sie kann also gar nicht als seiend gesetzt, als unter der Gestalt ihres Gegensatzes mit sich selbst.

A. Aber dieser Gegensatz ist schon wieder vollkommener Gegensatz, kann also nicht Verschiedenheit sein; sondern das sich selbst vollkommen Entgegengesetzte kann auch nur sich selbst vollkommen gleich sein.

B. Aber um wirklich zu sein, muß es doch auch sich wirklich entgegengesetzt sein. Es muß also, indem es in den Gegensatz tritt, auch schon unendlicher Gegensatz werden.

A. Ist es aber unendlicher Gegensatz, so ist es auch nicht mehr vollkommene Einerleiheit und kann dies auch nie wieder werden, weil das Unendliche nicht zu vollenden ist. Wenn ich nun also auch zugebe, daß allen Verschiedenheiten jene ursprüngliche Einheit zum Grunde liegt und diese ohne jene gar nichts wären, so ist doch ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen Verschiedenheiten und jener Einheit.

B. Freilich zwischen der Einheit und jeder einzelnen Verschiedenheit. Im Einzelnen ist das, was Verschiedenheit ist, gegen das Ganze immer nur eine Art der Erscheinung. Aber in sich selbst hat nicht nur jede Verschiedenheit die ganze ursprüngliche Einheit selbst, sondern auch alle Verschiedenheiten bilden sie wieder. Die ursprüngliche Einheit ist wirklich im Dasein unter der Form aller Verschiedenheiten.

A. Aber ich frage dich, giebt es denn alle Verschiedenheiten? Ich denke, die Verschiedenheit überhaupt entsteht nur dadurch, daß das ursprünglich Eine mit sich selbst in einen unendlichen Gegensatz gerät. Und kann denn dieser jemals vollendet sein, wie er doch sein müßte, wenn er alle Verschiedenheit in sich schließen sollte? Dann wäre er ja nicht mehr unendlich, sondern in irgend einem Punkte vollkommen begrenzt, also endlich bestimmt. Oder er wäre dadurch begrenzt, daß beide Glieder dem Wesen nach dasselbe wären; dann wäre aber innerhalb seiner keine Mannigfaltigkeit denkbar.

B. Und warum das nicht? Kann und muß denn nicht zwischen diesen beiden sich vollkommen entgegengesetzten Gliedern eine unendliche Verschiedenheit liegen.

A. Keineswegs. Zwischen ihnen kann nichts liegen als reine Einheit, eine Einheit, die sich selbst nur durch sich selbst begrenzt, welches eben der vollkommene Gegensatz ist. Du kannst eine unendliche Verschiedenheit gleichsam in diesen Abgrund des vollkommenen Gegensatzes hineinwerfen, aber sie verlischt auch darin und wird zu nichts, sobald sie in das Gebiet desselben kommt. Muß sich denn nicht eine jede

Besondere von der andern durch ein bestimmtes einzelnes Moment unterscheiden lassen?

B Mich dünkt, sie muß.

A. Sie wäre ja sonst wohl nichts Einzelnes, keine Besonderheit mehr Wirst du denn aber, nun diese einzelnen Momente aufeinander. häufend, jemals zum Ziel gelangen, wenn doch zum Wesen dieser Verschiedenheit die Unendlichkeit gehört?

B. Das nicht. Aber dafür ist auch diese Unendlichkeit die bloße Erscheinung des Ein und All.

Hegel.

Sein Leben, seine Werke nnd sein philosophisches System.

Mit Hegel hat die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht. Weder in bezug auf die Tiefe der Gedanken und des systematischen Zusammenhangs derselben, noch auch in betreff des Umfangs der von ihm umfaßten Objekte, wie der Strenge und Konsequenz der Methode kann sich irgend ein anderes philosophisches System mit dem Hegels messen. Auch wenn man den tiefen Einfluß, den diese Philosophie auf ihre Zeit, auf einen Teil der Wissenschaften (zumal der historischen), wie auf die Religion und Politik derselben ausgeübt hat, in betracht zieht, ist es nur noch die Kantische am Ausgang des 18. Jahrhunderts, welche mit derselben in Vergleich gestellt werden kann.

Man hat Hegel oft mit Aristoteles verglichen, und in der That ist diese Parallele, soweit dies die Universalität ihrer Weltanschauung, wie die Nüchternheit und logische Schärfe ihres Verfahrens betrifft, nicht unzutreffend. Aber auch noch in bezug auf einen andern Punkt haben sie eine auffallende Ähnlichkeit miteinander, nämlich in betreff des Verhältnisses eines jeden zu seinem Vorgänger. Wie Aristoteles zu Plato, so verhält sich Hegel zu Schelling. Nicht zwar stehen die beiden Denker des 19. Jahrhunderts in Verhältnis von Lehrer und Schüler zu einander, wie die beiden griechischen Philosophen. Aber Hegel ist nicht nur in seiner Philosophie zuerst von Schelling beeinflußt worden, sondern er hat auch den Grundgedanken in der Spekulation des Freundes, das Identitätsprinzip, in seine Philosophie hinübergenommen und es zur Grundlage seines eigenen Systems gemacht. Und wenn man diese Parallele noch weiter ziehen will, liegt nicht auch in dem Verhalten Hegels oder wenigstens seiner Schule zu Schelling viel Ähnlichkeit mit dem des Aristoteles zu Plato? Man hat dem Stagiriten Undankbarkeit und eine gewisse Gehässigkeit gegen seine

Lehrer zu Athen vorgeworfen. Nun, die Kämpfe der Hegelianer gegen Schelling erinnern an jenen griechischen Vorgang gar lebhaft. Und was endlich die Berührungspunkte betrifft, die der Urheber der Identitätsphilosophie mit dem der Ideeenlehre gemeinsam hat, wer vermag (worauf wir schon früher hingewiesen haben) sowohl in betreff des phantastisch-poetischen Elements als der Mannigfaltigkeit ihrer Entwickelungsstadien eine gewisse Ähnlichkeit beider zu verkennen?

Georg Friedrich Wilhelm Hegel ist wie sein fünf Jahre jüngerer Freund Schelling ein Württemberger, und zwar wurde er am 27. August 1770 zu Stuttgart geboren. Fast alle großen deutschen Philosophen (Kant, Fichte, Schelling) waren ursprünglich Theologen' Auch Hegel lag der Theologie neben philosophischen und philologischen Studien in Tübingen von 1788—93 ob, wo er im Seminar in engster Freundschaft mit Schelling lebte: beide Jünglinge verband nicht nur eine tiefe Sympathie für einander, sondern auch bei aller sonstigen Verschiedenheit ihrer geistigen Beanlagung die gleiche Liebe und Begeisterung für die Litteratur, Kunst und Philosophie des antiken Hellenentums. Der dritte in diesem idealen Freundschaftsbunde war Hölderlin, der früh verstorbene Dichter des „Hyperion". Hegel zeigte während seiner Studienzeit keine nach irgend welcher Richtung hin hervorragende Begabung; und es ist vielleicht für die Entwickelungsgeschichte dieses so eminenten Denkers charakteristisch, daß in seinem Abgangszeugnis von der Tübinger Hochschule die Bemerkung vorkommt, er habe der Philosophie keinen besondern Fleiß zugewendet! Vielleicht wirft dieses auch ein Licht auf den Wert von Schul- und Universitätszeugnissen.

Nach seiner Studienzeit lebte Hegel mehrere Jahre in der Schweiz als Hauslehrer, dann in gleicher Thätigkeit zu Frankfurt a. M. Während dieser siebenjährigen Hauslehrerperiode lag unser Kandidat mit hingebendem Eifer philosophischen und historischen Studien ob. Insbesondere hat er sich während dessen nicht nur die neueren großen Systeme vollständig zu eigen gemacht, sondern sich auch in spezielle religionsphilosophische und religionsgeschichtliche, aber auch staatsrechtliche und politische Arbeiten vertieft. Dadurch sind so ziemlich schon die Gebiete bezeichnet, auf denen später das Hauptgewicht der Hegelschen Philosophie beruht. Denn grade im Gegensatz zu Schellings Wirksamkeit, war es nicht die Wissenschaft der Natur, sondern die der Geschichte im weitesten Sinne, innerhalb welcher sich die umgestaltende Kraft dieser Spekulation bewährte.

Hegel stand während dieser Zeit in eifriger Korrespondenz mit

Schelling, der freilich, während Hegel noch als unbekannter Hauslehrer fungierte, bereits die Welt mit seinem Ruhm erfüllte. Was Wunder daher, daß der nunmehr einunddreißigjährige Privatlehrer einer Einladung Schellings folgte und 1801 nach Jena kam? Hier habilitierte er sich auf Grund einer kosmologischen Arbeit: „De orbitis planetarum“, welche ganz in der Schellingschen Naturphilosophie wurzelt, und wurde Mitherausgeber des „Kritischen Journals der Philosophie“, zu welchem Hegel den größten Teil der Beiträge lieferte. Die erste bemerkenswerte Schrift, welche Hegel in Jena publizierte, sollte gewissermaßen zur Orientierung des Publikums dienen, welches Schelling immer noch für einen Anhänger der „Wissenschaftslehre“ hielt. Die Schrift heißt: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ (1801). Auch in seinen Vorlesungen, die Hegel die ersten Semester in Jena hielt, bewegte er sich, obgleich in manchen Punkten abweichend, im Großen und Ganzen doch noch innerhalb der Gedankenrichtung der Natur- und Transscendentalphilosophie Schellings.

Erst nachdem dieser im Jahre 1803 Jena verlassen hatte, kommt die Differenz seiner Anschauung von der des Freundes ihm immer mehr zum Bewußtsein; und als er sein erstes größeres Werk: „Die Phänomenologie des Bewußtseins“ (1806) veröffentlichte, war er über die tiefgehende Kluft zwischen beiden Weltansichten nicht im geringsten zweifelhaft. Schon am Schlusse seiner Vorlesungen im Wintersemester 1805/6 hatte er die bedeutsamen Worte gesprochen: „Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen; es scheint, daß es dem Weltgeist jetzt gelungen ist, alles fremde und gegenständliche Wesen von sich abzuthun und endlich als absoluter Geist sich zu erfassen und das, was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen und in seiner Gewalt zu behalten. Das endliche Selbstbewußtsein hat aufgehört, das bloß endliche zu sein, und dadurch hat andererseits das absolute Selbstbewußtsein diejenige Wirklichkeit erhalten, deren es vorher entbehrte. Die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere stellt nur diesen Kampf des endlichen und absoluten Selbstbewußtseins dar und scheint da an ihrem Ziel angelangt zu sein, wo das absolute Selbstbewußtsein aufgehört hat, ihr ein Fremdes zu sein, wo also der Geist als Geist wirklich ist.“

In diesen Worten ist in konzentriertester Form das Programm der ganzen Hegelschen Philosophie enthalten. Man darf sich also nicht darüber wundern, daß das „endliche Selbstbewußtsein“ hier ein gar etwas starkes Selbstbewußtsein zeigt. Aber der Prozeß, durch welchen das absolute Selbstbewußtsein, genau im Jahre 1806, im endlichen

(d. h. in Hegels) Selbstbewußtsein seine Wirklichkeit erlangt, und die ganze bisherige Weltgeschichte dadurch eine nie dagewesene Wendung macht, dieser Kernpunkt der Hegelschen Spekulation war es, gegen welchen die Gegner später ihre stärksten Angriffe gerichtet haben.

Die „Phänomenologie des Geistes“ ist nicht leicht zu charakterisieren. Am besten trifft man noch das Charakteristische dieses



Georg Friedrich Wilhelm Hegel.

Erstlingswerkes, welches Rosenkranz für Hegels genialstes Geistesprodukt hält, wenn man es für einen konsequent durchgeführten Parallelismus zwischen den Stadien des Einzelbewußtseins (vom ersten sinnlichen Wahrnehmen bis zum abstraktesten Denken) und der Entwickelungsgeschichte des Menschengeistes in der Weltgeschichte hält. Dies sind jedoch nicht zwei getrennte Reihen, sondern im Grunde ein und derselbe Prozeß, der hier subjektiv im philosophierenden Individuum, dort als

Entwickelungsprozeß des Weltgeistes vor sich geht. Aber dieser Prozeß ist hier wie dort ein dialektischer und zwar in Form der Begriffsdialektik. Hegel giebt hier aber auch zugleich das Beispiel der streng durchgeführten dialektischen Methode, die er (in der Einleitung) als das allein berechtigte Instrument und Organ der wissenschaftlichen Wahrheit hinstellt im Gegensatze zu dem Verfahren Schellings, gegen dessen halb poetische und halb philosophische, jeder strengen logischen Methode entbehrende Art er hier zum ersten Male eine heftige Polemik richtet.

Im Jahre 1805 wurde Hegel zum außerordentlichen Professor ernannt. Doch sollte seiner Thätigkeit in Jena bald ein Ende gemacht werden. Die infolge der Kriegswirren immer unsicherer gewordene Situation der kleinen Universitätsstadt veranlaßte ihn, nach Bamberg überzusiedeln, um dort die Redaktion einer Zeitung zu übernehmen. Es konnte damals unter dem Druck der französischen Besatzung nicht leicht sein, eine Zeitung zu redigieren, welche doch auf deutsch-nationalem Standpunkte stand. Unser Philosoph hat sich seiner Aufgabe nicht ohne Geschick entledigt. Doch war er froh, diese publizistische Stellung, für die er sich im Grunde doch nur wenig eignete, aufgeben zu können. Durch Vermittelung seines Freundes Niethammer, der von Jena nach München als Oberstudienrat versetzt worden war, erhielt er im Herbst 1808 das Rektorat am Ägidien-Gymnasium zu Nürnberg. Aus Nachschriften der philosophischen Vorträge, welche Hegel in den oberen Klassen des Gymnasiums hielt, ist später die „Philosophische Propädeutik" hervorgegangen, wie sie von Rosenkranz nach dem Tode Hegels in dessen „Gesammelten Werken" herausgegeben wurde. Das Hauptwerk jedoch, welches Hegel während seines Nürnberger Aufenthalts ausarbeitete, war die dreibändige „Wissenschaft der Logik" (1812—16). Hier ist die dialektische Methode in noch strengerer Weise zur Anwendung gebracht, indem sie als das Vehikel dazu dient, die ganze Welt aus einem Prinzip heraus begriffsmäßig abzuleiten. So tritt die „Logik" hier zugleich als Metaphysik auf, deren Aufgabe es ist, das All als einen logischen Entwickelungsprozeß erscheinen zu lassen. Auf diesem Standpunkte ist daher jede einzelne logische Kategorie nicht bloß eine Bestimmung des menschlichen Denkens, sondern zugleich auch eine Definition des Absoluten. So konnte denn Hegel den entwickelten Inhalt dieser Logik als eine Offenbarung Gottes bezeichnen, wie er in seinem ewigen Sein vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes beharre.

Im Sommer 1816 erhielt Hegel eine Berufung nach Heidelberg

an Stelle des nach Jena zurückgekehrten Kantianers Jakob Fries. Hegel folgte diesem Rufe in dem begreiflichen Wunsche nach einer definitiven akademischen Wirksamkeit, die er nun auch hier in Heidelberg vier Semester hindurch (1816–18) mit großem Erfolge entfaltete. Während des Heidelberger Aufenthalts fällt die Veröffentlichung der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse". Hier hat er die vollständigste und zusammenhängendste Entwickelung seines Systems gegeben. Dasselbe gliedert sich in drei Teile, von denen der erste die Logik, der zweite die Philosophie der Natur, der dritte die Philosophie des Geistes behandelt. Diese Einteilung erinnert einigermaßen an die antike Dreiteilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik, während bis dahin die von Christian Wolf eingeführte Gliederung in theoretische und praktische Philosophie in Geltung war. Daß Hegel nicht wie Schelling der Naturphilosophie den Primat einräumte, sondern darin Fichte folgte, daß er den Geist vor die Natur stellt, folgt aus dem innersten Wesen der Hegelschen Spekulation. Dagegen behielt Hegel in der Naturphilosophie selbst die ganze Stufenreihe der Entfaltung des Naturlebens als mechanische, physikalische und organische Natur nach Schelling bei. Die Geistesphilosophie, als dritter Teil des Gesamtsystems, gliedert sich in die Lehre vom subjektiven, objektiven und absoluten Geist. Die erstere umfaßt die eigentliche Anthropologie und Psychologie, die zweite ist wesentlich Ethik, indem darin außer der philosophischen Sittenlehre auch die Rechts- und Staatsphilosophie ihre Behandlung findet. An die Lehre vom absoluten Geiste endlich schließt sich die Philosophie des Schönen und der Kunst, die Religionsphilosophie und als Schlußstein des ganzen Systems eine Art „Philosophie der Philosophie", d. h. die Philosophie begreift sich und ihre Geschichte als die höchste Stufe menschlichen Erkennens, auf welcher das Absolute in Form des Begriffs wirklich wird.

Hegels Ruf hatte sich durch die bisher veröffentlichten Werke über ganz Deutschland verbreitet. In Berlin war der durch den Tod Fichtes verwaiste Lehrstuhl noch immer unbesetzt, und so entschloß sich der Minister Altenstein, Hegel nach Berlin zu berufen. Dieser folgte und trat seine Professur im Wintersemester 1818 an. Hegels akademische Lehrthätigkeit war ungemein erfolgreich. Es wird immerhin ein schwer zu lösendes Rätsel bleiben, wie der so schwerfällige und in seinem Vortrage äußerst unbeholfene Denker so bald eine so zahlreiche Zuhörerschaft erlangen konnte. Nicht nur war Hegels Rede weit entfernt von allem rhetorischen Glanz, es hatte sogar, wie seine eigenen Schüler und Anhänger später gestanden, für den Zuhörer etwas ungemein

Peinliches, zu sehen, wie der Vortragende oft mit der Sprache rang, um seinen Gedanken den entsprechenden Ausdruck zu geben. Dazu kamen die vielfach neugeschaffene Terminologie und Wortkompositionen sowie manche nur bei Hegel vorkommende Satzkonstruktionen, welche das Verständnis seiner Gedanken nichts weniger als erleichterten. Dennoch strömten Hunderte von Studierenden ihm zu; aber auch aus allen höheren Ständen hatte er eifrige Zuhörer. Man wird diese merkwürdige Erscheinung erklärlich finden durch die Thatsache, daß beim Vortragenden es gerade die Macht der geistigen Persönlichkeit ist, welche oft bei aller formellen Unvollkommenheit des sprachlichen Ausdrucks, eine eigentümliche Anziehungskraft ausübt, die noch bei Hegel durch den geheimnisvollen Reiz vermehrt wurde, den der Anblick des geistigen Schaffens selbst hervorbringt. Hegel trat nicht mit einem fertigen Gedankengehalt auf das Katheder, sondern erst im Vortrag bemerkte man, wie er in die Tiefe stieg und dort mühevoll die Gedankenbarren hervorholte.

Während seiner Berliner Wirksamkeit veröffentlichte Hegel noch die „Grundlinien der Philosophie des Rechts“. Wir werden später seine Rechts- und Staatsprinzipien im Zusammenhange seines ganzen Systems erörtern und bemerken hier nur noch, daß diese „Philosophie des Rechts“, in welcher der in der Einleitung enthaltene Satz: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig,“ zu vielfachen Diskussionen über den konservativen und liberalen Charakter dieser Rechtslehre Veranlassung gab, nach zwei Seiten hin enttäuscht hat, insofern die Liberalen und Konstitutionellen zu wenig darin eine Verfechtung der Freiheitsprinzipien und eine zu starke Anlehnung an den „gegebenen“ Staat erblickten, die Reaktionäre dagegen allzu sehr eine offene Verteidigung der konservativen Prinzipien vermißten. Daß Hegel auch im Religiösen eine ähnliche schwankende Stellung einnahm, in der er weder den Anhängern der starren christlichen Orthodoxie, noch auch den Gegnern derselben so recht zu genügen vermochte, werden wir später sehen.

Aber gerade durch diese Mittelstellung hatte er sich die Gunst der preußischen Regierung wie aller offiziellen Kreise der Hauptstadt in hohem Grade zu erwerben gewußt, so sehr daß Hegel als der Staatsphilosoph bezeichnet wurde. Diesen Einfluß war er auch entschlossen im Interesse seiner Philosophie gehörig auszubeuten. Nicht nur ließ Hegel keinen andern, der ihm scharf opponierte, neben sich in Berlin aufkommen, wie das Verfahren gegen Beneke beweist, sondern er sorgte auch dafür, daß seine Schüler und Anhänger die vakanten

philosophischen Lehrstühle an den deutschen Universitäten erhielten. Dem Zweck einer nachhaltigern Propaganda für seine Lehre sollte nun auch die Begründung einer kritischen Zeitschrift dienen, die zugleich das Organ für die wissenschaftliche Polemik im Interesse der Hegelschen Lehre sein sollte: „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ (1827). Hegel selbst hatte nur wenige kritische Abhandlungen für die Jahrbücher geschrieben, im übrigen überließ er die Redaktion und Mitarbeiterschaft seinen Anhängern und Freunden. Im Herbst des Jahres 1831 trat in Berlin die Cholera in sehr heftiger Weise auf. Einer der Ersten, die ihr erlagen, war Hegel. Er starb am 14. November 1831. Er wurde auf den Friedhofe vor dem Oranienburger Thor beerdigt und zwar auf seinen Wunsch in der Nähe der Grabstätten Fichtes und Solgers.

Hegels Werke wurden nach seinem Tode von Schülern und Freunden desselben, dem Theologen Friedrich Marheinike, dem Geh. Oberregierungsrat Johannes Schulze, dem Rechtsphilosophen Eduard Gans, dem Ethiker Leopold von Henning, dem Ästhetiker Heinrich Gustav Hotho, dem Metaphysiker Karl Ludwig Michelet und dem Historiker Friedrich Förster in 18 Bänden (1832—45) herausgegeben. In dieser Gesamtausgabe sind sowohl die schon bei Lebzeiten Hegels veröffentlichten Werke als auch seine Vorlesungen enthalten. Die letzteren betreffen die Ästhetik, die Philosophie der Geschichte, die Philosophie der Religion und die Geschichte der Philosophie. Der 16. und 17. Band enthielten die „Vermischten Schriften“, wichtige Abhandlungen, doch meist geringern Umfangs, während der 18. (Schluß-)band die „Philosophische Propädeutik“ enthält. Von den vielen Darstellungen der Hegelschen Philosophie giebt es zwei Monographieen von Karl Rosenkranz (1844) und Rudolf Haym (1857), welche einen durchaus entgegengesetzten Standpunkt einnehmen. Während jener als Schüler und Anfänger unseres Philosophen eine wahre Apotheose seines Lebens wie seiner Lehre giebt, ist dieser bemüht durch die denkbar schärfste Kritik den philosophischen Heros von seinem hohen Piedestal herabzustürzen. Wenn das Wort, daß die Wahrheit in der Mitte liegt, auch nicht immer zutrifft, so ist es hier sicher der Fall. Wir versuchen im Folgenden eine gedrängte Skizze der Hauptpunkte seines umfassenden Systems zu entwerfen.

Suchen wir zunächst den allgemeinen Charakter dieses Systems zu bestimmen, so ist derselbe als absoluter Idealismus bezeichnet worden. Dieser steht im Gegensatz zum subjektiven Idealismus d. h. zu derjenigen Anschauung, welche die Welt der endlichen

Dinge als Erscheinungen unseres Bewußtseins erklärt. Der absolute Idealismus dagegen kehrt weit zurück auf den vorkantischen Standpunkt, indem er, wie manche frühere Denker, den Grund des endlichen Daseins in die göttliche Idee verlegt. Aber die Art, wie er dieses unternimmt, macht das Charakteristische bei Hegel aus; hatte Schelling das Absolute als die Identität von Natur und Geist gefaßt, d h. als das, was beiden vorangeht und worin beide in ihrer Tiefe identisch sind, so ist das Absolute bei Hegel zugleich Geist d. h. das lebendige Entwickelungsprinzip des Alls, welches von den niedrigsten bis zu den höchsten Stufen des Seins durch fortwährende Entäußerung desselben zu sich zurückgekehrt. Als Geist ist das Absolute Subjekt. „Es kommt Alles darauf an," sagt Hegel in der Phänomenologie, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken" Jene stufenweise Entwickelung des Absoluten, welche nichts als seine Selbstentfaltung ist, erscheint dem denkenden Bewußtsein als Selbstbewegung des Inhalts des Absoluten und zwar in der notwendigen Form der Dialektik. Der Entwickelungsprozeß des Absoluten ist selbst ein dialektischer; d. h. aus seinem Zustande, wie er vor der Existenz der Natur und des endlichen Geistes ist, geht er in die Natur über, und aus der Natur in den des Geistes. Es hat also einen dreifachen Zustand zu durchlaufen, um im endlichen denkenden Geist als entfalteter absoluter Geist zu erscheinen. Das Absolute manifestiert sich also in drei voneinander verschiedenen, aber allmählich ineinander übergehenden Sphären: in die vornatürliche und vorgeistige Welt, in die natürliche und in die geistige Welt. Jede dieser Welten wiederholt aber in dem ewigen und ununterbrochenen Entwickelungsprozeß dieses große dreifache Schema wieder im Kleinen bis ins Unendliche, so daß das Absolute der Form seiner Existenz nach selbst ein dialektischer Prozeß ist.

Da nun diejenige wissenschaftliche Methode die vollkommenste ist, welche ein adaequates Abbild von dem Gegenstand der Behandlung nach seinem wirklichen Geschehen giebt, so kann die Wissenschaft des Absoluten, d. h. die Philosophie keine andere Methode haben, als diejenige, welche den fortwährenden Werdeprozeß des Absoluten am treffendsten zum Ausdruck bringt, und dieses ist die dialektische Methode. Als logisches Verfahren hat Hegel diese Methode von Fichte entlehnt, aber er hat ihr erst in seiner Philosophie diese metaphysische Bedeutung verliehen. Fichte hatte in der „Wissenschaftslehre", den Verlauf des Denkprozesses, den das Ich in seiner Entfaltung durchmacht, nach den drei logisch-grammatischen Gliedern der Thesis, der Antithesis und

der Synthesis entwickelt. Hegel faßt den Vorgang logisch und metaphysisch zugleich. Jeder Begriff, behauptet er, hat seinen eigenen Gegensatz, seine eigene Negation an sich, d. h. er stellt sich bei näherer Untersuchung als einseitig heraus und zwingt uns, einen zweiten Begriff aufzusuchen, welcher den Gegensatz des ersten bildet, aber an sich wiederum einseitig ist: so stellen sie sich beide nur als untergeordnete Momente eines dritten Begriffs dar, der die höhere Einheit der beiden ersten bildet. Aber dieser neue Begriff zeigt sich wieder einseitig, wir müssen seinen Gegensatz in einem andern suchen, und beide stellen sich wieder nur als die Glieder eines höhern Begriffs dar u. s. w. Aber dieser Prozeß geht in der objektiven Welt vor sich, und wir haben denselben in unserm Denken nur nachzubilden und auf die begriffliche Selbstentfaltung des Absoluten in die bereits erwähnten drei Sphären anzuwenden. So stellt sich uns das Absolute als ein in sich notwendig zusammenhängendes System von Begriffen dar, in welchem jeder einzelne Begriff seinen unverrückbaren Standpunkt hat, durch welchen ihm sein Inhalt und seine Würde im System des Ganzen zugewiesen ist. Der Zusammenhang dieser Totalität von Begriffen ist aber nur durch die dialektische Methode möglich, die einer ihrer Apologeten, Karl Ludwig Michelet, den „Rhythmus des sich selbst erzeugenden Inhalts der Welt, den Pulsschlag im Leben des Absoluten" nannte. Hieraus ist es begreiflich, daß man das System der Hegelschen Philosophie einen Panlogismus genannt hat: denn das Absolute und Göttliche stellt sich hier uns dar, nicht als in sich ruhender und unendlicher Grund der Dinge, sondern als ewiger uns nur in begrifflicher Form denkbarer Prozeß.

Hegels Gedankensystem zerfällt, entsprechend den drei Gliedern der dialektischen Methode, in drei Hauptteile und zwar in: I. die Logik, als die Wissenschaft der Idee an und für sich; II. die Naturphilosophie, als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein; III. die Philosophie des Geistes, als die Wissenschaft der Idee, die mit ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.

Diese Dreiteilung des ganzen Systems ist nicht zufällig, sondern folgt aus dem Wesen der Hegelschen Weltanschauung selbst. Die dreifache Gliederung des dialektischen Weltprozesses hat ihren wissenschaftlichen Ausdruck in jener Dreiteilung, die sich nun aber auch für jeden der genannten Hauptteile immer wiederholt und bis ins Einzelnste fortsetzt, so daß, wie der Weltprozeß selbst einen immer höher aufsteigenden, die vorangegangenen Stufen als aufgehobene Momente in sich fassenden Organismus bildet, so zwar, daß die höchste

Stufe, die absolute Idee nicht nur das Produkt, sondern auch die Erfüllung des vorangegangenen unendlichen Prozesses ist: so bildet auch die Gesamtheit der philosophischen Wissenschaften, als das wissenschaftliche Abbild jener Organisation einen adaequaten Organismus, welcher als eine aufsteigende und die früheren Momente immer in sich aufhebende Linie sich darstellt. Aber jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes oder wie Hegel sagt: „ein sich in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem Einzelnen erscheint."

Hegels Philosophie stellt sich so als ein großartiges, fest in sich zusammenhängendes Begriffsnetz dar, innerhalb dessen jede einzelne Masche ihre Festigkeit durch die anderen erhält und wo die Auflösung der einen die Auflösung aller anderen nach sich zieht. In einem derartigen geistigen Bau kommt es daher auf den ersten Grundstein an, durch welchen das Ganze Halt gewinnt. Dieser Grundstein ist der Ausgangspunkt in diesem System von Begriffen. Dazu wird sich nun kein anderer Begriff eignen, als der allgemeinste im ganzen Umkreise menschlicher Vorstellung, d. h. ein solcher Begriff, der in allen übrigen enthalten ist. Solches ist der Begriff des Seins. Das Sein ist das Erste und Allgemeinste an den Dingen. Alle übrigen Eigenschaften sind erst Modifikationen des Seins. Aber bei näherer Untersuchung, was dieses reine Sein eigentlich sei, stellt sich heraus, daß es weder ein Gegenstand (da es nichts Bestimmtes ist), noch ein Begriff (im gewöhnlichen Sinne des Wortes) ist. Was ist es denn nun? Es ist der reine Begriff, d. h. das Prinzip aller Begriffe, und die Aufgabe der Philosophie wird darin bestehen, das reine Sein in seiner Unmittelbarkeit, aber auch in seiner stufenweisen Entwickelung aufzufassen und nachzuweisen. Hierbei ergiebt sich, daß der Begriff des reinen Seins zunächst an sich, dann in seiner körperlichen Entwickelung als Natur, und endlich in seiner Rückkehr aus der Natur als Geist sich darstellt. Hieraus ergaben sich jene drei oben genannten Hauptteile der Philosophie: die Logik, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes.

In der Logik (welche Wissenschaft Hegel sowohl besonders als auch im ersten Teile seiner „Encyklopädie" bearbeitet hat) ist nun die Bewegung des Begriffs eine rein innerliche, immanente, abstrakte;

d. h. dieselbe zeigt sich noch nicht in objektiven, realen Bildungen. Es sind wesentlich drei Hauptformen, die wir in der Entwickelung des Begriffs hier nachweisen können: das Sein, das Wesen, die Idee. Das Sein ist der Begriff in seiner unmittelbaren Einfachheit; im Wesen reflektiert sich der Begriff in einer Mannigfaltigkeit von Eigenschaften und Merkmalen; die Idee repräsentiert die Totalität aller Formen und Entwickelungsstufen des reinen Seins, aber als Einheit.

Die Lehre vom Sein zerfällt in die Lehre von der Qualität, der Quantität und dem Maß. Das reine Sein als Ausgangspunkt aller Entwickelung bildet den Grund aller Dinge; es ist das Absolute, Gott, denn es enthält in sich schon alle Formen, welche im Verlaufe der Entwickelung hervortreten werden. Wie der Keim des Baumes in sich schon den ganzen Baum mit allen seinen Äſten, Zweigen, Blättern, Blüten und Früchten, aber so enthält, daß diese ganze Mannigfaltigkeit nur der Möglichkeit (potentia) nach darinnen ist, während der Keim selbst noch ein Einfaches, Unentwickeltes, Gestaltloses ist, so ist auch das reine Sein nichts Bestimmtes und Konkretes oder gar Individuelles. Es ist aber auch als reines Sein das Absolute in jenem Sinne, wie ihn einst die Eleaten gefaßt hatten: als Gott, als Inbegriff aller Realitäten: denn indem von der Beschränktheit, die in jeder Realität liegt, abstrahiert wird, bleibt Gott nur als das Reale in aller Realität, als das Allerrealste.

Indem aber beim reinen Sein von aller Realität abstrahiert wird, ist es die absolute Negation: das Nichts. Dieses Nichts ist dasselbe wie das Sein. Die Wahrheit beider besteht im Werden: dieses ist die dritte Kategorie und zwar das dialektische Schlußglied aus den beiden vorangegangenen Gliedern. „Werden", sagt Hegel (Encyklopädie § 88 Abs. 4), „ist der wahre Ausdruck des Resultates von Sein und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die Einheit des Seins und Nichts, sondern es ist die Unruhe in sich — die Einheit, die nicht bloß als Beziehung auf sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist." Die Form des Werdens ist sowohl das Entstehen als das Vergehen. Daß das ganze Weltall in einem fortwährenden Werdeprozeß begriffen ist, in welchem Sein und Nichts, Leben und Tod ununterbrochen wechseln, d. h. in jedem Augenblick gewisse Daseinsformen entstehen, andere wieder vergehen, ist ein Satz der alten Naturphilosophie und auch eine Hauptwahrheit moderner Naturforschung.

Aber dieses fortwährende Werden hat ein bestimmtes Resultat: das ist das Dasein: es ist die einfachste Form, unter welcher sich der

Übergang aus dem Nichts in das Sein und aus dem Sein in das Nichts darstellt. Hegel sagt: „Das Dasein ist die Einheit des Seins und des Nichts, in der die Unmittelbarkeit dieser Bestimmungen und damit in ihrer Beziehung ihr Widerspruch verschwunden ist — eine Einheit, in der sie nur noch Momente sind."

Die allgemeinste Eigenschaft der Dinge ist die, daß ein jedes als eine einfache Einheit besteht trotz ihrer mannigfaltigen Modifikationen und ihrer Verhältnisse zu anderen Wesen. Diese Abgeschlossenheit jedes Wesens macht es zu einem Atom. Die Atome aber sind nur der Quantität nach verschieden. Das allgemeinste Merkmal der Quantität jedoch ist die Gleichartigkeit. Mit der Kategorie der Quantität hat es nun besonders die Mathematik zu thun. Denn alle Grundoperationen dieser Wissenschaft wie Zählen, Addieren, Abziehen, Vervielfachen u. s. w. sind nichts als der Ausdruck der verschiedenen Formen, unter denen mehrere Einheiten in ein Ganzes oder in eine neue Einheit zusammengefaßt werden. Hegel bekämpft die gewöhnliche Unterscheidung von diskreten und stetigen Größen: denn jede Größe sei diskret und stetig zugleich, je nachdem man sie als eine einfache Einheit oder als eine Zusammensetzung von Teilen ansieht. Dagegen gäbe es in der That extensive und intensive Größen. Diejenige Operation unseres Bewußtseins, durch welche wir zusammengesetzte Größen auf einfache zurückführen, ist das Maß. Der Begriff des Maßes vereinigt in sich die Kategorieen der Quantität und der Qualität. Hegel drückt dieses Verhältnis in folgender Weise aus: „Das Maß ist das qualitative Quantum, zunächst als unmittelbares, ein Quantum, an welches ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist".

Denken wir über die im Begriff des Maßes liegenden Teilvorstellungen nach, so bemerken wir, daß wir beim Messen nicht nur einen Gegenstand auf den andern beziehen, sondern auch den einen gewissermaßen als das Produkt des andern ansehen. Im Begriff des Maßes ist also schon enthalten die Idee der Wesensgemeinschaft des Objektes, das gemessen wird, und des Objektes, wodurch es gemessen wird. Das Eine stellt sich uns als die Modifikation oder die Entwickelung des Andern heraus. Hieraus ergiebt sich eine neue logische Kategorie nämlich das Wesen, und die Lehre vom Wesen bildet daher den zweiten Abschnitt in der Hegelschen Logik.

Die Lehre vom Wesen wird von Hegel in drei Teile geteilt: A. Das Wesen als Grund der Existenz, B. Die Erscheinung, C. Die Wirklichkeit. Der erste Teil behandelt a. die reinen Reflexionsbestimmungen (die Identität, den Unterschied, den Grund), b. die Existenz,

c. das Ding. Der zweite Teil (die Lehre von der Erscheinung) umfaßt a. die Welt der Erscheinung, b. Inhalt und Form, c. das Verhältnis. Der dritte Teil (die Lehre von der Wirklichkeit resp. Möglichkeit und Notwendigkeit) behandelt: a. das Substanzialitätsverhältnis; b. das Kausalitätsverhältnis, c. die Wechselwirkung.

Wir gehen auf die immanente Entwickelung der Kategorieen dieses ganzen Abschnitts hier nicht näher ein. Überall wiederholt sich trichotomisch dasselbe Schema, in welchem die drei Glieder immer wieder in dem dialektischen Verhältnis zu einander stehen.

Als einer der wichtigsten Punkte in diesem Abschnitt ist wohl die Lehre von der Kausalität anzusehen. „Die Substanz", sagt Hegel, „ist Ursache, insofern sie gegen ihr Übergehen in die Accidentalität in sich reflektiert und so die ursprüngliche Sache ist, aber eben so sehr die Reflexion — in — sich oder ihre bloße Möglichkeit aufhebt, sich als das Negative ihrer selbst setzt und so eine Wirkung hervorbringt, eine Wirklichkeit, die so nur eine gesetzte, aber durch den Prozeß des Wirkens zugleich notwendig ist. Die Ursache hat als die ursprüngliche Sache die Bestimmung von absoluter Selbständigkeit und einem sich gegen die Wirkung erhaltenden Bestehen, aber sie ist in der Notwendigkeit, deren Identität jene Ursprünglichkeit selbst ausmacht, in die Wirkung übergegangen. Es ist kein Inhalt, insofern wieder von bestimmtem Inhalt die Rede sein kann, in der Wirkung, der nicht in der Ursache ist; — jene Identität ist der absolute Inhalt selbst; ebenso ist sie aber auch die Formbestimmung; die Ursprünglichkeit der Ursache wird in der Wirkung aufgehoben, in der sie sich zu einem Gesetztsein macht. Die Ursache ist aber damit nicht verschwunden, so daß das Wirkliche nur die Wirkung wäre. Denn dies Gesetztsein ist ebenso unmittelbar aufgehoben, es ist vielmehr die Reflexion der Ursache in sich selbst, ihre Ursprünglichkeit; in der Wirkung ist erst die Ursache wirklich und Ursache. Die Ursache ist an und für sich causa sui — Jacobi, sonst in der einseitigen Vorstellung der Vermittelung, hat (Briefe über Spinoza, 2. Ausg. S. 416) die causa sui (der effectus sui ist dasselbe), diese absolute Wahrheit der Ursache, bloß für einen Formalismus genommen. Er hat auch angegeben, daß Gott nicht als Grund, sondern wesentlich als Ursache bestimmt werden müsse; daß damit das nicht gewonnen sei, was er beabsichtigte, würde sich aus einem gründlichern Nachdenken über die Natur der Ursache ergeben haben. Auch in der endlichen Ursache und deren Vorstellung ist diese Identität in Ansehung des Inhalts vorhanden: Der Regen, die Ursache, die Nässe, die Wirkung, sind ein und dasselbe existierende

Wasser. In Ansehung der Form fällt so in der Wirkung (der Nässe) die Ursache (der Regen) hinweg; aber damit auch die Bestimmung der Wirkung, die nichts ist ohne Ursache, und es bleibt nur die indifferente Nässe. — Die Ursache im gemeinen Sinne des Kausalverhältnisses ist endlich, insofern ihr Inhalt endlich ist (wie in der endlichen Substanz), und insofern Ursache und Wirkung als zwei verschiedene selbständige Existenzen vorgestellt werden, — was sie aber nur sind, indem bei ihnen vom Kausalitätsverhältnis abstrahiert wird. Weil in der Endlichkeit bei dem Unterschiede der Formbestimmungen in deren Beziehung stehen geblieben wird, so wird abwechselungsweise die Ursache auch als ein Gesetztes oder als Wirkung bestimmt; diese hat dann wieder eine andere Ursache: so entsteht auch hier der Progreß von Wirkungen zu Ursachen ins Unendliche. Ebenso der absteigende, indem die Wirkung nach ihrer Identität mit der Ursache selbst als Ursache und zugleich als eine andere bestimmt wird, die wieder andere Wirkungen hat und so fort ins Unendliche".

Den dritten Abschnitt der Hegelschen Logik bildet die Lehre vom Begriff. Wie die vorangehenden Abschnitte zerfällt auch dieser in drei Teile und zwar in die Lehre vom subjektiven Begriff, vom Objekt, und von der Idee. Der erste dieser drei Teile bildet den Inhalt der gewöhnlichen formalen Logik, mit ihrer Lehre vom Begriff (im engern Sinne), Urteil und Schluß. Der zweite Teil mit seiner Lehre von dem Mechanismus, dem Chemismus und der Teleologie nimmt zwar manchen Punkt, der später in der Hegelschen Naturphilosophie abgehandelt wird, hier schon voraus; aber doch geschieht dieses zunächst nur noch aus rein metaphysischen Gesichtspunkten Der dritte Teil endlich (die Lehre von der Idee) behandelt das Leben, das Erkennen und die absolute Idee: drei scheinbar vollständig differente und weit auseinanderliegende Gebiete, insofern das „Leben" schon anthropologisch-psychologischer Betrachtung anheim zu fallen scheint, das „Erkennen" wieder logisch-erkenntnistheoretischen Charakters ist, und die „absolute Idee" als Objekt der Metaphysik und der Religionsphilosophie angesehen werden muß. Allein wie in Hegels System überhaupt die scheinbar so sehr differenten Materieen, weil sie unter einen ganz neuen Gesichtspunkt der Betrachtung gerückt sind, als innerlich zusammgehörig sich erweisen, so sind auch hier Fragen, welche erst in der Naturphilosophie oder in der Philosophie des Geistes ihre Erledigung finden, schon in der Logik angedeutet, da hier die metaphysischen Grundlagen für die späteren Teile des Systems schon gelegt sind.

* * *

Als der zweite Hauptteil der Hegelschen Philosophie ist seine Naturphilosophie anzusehen. Dieselbe hat niemals, weder in ihrer Einwirkung auf die positive Naturforschung, noch auf die allgemeine Bildung der Zeit eine auch nur annähernd ähnliche Bedeutung gehabt wie die Naturphilosophie Schellings. Hegels Schwerpunkt lag, wie wir später sehen werden, wesentlich in der Philosophie des Geistes. Nichtsdestoweniger nimmt die Naturphilosophie im System selbst nicht nur einen großen Raum ein, sondern sie hat auch als Mittelglied zwischen der Logik und der Geistesphilosophie eine ganz besondere Wichtigkeit, da einerseits die logischen Kategorieen sich hier (im „Anderssein") zum ersten Mal real bewähren, andererseits die Natur der Mutterboden ist, aus dem Seele und Geist emporwachsen. Thatsächlich hat auch Hegel diesen innigen Konnex der drei Hauptteile seiner Philosophie nach der genannten Richtung hin dialektisch und bis in die einzelnsten Punkte entwickelt.

Die Dreiteilung herrscht auch in der Naturphilosophie vor. Zuweilen erscheint hier jedoch auch die Vierteilung und durchbricht so das große trichotomische Prinzip des ganzen Systems. Das ganze umfassende Gebiet zerfällt in A. die Mechanik, B. die Physik, C. die Organik. Die Mechanik zerfällt in die Lehre I. von Raum und Zeit, II. von Materie und Bewegung, III. von der absoluten Mechanik. Jede dieser Abteilungen gliedert sich dann wieder in drei Teile. Die Physik teilt sich I. die Physik der allgemeinen Individualitäten (freie physische Körper, Elemente, elementarische Prozesse), II. in die Physik der besonderen Individualitäten (spezifische Schwere, Kohäsion, Klang, Wärme), und III. in die Physik der totalen Individualität, (Gestalt, Besonderung des individuellen Körpers, Chemischer Prozeß). Endlich die Organik behandelt I. die geologische Natur, II. die vegetabilische Natur, III. den tierischen Organismus. Diese letztere Unterabteilung, die eigentliche Physiologie der Tiere und des Menschen umfassend, gliedert sich in die Lehre a. von der Gestalt, b. von der Assimilation, c. vom Gattungsprozeß.

„Hegels Naturphilosophie", sagt Karl Rosenkranz, „hält daran fest, die Vernunft als die innere Bildnerin der Natur vorauszusetzen, aber sie macht uns begreiflich, wie das Unvollkommene in derselben durch ihr Wesen, die Äußerlichkeit des Daseins bedingt wird und deshalb von ihrer Erscheinung unabtrennbar ist. Wie kommt aber Vernunft in die Natur? Der Mensch bringt weder die Vernunft noch die Natur hervor. Es sind vielleicht Millionen Jahre verflossen, bevor der Mensch auf unserem Planeten in die Existenz trat. Existierte

aber der Geist? Nicht etwa so nur, daß man behauptet, er habe außer der Erde bereits auf anderen Gestirnen existiert, sondern so, daß er als ewiges, vom Tumult des Werdens der Erscheinungen unabhängiges Subjekt in absoluter Freiheit als sich selbst genügendes Denken und Wollen existiert? Diese Frage bejaht die Hegelsche Philosophie. Sie drückt diese Bejahung in der Präcedenz der Logik vor der Naturphilosophie aus. Die Logik ist für sie die Theologie, aber nur erst die des weltlosen, einsamen, des nur erst sich als Vernunft denkenden Gottes. Er ist schon, weil er denkend, Geist an sich, aber er ist es noch nicht für den Geist. Als absoluter Geist kann er daher erst am Ende des Systems nach seiner ganzen Wahrheit begriffen werden."

Wenn nun aber „Vernunft in der Natur" ist, wie diese Vernunft in der ganzen Stufenfolge des Naturlebens hat Hegel nachgewiesen und wie spiegelt sich nach ihm diese „Vernunft" in der Totalität des Naturganzen wieder? „Denken läßt sich die Natur nur," antwortet Rosenkranz, „sofern sie selber gedacht ist, sofern der Gedanke sie von Innen heraus bestimmt, obwohl sie selber undenkend ist. Hegel leitet daher den Zusammenhang allerdings logisch ab, allein nicht als eine der Natur äußerliche Form, sondern als den in ihren konkreten Gebilden thätigen Begriff. Man kann sich dies nicht vorstellen, man kann es nur denken. Hegel mischt am Schluß der Logik eine neue Kategorie in seine Beschreibung des Übergangs von der Idee als logischer zu ihr als Natur. Er sagt, daß sie dieselbe als anschauend hervorbringe. Mit diesem Worte wollte er unstreitig die produktive Phantasie bezeichnen, die in der Einheit mit Verstand und Vernunft in der Natur thätig ist. Alle logischen Kategorieen heben sich in der Natur auf. In jeder Thatsache derselben lassen sie sich nachweisen. In einem kleinen Quarzkrystall ist die ganze Logik als äußerlich existierend vorhanden. Er ist da, er ist qualitativ, quantitativ und modal bestimmt; er ist ein Eins, er ist wesenhaft, er ist Erscheinung; er hat Inhalt und Form u. s. w. Innerhalb der Natur treten neue Kategorieen auf, welche nicht mehr der Logik, sondern der Natur als solcher angehören. Das logische Element ist in ihrer Realität zu einen bloß formalen Moment herabgesunken. Krystall zu sein, ist nichts Logisches mehr, sondern eine physische Kategorie. Der Krystall ist nicht unlogisch, aber die logischen Bestimmungen, die ihm inhärieren, machen ihn nicht zum Krystall. Zum Quarzkrystall wird er nur durch die Kieselsäure, die aus keiner logischen Kategorie herauszupressen ist." Dennoch muß das Physische in den Kategorieen gedacht werden. Und hier ist es, wo Hegel der Behandlung der Natur-

wissenschaft vorwirft, nur zu oft von den Kategorieen einen unkritischen Gebrauch zu machen, und ohne Klarheit über den Wert und die Tragweite einer Kategorie, in eine vollkommene Begriffslosigkeit und Barbarei zu verfallen. Der außerordentliche Wert seiner Bearbeitung der Naturphilosophie liegt daher vorzüglich in dem Hervorkehren des Logischen der Natur, in dem Aufdecken derjenigen Kategorieen, die für eine gewisse Sphäre der Natur maßgebend sind."

Zu den mannigfachen Angriffen, welche Hegels Naturphilosophie erlitt, hat unter anderm nicht wenig seine Stellungnahme mit beigetragen, welche er in der kosmologischen Frage einnahm, d. h. in dem Problem über die Bedeutung der Erde innerhalb des Planetensystems, und dieses letzteren innerhalb des Fixsternhimmels. Nicht zwar vermochte er das astronomische Verhältnis unseres Planeten zu den übrigen Sonnensystemen zu Gunsten der Grundanschauung seiner Philosophie zu ändern, aber er hat dadurch, daß er den „Geist der Menschheit" mit dem Weltgeiste in einen so innigen Konnex brachte, die Bedeutung der bewohnten Erde weit über ihre thatsächliche Stellung im Sonnensystem erhoben. Selbst ein so maßvoller Historiker wie Zeller äußert sich über diesen wichtigen Punkt in folgender Weise: „So wenig er sich in der „absoluten Mechanik" den Entdeckungen der neuern Astronomie verschließen kann, so läßt er sich doch — weniger ohne Zweifel durch seine Vorliebe für die Anschauungen des klassischen Altertums, als durch das Bedürfnis, seine eigene Konstruktion der Welt und ihrer Geschichte auf ein abgeschlossenes und übersehbares Feld zu beschränken — zu der Behauptung verleiten, nur das Sonnensystem sei das System relativer Vernünftigkeit am Himmel, die übrigen Sterne dagegen seien ein „Lichtausschlag"*), „abstrakte Lichtpunkte", die wir jenem an Bedeutung nicht gleichstellen dürfen; und indem er nun wieder im Sonnensystem die planetarischen Körper, als die konkreten, für die vollkommensten erklärt und unter den Planeten die Erde, eröffnet er sich freilich die Möglichkeit, diese als den einzigen von vernünftigen Wesen bewohnten Weltkörper, und demgemäß den Geist der Menschheit als den „Weltgeist", ihre Geschichte als die „Geschichte des Universums" zu behandeln; er gerät aber dadurch nicht allein der Naturwissenschaft gegenüber in eine bedenkliche Lage

*) Der betreffende Ausdruck, auf den hier Zeller anspielt, kommt in der „Encyklopädie" (II, 92) vor und lautet wörtlich: „Man kann die Sterne wegen ihrer Ruhe verehren; an Würde sind sie aber dem konkreten Individuellen nicht gleich zu setzen. Dieser Lichtausschlag ist so wenig bewunderungswürdig als einer am Menschen."

und rechtfertigt das Mißtrauen, zu dem seine begriffliche Ableitung des Sonnensystems ohnedem Anlaß genug bietet, sondern er verwickelt sich auch in den Widerspruch, daß der absolute Geist selbst als Weltgeist einer geschichtlichen Entwickelung unterworfen wird, daß er während des unendlichen Zeitraums, welcher der Entstehung des Menschengeschlechts voranging, in keinem endlichen Bewußtsein das Dasein gewonnen hätte, dessen er doch nicht entbehren kann, und zum vollen Bewußtsein von sich selbst erst gelangt wäre, seit der Standpunkt des absoluten Wissens entdeckt ist."

Zellers treffende Bemerkung ist im Wesentlichen schon von früheren Gegnern der Hegelschen Philosophie wie Haym u. a. gemacht worden, und was ersterer hier bei Gelegenheit der Naturphilosophie Hegels vorbringt, trifft so sehr den Kernpunkt des ganzen Systems, daß der hierdurch aufgedeckte Grundwiderspruch dieses Systems um so mehr in denjenigen Teilen zum Vorschein kommen muß, in denen eben jene Identifizierung des „Weltgeistes" mit dem „Geiste der Menschheit" durchgeführt ist. Dieses ist der dritte umfassendste Hauptteil des Systems: die Philosophie des Geistes.

* * *

Die Philosophie des Geistes bildet den dritten und Schlußteil in der dialektischen Gliederung des Systems und soll der wissenschaftliche Ausdruck für das dritte Stadium in der Entwickelung des Weltgeistes sein. Die Naturphilosophie schloß mit der Betrachtung der höchsten Entwickelungsstufe, bis zu welcher es die Natur bringen kann, mit dem tierischen und menschlichen Organismus. Hier ist es nun der Begriff der Krankheit und des Todes, der den natürlichen Übergang bildet zum Geiste. „Die Allgemeinheit," sagt Hegel, „nach welcher das Tier als einzelnes eine endliche Existenz ist, zeigt sich an ihm als die abstrakte Macht in dem Ausgang des selbst Abstrakten, innerhalb seines vorhergehenden Prozesses. Seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine ursprüngliche Krankheit und der angeborene Keim des Todes. Das Aufheben dieser Unangemessenheit ist selbst das Vollstrecken dieses Schicksals. Das Individuum hebt sie auf, indem es der Allgemeinheit seine Einzelheit einbildet, aber hiermit, sofern sie abstrakt und unmittelbar ist, nur eine abstrakte Objektivität erreicht, worin seine Thätigkeit sich abgestumpft, verknöchert und das Leben zur prozeßlosen Gewohnheit geworden ist, so daß es sich so aus sich selbst tötet. Aber diese erreichte Identität mit dem Allgemeinen ist das Aufheben des

formellen Gegensatzes, der unmittelbaren Einzelheit und der Allgemeinheit der Individualität, und dies nur die eine, die abstrakte Seite, der Tod des Natürlichen. Die Subjektivität ist aber in der Idee des Lebens der Begriff, sie ist so an sich das absolute Insichsein der Wirklichkeit und die konkrete Allgemeinheit; durch das aufgezeigte Aufheben der Unmittelbarkeit ihrer Realität ist sie mit sich selbst zusammengegangen; das letzte Außersichsein der Natur ist aufgehoben, und der in ihr nur an sich seiende Begriff ist damit für sich geworden. Die Natur ist damit in ihre Wahrheit übergegangen, in die Subjektivität des Begriffs, deren Objektivität selbst die aufgehobene Unmittelbarkeit der Einzelheit, die konkrete Allgemeinheit ist, so daß der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem Dasein hat, — der Geist."

Nichts ist für Hegels Anschauung charakteristischer als diese Geburt des Geistes aus dem Tode der Natur, eine Ableitung, welcher man eine außerordentliche Tiefe nicht absprechen wird. Zwar geht die Natur der Erscheinung nach und im Stufengang der systematischen Folge für unser Erkennen dem Geiste voraus. An und für sich aber ist der Geist nicht nur der Zweck, sondern auch der Realität nach das Erste gegen die Natur, deren Letztes der Tod ist. Der Geist ist eben die Wahrheit der Natur, er ist immateriell: denn, wie Hegel sich ausdrückt, die Wahrheit der Materie besteht darin, keine Wahrheit zu haben.

Was die Einteilung der Philosophie des Geistes betrifft, so zerfällt sie in die Lehre vom subjektiven Geist, vom objektiven Geist und vom absoluten Geist. Jede dieser Abteilungen gliedert sich in eine Anzahl von Unterabteilungen, deren jede eine philosophische Wissenschaft repräsentiert. Der subjektive Geist teilt sich demnach in die Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie. Der objektive Geist umfaßt dasjenige, was wir die ethischen Wissenschaften nennen würden, und zerfällt in die Lehre vom Recht, von der Moralität und von der Sittlichkeit. Die Unterscheidung der Gebiete der Moralität und der Sittlichkeit hat bei Hegel die Bedeutung, daß jenes die eigentliche philosophische Sittenlehre oder Ethik im engern Sinne (also die Untersuchungen über Willensfreiheit, Gut und Böse, höchstes Gut u. s. w.) in sich faßt, während die „Sittlichkeit" mit Einschluß der Familie, alle Staats- und Gesellschaftsprobleme umfaßt, also die eigentliche Staatsphilosophie und Soziologie im heutigen Sinne repräsentiert. Endlich der absolute Geist als das letzte Glied nicht nur in der Philosophie des Geistes, sondern auch des ganzen Systems beschäftigt sich mit den drei großen Gebieten der Kunst, der Religion und der Philo-

sophie, welche ihren wissenschaftlichen Ausdruck finden in der Ästhetik, in der Religionsphilosophie und in der Geschichte der Philosophie. Die letztere bildet sonach den Schlußstein des Ganzen.

Diese Einteilung hat zu manchen irrtümlichen Auffassungen dieses Teils der Hegelschen Philosophie Anlaß gegeben. Da Hegel den endlichen von dem absoluten Geiste unterscheidet, welchem letztern doch Unendlichkeit zukommt, da nun aber Unendlichkeit das Wesen des Geistes überhaupt, also auch des endlichen Geistes bildet, so ist durch jene Unterscheidung mancher Irrtum veranlaßt worden. Rosenkranz interpretiert daher diese Hegelsche Unterscheidung in der Art, daß der subjektive Geist in seiner Endlichkeit unendlich ist, der objektive in seiner Unendlichkeit endlich, und der absolute Geist in seiner Unendlichkeit unendlich, d. h. im Gebiete der Kunst, Religion und Philosophie wird der absolute Geist auf absolute Weise realisiert.

Die Lehre vom subjektiven Geist unterscheidet den Geist als Seele, als Bewußtsein und als Geist und leitet hieraus die drei Wissenschaften ab: Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie. Hegel verteilt hier den Stoff an drei verschiedene Disziplinen, den wir heute unter dem Kollektivnamen der Psychologie zusammenfassen. Ähnlich wie Kant hat auch Hegel eine Anzahl rein psychischer Momente in die Anthropologie aufgenommen und ihr dadurch einen von dem heutigen ganz abweichenden Sinn verliehen. Hegels Hauptabsicht geht hier darauf aus, zu zeigen, wie der Geist als einzelner die natürliche Individualität aufhebt, die ihm als seine Seele gegeben ist. Der Geist wird zuerst durch die Natur bestimmt; aber vermöge seiner ihm immanenten Freiheit reagiert er gegen seine natürliche Unmittelbarkeit und macht diese zum Mittel seiner Erscheinung. So gelangt er dahin, daß nicht mehr die Natur, sondern der Geist in seiner Leiblichkeit zum Ausdruck gelangt, da er sich durch die Leiblichkeit als Geist darstellt. Hierauf beruht die Einteilung, die Hegel in seiner Anthropologie gemacht hat: 1. Natürliche Seele; (a. Natürliche Qualitäten; b. Natürliche Veränderungen; c. Empfindung). 2. Fühlende Seele; (a. Fühlende Seele; b. Selbstgefühl; c. Gewohnheit). 3. Wirkliche Seele; (a. Pathognomik; b. Mimik; c. Physiognomik.)

Hegel hat hier in denjenigen Abschnitten, die das Hervordämmern des Seelischen und sein Herauswachsen aus dem Leiblichen behandeln, sehr feine und tiefe Bemerkungen gemacht, insbesondere soweit sie eine Reihe von physischen Erscheinungen betreffen, die wir, als vom normalen Zustand abweichende bezeichnen müssen, wie den Somnambulismus, die Prophetie u. s. w. Wie er es einerseits tadelt, alle die

vielen in diese Gebiete hineingehörigen Thatsachen, welche beglaubigt sind, als Täuschung und Betrug auszugeben, so möchte er andererseits aber auch das Wesen dieser Erscheinungen anthropologisch erklärt und begrenzt wissen. „Das Gefühlsleben als Form, Zustand des selbstbewußten, gebildeten, besonnenen Menschen ist eine Krankheit, in der das Individuum sich unvermittelt zu dem konkreten Inhalte seiner selbst verhält und davon sein besonnenes Bewußtsein seiner und des verständigen Weltzusammenhangs als einen davon unterschiedenen Zustand hat, — magnetischer Somnambulismus und verwandte Zustände.“

„Zum konkreten Sein eines Individuums gehört die Gesamtheit seiner Grundinteressen, der wesentlichen und partikularen, empirischen Verhältnisse, in denen es zu anderen Menschen und mit der Welt überhaupt steht. Diese Totalität macht seine Wirklichkeit aus, so daß sie ihm immanent und sein Genius genannt worden ist. Dieser ist nicht der wollende und freie Geist; die Gefühlsform, in deren Versinken das Individuum hier betrachtet wird, ist vielmehr das Aufgeben seiner Existenz als bei sich selbst seiender Geistigkeit. Die nächste Folgerung aus der aufgezeigten Bestimmung in Beziehung auf den Inhalt ist, daß im Sonnambulismus nur der Kreis der individuell bestimmten Welt, partikularen Interessen und beschränkten Verhältnisse ins Bewußtsein tritt. Wissenschaftliche Erkenntnisse oder philosophische Begriffe und allgemeine Wahrheiten erfordern einen andern Boden, das zum freien Bewußtsein aus der Dumpfheit des fühlenden Lebens entwickelte Denken; es ist thöricht, Offenbarungen über Ideeen vom somnambulen Zustand zu erwarten.“

„Der Mensch von gesundem Sinne und Verstand weiß von dieser seiner Wirklichkeit, welche die konkrete Erfüllung seiner Individualität ausmacht, auf selbstbewußte, verständige Weise; er weiß sie wach in der Form des Zusammenhangs seiner mit den Bestimmungen derselben als einer von ihm unterschiedenen äußern Welt, und er weiß von dieser als einer ebenso verständig in sich zusammenhängenden Mannigfaltigkeit. In seinen subjektiven Vorstellungen, Plänen hat er ebenso diesen verständigen Zusammenhang seiner Welt und die Vermittelung seiner Vorstellungen und Zwecke mit den in sich durchgängig vermittelten objektiven Existenzen vor Augen. — Dabei hat diese Welt, die außer ihm ist, ihre Fäden so in ihm, daß was er für sich wirklich ist, aus denselben besteht; so daß er auch in sich so abstürbe, wie diese Äußerlichkeiten verschwinden, wenn er nicht ausdrücklicher in sich durch Religion, subjektive Vernunft und Charakter selbständig und davon unabhängig ist. In diesem Falle ist er der Form des Zustandes, von

dem hier die Rede, weniger fähig. — Für die Erscheinung jener Identität kann an die Wirkung erinnert werden, die der Tod von geliebten Verwandten, Freunden u. s. f. auf Hinterbliebene haben kann, daß mit dem einen das andere stirbt oder abstirbt, (so konnte auch Cato nach dem Untergange der römischen Republik nicht mehr leben, seine innere Wirklichkeit war nicht weiter noch höher, als sie) — Heimweh u. dgl.

Indem aber die Erfüllung des Bewußtseins, die Außenwelt desselben und sein Verhältnis zu ihr, eingehüllt und die Seele somit in Schlaf (im magnetischen Schlafe, Katalepsie, anderen Krankheiten, z. B. der weiblichen Entwickelung, Nähe des Todes u. s. f.) versenkt wird, so bleibt jene immanente Wirklichkeit des Individuums dieselbe substantielle Totalität als ein Gefühlsleben, das in sich sehend, wissend ist. Weil es das entwickelte, erwachsene, gebildete Bewußtsein ist, das in jenen Zustand des Fühlens herabgesetzt ist, behält es mit seinem Inhalte zwar das Formelle seines Fürsichseins, ein formelles Anschauen und Wissen, das aber nicht bis zum Urteil des Bewußtseins fortgeht, wodurch sein Inhalt als äußere Objektivität für dasselbe ist, wenn es gesund und wach ist. So ist das Individuum die seine Wirklichkeit in sich wissende Monade, das Selbstanschauen des Genius. In diesem Wissen ist daher das Charakteristische, daß derselbe Inhalt, der als verständige Wirklichkeit objektiv für das gesunde Bewußtsein ist, um den zu wissen es als besonnenes der verständigen Vermittelung in ihrer ganzen realen Ausbreitung bedarf, in dieser Immanenz unmittelbar von ihm gewußt, geschaut werden kann. Dies Anschauen ist insofern ein Hellsehen, als es Wissen in der ungetrennten Substantialität des Genius ist, und sich im Wesen des Zusammenhangs befindet, daher nicht an die Reihen der vermittelnden, einander äußerlichen Bedingungen gebunden ist, welche das besonnene Bewußtsein zu durchlaufen hat und in Ansehung deren es nach seiner eigenen äußerlichen Einzelnheit beschränkt ist. Dies Hellsehen ist aber, weil in seiner Trübheit der Inhalt nicht als verständiger Zusammenhang ausgelegt ist, aller eigenen Zufälligkeit des Fühlens, Einbildens u. s. f. preisgegeben, außerdem daß in sein Schauen fremde Vorstellungen (siehe nachher) eintreten. Es ist darum nicht auszumachen, ob dessen, was die Hellsehenden richtig schauen, mehr ist, oder dessen, in dem sie sich täuschen. — Abgeschmackt aber ist es, das Schauen dieses Zustandes für eine Erhebnng des Geistes und für einen wahrhaften, in sich allgemeiner Erkenntnisse fähigen Zustand zu halten.*)

*) Plato hat das Verhältnis der Prophezeiung überhaupt zum Wissen des besonnenen Bewußtseins besser erkannt, als viele Moderne, welche an den plato-

Eine wesentliche Bestimmung in diesem Gefühlsleben, dem die Persönlichkeit des Verstandes und Willens mangelt, ist diese, daß es ein Zustand der Passivität ist, ebenso wie der des Kindes im Mutterleibe. Das kranke Subjekt kommt daher und steht nach diesem Zustande unter der Macht eines Andern, des Magnetiseurs, so daß in diesem psychischen Zusammenhange beider das selbstlose nicht als persönlich wirkliche Individuum zu seinem subjektiven Bewußtsein das Bewußtsein jenes begonnenen Individuums hat, daß dieses Andere dessen gegenwärtige subjektive Seele, dessen Genius ist, der es auch mit Inhalt erfüllen kann. Daß das somnambule Individuum Geschmäcke, Gerüche, die in dem, mit welchem es in Rapport ist, vorhanden sind, in sich selbst empfindet, daß es von dessen sonstigen gegenwärtigen Anschauungen und inneren Vorstellungen aber als den seinigen, weiß, zeigt diese substantielle Identität, in welcher die Seele, als die auch als konkrete wahrhaft immateriell ist, mit einer andern zu sein fähig ist. In dieser substantiellen Identität ist die Subjektivität des Bewußtseins nur Eine, und die Individualität des Kranken zwar ein Fürsichsein, aber ein leeres, sich nicht präsentes, wirkliches; dieses formelle Selbst hat daher seine Erfüllungen an den Empfindungen, Vorstellungen des Andern, sieht, riecht, schmeckt, liest, hört auch im Andern. Zu bemerken ist in dieser Beziehung noch, daß der Somnambule auf diese Weise in ein Verhältnis zu zwei Genien und zweifachem Inhalte zu stehen kommt, zu seinem eigenen und zu dem des Magnetiseurs. Welche Empfindungen oder Gesichte dieses formelle Vernehmen nun aus seinem eigenen Innern oder aus dem Vorstellen dessen, mit dem es in Rapport steht, erhält, anschaut und zum Wissen bringt, ist unbestimmt. Diese Unsicherheit kann die Quelle von vielen Täuschungen sein, begründet unter anderm auch die notwendige Verschiedenheit, die

---

nischen Vorstellungen vom Enthusiasmus leicht eine Autorität für ihren Glauben an die Hoheit der Offenbarungen des somnambulen Schauens zu haben meinten. Plato sagt im Timäus (ed. Steph. III. p. 71. f.): „damit auch der unvernünftige Teil der Seele einigermaßen der Wahrheit teilhaftig werde, habe Gott die Leber geschaffen und ihr die Manteia, das Vermögen, Gesichte zu haben, gegeben.“ Daß Gott der menschlichen Unvernunft dies Weissagen gegeben, davon, fügt er hinzu, ist dies ein hinreichender Beweis, daß kein besonnener Mensch eines wahrhaften Gesichtes teilhaftig wird, sondern es sei, daß im Schlafe der Verstand gefesselt oder durch Krankheit oder einen Enthusiasmus außer sich gebracht ist. Richtig ist schon vor alters gesagt worden: „zu thun und zu kennen das Seinige und sich selbst, steht nur den Besonnenen zu.“ Plato bemerkt sehr richtig, sowohl das Leibliche solches Schauens und Wissens als die Möglichkeit der Wahrheit der Gesichte, aber das Untergeordnete derselben unter das vernünftige Bewußtsein.

unter den Ansichten der Somnambulen aus verschiedenen Ländern und unter dem Rapport zu verschieden gebildeten Personen, über Krankheitszustände und deren Heilungsweisen, Arzneimittel, auch wissenschaftliche und geistige Kategorieen u. s. f. zum Vorschein gekommen ist.

Wie in dieser fühlenden Substantialität der Gegensatz zum äußerlich Objektiven nicht vorhanden ist, so ist innerhalb seiner selbst das Subjekt in dieser Einigkeit, in welcher die Partikularitäten des Fühlens verschwunden sind, so daß, indem die Thätigkeit der Sinnesorgane eingeschlafen ist, dann das Gemeingefühl sich zu den besonderen Funktionen bestimmt und mit den Fingern — insbesondere der Herzgrube, Magen — gesehen, gehört u. s. f. wird.

Begreifen heißt für die verständige Reflexion, die Reihe der Vermittelungen zwischen einer Erscheinung und anderem Dasein, mit welchem sie zusammenhängt, erkennen, den sogenannten natürlichen Gang, d. h. nach Verstandes-Gesetzen und Verhältnissen (z. B. der Kausalität, des Grundes u. s. f.) einsehen. Das Gefühlsleben, auch wenn es noch das nur formelle Wissen, wie in den erwähnten Krankheitszuständen, beibehält, ist gerade diese Form der Unmittelbarkeit, in welcher die Unterschiede vom Subjektiven und Objektiven, verständiger Persönlichkeit gegen eine äußerliche Welt, und jene Verhältnisse der Endlichkeit zwischen denselben, nicht vorhanden sind. Das Begreifen dieses verhältnislosen und doch vollkommen erfüllten Zusammenhangs macht sich selbst unmöglich durch die Voraussetzung selbständiger Persönlichkeiten gegen einander und gegen den Inhalt als eine objektive Welt, und durch die Voraussetzung der Absolutheit des räumlichen und materiellen Auseinanderseins überhaupt."

(„Encyklopädie" Th. III. S, 352—56).

Den zweiten Abschnitt in der Lehre vom subjektiven Geiste bildet die „Phänomenologie." Hatte es die Anthropologie mit dem Geist zu thun, insofern er durch die Natur zur Seele bestimmt wird, so ist es das Bewußtsein, welches nach seiner Entstehung und seiner Erscheinungsform Gegenstand der Phänomenologie ist. Weil der Geist an sich von seiner Leiblichkeit unterschieden ist, reagiert er auch schon im Selbstgefühl gegen seine Natürlichkeit und durchdringt dieselbe mit seiner Idealität. Indem diese letztere sich für sich setzt, ist sie Bewußtsein. Das Wesen des Bewußtseins ist von Hegel sehr eingehend behandelt worden. Die Entstehung des Bewußtseins kommt nicht auf empirischem Wege zustande. Es ist mit dem Wesen des Geistes unmittelbar identisch, aber das Bewußtsein von ihm entwickelt sich allerdings in der Zeit. Der Mensch kommt zum Bewußtsein, daß er Be-

wußtsein hat. Das Ich ist absolute Thätigkeit; denn es bringt sich selbst hervor. Es ist kein Denken; es ist auch kein Gefühl; es ist auch nicht von der Natur gegeben: es erzeugt sich selbst, indem es sich denkt. In dieser Einfachheit besteht sein ganzer Inhalt. Die ganze Individualität der Seele mit dem unendlichen Reichtum ihrer Empfindungen ist in diese übersinnliche Punktualität aufgehoben.

Hegel teilt die Phänomenologie ein 1. in die Lehre vom Bewußtsein: Wissen von Anderm; (a. das sinnliche Bewußtsein; b. das Wahrnehmen; c. der Verstand), 2. in die Lehre vom Selbstbewußtsein: Wissen des Ichs von sich als Ich; (a. die Begierde; b. das anerkennende Selbstbewußtsein; c. das allgemeine Selbstbewußtsein), und 3. in die Vernunft: Wissen des Ichs von der Objektivität als dem Wesen nach ihm durch die Identität des Gedankens gleichen Gegenstande. Diese letztere, die Vernunft, bildet den Übergang zum dritten Teil des subjektiven Geistes: zur Psychologie.

Die Psychologie hat bei Hegel wesentlich den Geist zum Inhalt. Dieser Inhalt gliedert sich wieder in den theoretischen, praktischen und freien Geist. Die theoretische Intelligenz ist zunächst eine anschauende, dann eine vorstellende und schließlich eine denkende. Zum Bereiche der Vorstellung gehört die Erinnerung, die Einbildungskraft und das Gedächtnis. Hier behandelt Hegel in gehaltvollen Zusätzen zu den einzelnen Paragraphen die „Encyklopädie", unter andern auch die Probleme der Sprachwissenschaft wie der philosophischen Grammatik. Der zweite Abschnitt vom praktischen Geist hat zum Inhalt das ganze Triebleben des Menschen nebst den Neigungen und Leidenschaften, hier natürlich noch rein psychologisch und ohne jede Beziehung zur Ethik betrachtet.

Hier ist es nun bemerkenswert, daß Hegel der Leidenschaft eine wahre Apologie hält, indem er sie gegen ihre Ankläger in Schutz nimmt: „Die Leidenschaft enthält in ihrer Bestimmung, daß sie auf eine Besonderheit der Willensbestimmung beschränkt ist, in welcher sich die ganze Subjektivität des Indiduums versenkt, der Gehalt jener Bestimmung mag sonst sein, welcher er will. Um dieses Formellen willen aber ist die Leidenschaft weder gut noch böse; diese Form drückt nur dies aus, daß ein Subjekt das ganze lebendige Interesse seines Geistes, Talentes, Charakters, Genusses in einen Inhalt gelegt habe. Es ist nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden. Es ist nur eine tote, ja zu oft heuchlerische Moralität, welche gegen die Form der Leidenschaft als solche loszieht."

Noch eine andere wichtige Frage, die nach dem Ursprung des Übels, d. h. das so vielfach ventilierte Problem des modernen Pessimismus, wird von Hegel in diesem Abschnitt berührt. Unser Philosoph definiert das Übel als die Unangemessenheit des Seins zu dem Sollen. „Dieses Sollen," sagt Hegel, „hat viele Bedeutungen, und da die zufälligen Zwecke gleichfalls die Form des Sollens haben, unendlich viele. In Ansehung ihrer ist das Übel nur das Recht, das an der Eitelkeit und Nichtigkeit ihrer Einbildung ausgeübt wird. Sie selbst sind schon das Übel. Die Endlichkeit des Lebens und des Geistes fällt in ihr Urteil, in welchem sie das von ihnen abgesonderte Andere zugleich als ihr Negatives in ihr haben, so als der Widerspruch sind, der das Übel heißt. Im Todten ist kein Übel noch Schmerz, weil der Begriff in der unorganischen Natur seinem Dasein nicht gegenübertritt, und nicht in dem Unterschiede zugleich, dessen Subjekt bleibt. Im Leben schon und noch mehr im Geiste ist diese immanente Unterscheidung vorhanden, und tritt hiermit ein Sollen ein; und diese Negativität, Subjektivität, Ich, die Freiheit sind die Prinzipien des Übels und des Schmerzes."

Der objektive Geist bildet den zweiten Hauptteil der Philosophie des Geistes und umfaßt, wie schon oben bemerkt wurde, die ethischen Wissenschaften, also die Moralphilosophie im engern Sinne, die Rechts- und Staatsphilosophie und die Philosophie der Geschichte.

Der objektive Geist ist die Verwirklichung der innern Freiheit des Geistes in einer äußern Welt von Formen oder Bestimmungen, welche den Charakter der Notwendigkeit tragen und eine anerkannte Geltung haben. Insofern aber der Inbegriff dieser Formen eine äußere Geltung hat, ist er Gesetz; ist er aber dem Willen selbst eingebildet und durch dessen Gewohnheit und Sinnesart anerkannt, so nennen wir ihn Sitte. Eine Kombination von Gesetz und Sitte, insofern dadurch der Wille in Gesetz und Sitte zugleich verwirklicht wird, ist das Recht.

Hegel hat die Rechtsphilosophie sowohl in seiner „Encyklopädie" als auch in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaften im Grundriß" (1821) behandelt. Diese Wissenschaft hat es wesentlich mit dem freien Willen oder der Freiheit zu thun. Der freie Wille stellt sich unter drei Formen dar: als Wille einer Persönlichkeit, dessen Gegenstand eine äußerliche Sache ist; dieses ist die Sphäre des formellen Rechts. Der Wille zieht sich gleichsam in sich selbst zurück, tritt dem äußern Dasein und dem dieses Dasein beherrschenden formellen Recht oder Gesetz gegenüber; dieses ist

die Sphäre des partikularen Willens, das Gebiet der Moralität. Endlich realisiert sich die Freiheit als substantieller Wille, als die seinem Begriffe gemäße Wirklichkeit im Subjekt und Totalität der Notwendigkeit und zwar so, daß die Freiheit als die Substanz ebenso sehr als Wirklichkeit und Notwendigkeit, wie als subjektiver Wille existiert. Diese höchste Form des objektiven Geistes realisiert sich im Gebiete der Sittlichkeit, und sie stellt sich dar 1. als natürlicher Geist innerhalb der Familie, 2. in ihrer Entzweiung in der bürgerlichen Gesellschaft und 3. als die Freiheit, welche in der freien Selbständigkeit des besondern Willens ebenso allgemein als objektiv ist: als Staat. Erst aus dem Gesichtspunkte des Staates betrachtet Hegel das Wesen der individuellen Volksgeister, ihre Entwickelung im Laufe der Geschichte, d. h. die weltgeschichtliche Entwickelung der Menschheit als Offenbarung des Weltgeistes.

Die erste und einfachste Form, unter welcher das formelle Recht sich darstellt, ist das Eigentum. Im Eigentum wird der persönliche Wille in eine äußere Sache hineingebildet und zwar durch den Besitz. Die Übertragung des Eigentums von Person auf Person geschieht durch den Vertrag. Hier ist die Sphäre des partikularen Rechts und des Unrechts, das Gebiet des Privatrechts, des bürgerlichen Rechtsstreits. Im Rechtsstreit behauptet jeder der streitenden Teile Recht zu haben. Das Unrecht ist also hier unwissentlich auf einer Seite. Es kann aber auch wissentlich auf einer Seite sein, und zwar im Betrug, wo der Unrechtthuende den Schein des Rechts zu wahren sucht. Wird hingegen das Unrecht zum Recht gemacht, d. h. wird der Sonderwillen über das Gesetz gestellt, so haben wir das Verbrechen. Diesem wird auf untergeordneter Kulturstufe durch die Rache, in zivilisierten Staaten aber durch die Strafe begegnet. Hegel hält unter den verschiedenen Strafrechtstheorieen die der Wiedervergeltung für die einzig richtige. Er nennt sie „die Negation der That des Verbrechers, welche selbst eine Negation des Gesetzes ist, als die Wiederherstellung dieses letztern in seiner unantastbaren Majestät.“ Hegel ist daher auch ein eifriger Verteidiger der Todesstrafe.

Alle diese Verhältnisse beruhen auf dem Gegensatz zwischen Recht und subjektivem Willen. Die Betrachtung des letztern ist nun Gegenstand der Moral. Die moralische Selbstbestimmung des Menschen kündigt sich an im Vorsatz, welcher, da derselbe jeder selbstgewollten Handlung zu Grunde liegt, die Schuld zur Folge hat. Alle Absicht des subjektiven Willens geht also zunächst auf das eigene Wohl; doch wird die Absicht dann erweitert und zwar auf das Wohl Aller: es

entsteht somit die Idee des an und für sich Guten. Diese Idee zu realisieren, d. h. das Wohl Aller hervorzubringen, wird zur Pflicht jedes Einzelnen. Aber bald gerät das einzelne Individuum hierbei in eine Menge von Widersprüchen, und es entsteht dasjenige, was man die Kollision der Pflichten nennt, bald unterliegt gegenüber der Macht der Außenwelt die gute Absicht, welche auf das Wohl Aller geht, und es siegt das Böse. Bald entsteht aber auch ein Gegensatz zwischen Absicht und Zweck, bald ein Widerspruch zwischen dem erkannten Wohl des Allgemeinen und dem vermeintlichen Glück des Individuums.

Man sieht also, daß sowohl das Recht an sich, als auch die Moralität an sich mangelhaft und unvollständig ist, insofern jenes nur etwas Äußeres und Formelles, diese nur ein Innerliches und Subjektives ist. Beide müssen sich daher in einem höhern dritten Moment, in der Sittlichkeit, aufheben. Hegel unterscheidet hier also gewissermaßen eine doppelte Moral: eine partikulare und eine soziale Moral. Während die erstere die menschlichen Willenshandlungen teils auf die Willensakte des Individuums, teils auf die Übereinstimmung mit den äußeren Gesetzen reduziert, betrachtet die soziale Moral den einzelnen Menschen als ein Produkt der Gesellschaft. Wie schon oben bemerkt, wird von Hegel dieses ganze Gebiet in die Lehre von der der Familie, von der bürgerlichen Gesellschaft und vom Staat eingeteilt, so zwar, daß diese drei Sphären als dialektische Momente, als Stufenfolgen sich zu einander verhalten.

Die Familie ist die Grundlage des bürgerlichen Lebens und des Staates. Sie verleiht dem Individuum einen bestimmten Kreis sozialer Interessen. Die Basis der Familie ist die Ehe, deren sittlichen Charakter und Heiligkeit Hegel betont, ferner das gemeinsame Eigentum, die Gemeinsamkeit der Rechte und Pflichten der Ehegatten und die Erziehung der Kinder. In der Lostrennung der letzteren von der Familie und in der Begründung eigener Familien geht der Bildungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft vor sich.

Die bürgerliche Gesellschaft erscheint äußerlich zunächst als eine Menge von Individuen, die durch gemeinsame Interessen und Bedürfnisse aneinander gekettet gemeinsamen Gesetzen zur Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung und Sicherheit unterworfen und durch öffentliche Gewalten überwacht sind. Die bürgerliche Gesellschaft stellt so das System der Bedürfnisse dar. Die Durchführung des Systems ist nur möglich durch Teilung und Vereinfachung der Arbeit. Hieraus geht die Verschiedenheit der Stände und Beschäftigungsweisen und bei der Mannigfaltigkeit der Kräfte und Leistungen der Einzelnen die

Ungleichheit nach Vermögen, Rang, Stellung u. s. w. hervor. Hegel ist ein Gegner der auf Gütergemeinschaft abzielenden kommunistischen Ideeen.

Wesentlich drei Stände werden von Hegel unterschieden. Den ersten, den der Landbebauer, nennt er den substantiellen, natürlichen Stand. „Er hat an Grund und Boden ein natürliches, festes Vermögen, seine Thätigkeit erhält ihre Richtung und Inhalt durch Naturbestimmungen, und seine Sittlichkeit gründet sich auf Glauben und Vertrauen." Den zweiten Stand nennt er den reflektierten. Er bildet das Element, das „auf das Vermögen der Gesellschaft reflektiert, welches in Vermittelung, Vorstellung und in ein Zusammen der Zufälligkeiten gestellt ist." Hier ist das Individuum auf seine subjektive Geschicklichkeit, Talent, Verstand und Fleiß angewiesen. „Das Individuum im Stande des Gewerbes," sagt Hegel, „ist an sich gewiesen, und dieses Selbstgefühl hängt mit der Forderung eines rechtlichen Zustandes aufs engste zusammen." Sehr treffend hebt Hegel hervor, wie der Sinn für Freiheit und Ordnung hauptsächlich in den Städten zuerst aufgegangen sei, während der erstgenannte Stand, weil das Meiste, was er erwirbt, Gabe der Natur ist und er selbst wenig zu denken hat, wesentlich das Gefühl der Abhängigkeit zeigt. Daher sei der Bauer zur Unterwürfigkeit geneigt, während die Freiheit ihre Förderer meist in den Städtern besaß. Endlich unterscheidet Hegel noch einen dritten Stand, als denjenigen, dessen Aufgabe es sei, für die allgemeinen Interessen der Gesellschaft zu sorgen. Hegel nennt diesen dritten Stand, der bei Plato den ersten bildet, den denkenden. Er bildet eine Art Aristokratie, da er entweder der direkten Arbeit für die Bedürfnisse durch Privatvermögen überhoben ist, oder vom Staat, dessen Interessen er seine Thätigkeit widmet, unterhalten wird.

Außer der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der Gesamtheit stellt sich als die zweite Aufgabe der bürgerlichen Gesellschaft die Rechtspflege heraus. Hier ist es bemerkenswert, daß Hegel für die Öffentlichkeit der Rechtspflege, insbesondere für Geschworenengerichte sich ausspricht. „Es ist eine wesentliche Bestimmung (heißt es in der „Encyklopädie" § 531), daß die beiden Bestandteile eines richterlichen Erkenntnisses, das Urteil über den Thatbestand und das Urteil als Anwendung des Gesetzes auf denselben, weil sie an sich verschiedene Seiten sind, als verschiedene Funktionen ausgeübt werden."

Aber die Rechtspflege kann nicht das Besondere der verschiedenen, in der bürgerlichen Gesellschaft vorkommenden Handlungen und Interessen erschöpfen. Andere Mächte treten hier in den Vordergrund: Polizei und Korporation. Zu dem Geschäftskreis der erstern gehört

die Sorge für die öffentliche Erziehung, Überwachung der Familienerziehung, Aufsicht über die notwendigsten materiellen Bedürfnisse und Regulierung ihrer Preise, ferner die Armenpflege, die Kolonisation, Aufsuchung der Absatzwege für den Handel, Leitung der industriellen Entwickelung des Volkes u. s. w. Wie Hegel hier als Verteidiger nicht nur des alten Polizeistaates auftritt, sondern auch die wirtschaftliche Bevormundung desselben noch festhält, so empfiehlt er auch die Korporation trotz aller schon damals gegen dieselbe erhobenen Vorwürfe, daß sie der freien Ausübung und Entwickelung der individuellen Kräfte unnatürliche Schranken setze.

Als das dritte und höchste Moment in der Realisierung der sittlichen Idee ist der Staat anzusehen. „Der Staat", sagt Hegel, „ist die selbstbewußte sittliche Substanz — die Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft; dieselbe Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Prinzip des wissenden und aus sich thätigen Wollens die Form gewußter Allgemeinheit erhält, welche so wie deren im Wissen sich entwickelnde Bestimmungen die wissende Subjektivität zum Inhalt und absoluten Zweck hat, d. h. für sich dies Vernünftige will." Neben dieser mehr spekulativen Definition des Staates in der „Encyklopädie" giebt Hegel eine negative in seinem „Naturrecht" und zwar durch eine kritische Betrachtung zweier so weit differierenden Staatstheorieen wie der Rousseauschen und der Hallerschen. Gegen den „Gesellschaftsvertrag" wendet er ein, daß Rousseau in demselben die Vereinigung der einzelnen Individuen zu einem Gemeinwesen nicht als eine innere Notwendigkeit, als ein Vernunftgesetz, sondern als das Produkt einer bewußten Übereinstimmung der Einzelwillen dargestellt habe. Ebensowenig kann er aber auch mit dem Verfasser der „Restauration der Staatswissenschaft" übereinstimmen. Was er an Karl Ludwig von Haller besonders tadelt, ist, daß er die rein äußerliche Macht und Stärke an Stelle des Rechts und der Vernunft setzen wolle.

Auch in bezug auf den Staatszweck weicht Hegel von den genannten beiden Schriftstellern ab. „Der ganze innere Organismus des Staates mit seinen Institutionen hat den doppelten Zweck, der persönlichen Einzelheit und ihren besonderen Interessen sowohl ihre vollständige Entwickelung, die Anerkennung ihres Rechts und ihrer Selbständigkeit angedeihen zu lassen, als auch, andererseits, diese Interessen und die ganze Gesinnung und Thätigkeit des Einzelnen dem Gemeinwesen ein- und unterzuordnen, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und

vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das Letztere als Privatpersonen, und nicht zugleich für das Allgemeine in einer dieses Zwecks bewußten Wirksamkeit leben."

Die Staatsidee stellt sich dar 1. in dem innern Staatsrecht oder in der Verfassung; 2. im äußern Staatsrecht oder Völkerrecht; und 3. als staatliche Entwickelung der Menschheit in der Weltgeschichte.

In bezug auf moderne Verfassungsfragen neigt sich Hegel der erblichen konstitutionellen Monarchie zu. Er hält sie für höher und entwickelter als die Demokratie und Aristokratie. Als Begründung der Erblichkeit will Hegel weder die göttliche Einsetzung noch die angeblichen Vorteile dieser Verfassungsform, noch endlich das positive Recht gelten lassen, sondern er betrachtet sie aus dem Gesichtspunkte, daß sie durch die Natur der Verhältnisse notwendig gemacht sei. In bezug auf innere konstitutionelle Fragen erklärt sich Hegel gegen das Repräsentativsystem, d. h. gegen die Vertretung nach Köpfen, aber er tritt für das Zweikammersystem ein, wobei er dem Grundbesitz eine sehr bevorzugte Stellung gegenüber den Vertretern des mobilen Vermögens einräumt.

Die Öffentlichkeit der Ständeverhandlungen hält unser Philosoph für ein großes politisches Bildungsmittel. Erst hierdurch werde das herangebildet, was man eine öffentliche Meinung nenne. Diese letztere definiert Hegel als „die unorganische Weise, wie sich das, was ein Volk will und meint, zu erkennen giebt. Was sich wirklich im Staate geltend macht, muß sich freilich auf organische Weise bethätigen, und dies ist in der Verfassung der Fall. Aber zu allen Zeiten war die öffentliche Meinung eine große Macht und ist es besonders in unserer Zeit, wo das Prinzip der subjektiven Freiheit diese Wichtigkeit und Bedeutung hat. Was jetzt gelten soll, gilt nicht mehr durch Gewalt, wenig durch Gewohnheit und Sitte, wohl aber durch Einsicht und Gründe. Die öffentliche Meinung enthält daher in sich die ewigen, substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Resultat der ganzen Verfassung, Gesetzgebung und des allgemeinen Zustandes überhaupt, in Form des gesunden Menschenverstandes, als der durch Alles in Gestalt von Vorurteilen hindurchgehenden sittlichen Grundlage, sowie die wahrhaften Bedürfnisse und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit." Aber Hegel verkennt auch nicht die Kehrseite der Sache: „Zugleich," sagt er, „wie dies Innere ins Bewußtsein tritt und in allgemeinen Sätzen zur Vorstellung kommt, teils für sich, teils zum Behufe des konkreten Raisonnierens über Begebenheiten, Anordnungen und Verhältnisse des Staates und gefühlte

Bedürfnisse, so tritt die ganze Zufälligkeit des Meinens, seine Unwissenheit und Verkehrung, falsche Kenntnis und Beurteilung ein."

In bezug auf das äußere Staatsrecht huldigt Hegel im Gegensatz zu Kant einem stark ausgesprochenen Konservatismus. Nicht nur tritt er sehr energisch für die Erhaltung der Völkerindividuen und Staaten ein, nicht nur billigt er zu diesem Zwecke die Kriege, sondern er polemisiert auch gegen die Staatsphilosophen, welche für einen ewigen Frieden eingetreten sind, dessen Möglichkeit nicht nur, sondern auch dessen Heilsamkeit für die Kulturentwickelung der Völker er in Abrede stellt. „Das Völkerrecht," sagt Hegel, „als die rechtliche Formulierung der Grundsätze für das Verhalten der Nationen gegeneinander, enthalte das Prinzip, daß die Verträge, auf denen die Verbindlichkeiten der Staaten gegeneinander beruhen, gehalten werden sollen. Allein, da es keinen allgemeinen Willen giebt, der über den einzelnen Staaten als Macht gestellt ist, sondern nur Schiedsrichter und Vermittler, so bleibe jener Grundsatz des Völkerrechts ein bloßes Ideal. Denn in der Wirklichkeit finde fortwährend ein Wechsel zwischen einem vertragsmäßigen Zustand und einer Aufhebung desselben statt. Das höchste Gesetz in dem Verhalten eines Staates gegen den andern sei das Wohl des Staates. Das Wohl des Staates habe aber eine ganz andere Berechtigung, als das Wohl des Einzelnen, der Staat, die sittliche Substanz, habe ihr Dasein, also auch ihr Recht unmittelbar in einer nicht abstrakten, sondern konkreten Existenz und diese konkrete Existenz allein könne Prinzip ihres Handelns sein. Jedoch tritt Hegel für eine Vermenschlichung der Kriege nicht bloß, sondern auch für eine allmähliche Fortbildung des Prinzips der Internationalität ein. Und hier werde das Völkerrecht nur in Grundsätze fassen, was die Sitte und die fortgeschrittene Bildung und Kultur schon enthalte. Aber wie schon im Kriege die verschiedenen Staaten sich gegenseitig aufzuheben trachten, so gehen die besonderen Volksgeister unter in dem allgemeinen Geist: sie sind Momente der Weltgeschichte, welche durch diese Dialektik der Völkergeister zugleich das Weltgericht ist. So bildet sich Hegel aus der Staatsphilosophie den Übergang zur Philosophie der Geschichte.

Unter allen von Hegel bearbeiteten Teilen der Philosophie ist seine Philosophie der Geschichte die bekannteste und weit verbreitetste geworden. Indes besitzt auch dieselbe alle Vorzüge des Hegelschen Geistes, ohne an seinen Mängeln und Schwächen allzusehr zu partizipieren. Unser von vornherein historisch angelegter Philosoph konnte hier die ganze Fülle seines Ideenreichtums, wie die Feinheit und

Schärfe in der Erfassung des Charakteristischen der Zeiten und Völker darlegen. Aber noch ein anderes Moment hat wesentlich zur Popularisierung der Hegelschen Geschichtsphilosophie beigetragen. Es ist der Geist der fortschreitenden Freiheit, der in derselben herrscht, welcher den liberalen Tendenzen der Zeit gar sehr entgegenkam. Die von dem geistvollen Ed. Gans herausgegebenen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ sind einst auch, soweit Hegels Schriften überhaupt populär werden konnten, sehr beliebt gewesen. Hegel unterscheidet drei Arten der Geschichtsbetrachtung: die ursprüngliche, die reflektierende und die philosophische. Zur erstern zählt er z. B. die antiken Historiker, wie Herodot, Thucydides und Cäsar; zur zweiten, die er in drei Species zerlegt, rechnet er als erste Art etwa Livius, Diodor aus Sicilien und von den Neueren Johannes Müller, als zweite Art die pragmatischen Historiker, wie etwa Montesquieu, als dritte Art die kritischen Geschichtsschreiber. Diesen fügt er noch eine vierte Art hinzu, diejenigen, welche ein bestimmtes Gebiet des Kulturlebens, wie den Handel, die Industrie, die Kunst, die Religion u. s. w. zum Objekt ihrer Darstellung machen. Was nun die philosophische Geschichtsbetrachtung betrifft, so weist Hegel zunächst den ihr oft gemachten Vorwurf zurück, daß sie den Gang der Begebenheiten a priori konstruiere und somit den Thatsachen und ihrem Zusammenhange Gewalt anthue. Die wahre philosophische Geschichtsbeschreibung jedoch habe nur den einfachen Gedanken nachzuweisen, der die Voraussetzung aller Philosophie, aller Wissenschaft, ja alles Denkens überhaupt sei, daß Vernunft in der Welt, also auch in der Geschichte der Menschheit herrsche. Die Geschichte ist die Offenbarung und Verwirklichung des Geistes. Aber was ist Geist? Wie Die Schwere das Wesen aller Materie bildet, so ist die Freiheit das Wesen alles Geistes. Die Geschichte wird daher als die Verwirklichung der Freiheit, d. h. als der Fortschritt des Geistes im Bewußtsein und im Genuß der Freiheit definiert werden müssen.

Die Mittel, durch welche sich dieser Prozeß vollzieht, sind ein Äußerliches. Zunächst sind es Bedürfnisse, Triebe, Leidenschaften, Interessen, Charaktere und Talente, von denen alle geschichtliche Bewegung ausgeht. Zwar sind auch allgemeine Zwecke, Wohlwollen, Patriotismus diesen Motiven vielfach beigemischt, aber sie stehen in keinem Verhältnis zu den überwiegenden egoistischen und persönlichen Beweggründen in der Geschichte. Tod, Untergang und Zerstörung sind die fortdauernden Konsequenzen des Überwiegens dieser Motive und es giebt in der That eine pessimistische Geschichtsbetrachtung,

welcher aus diesem düstern und entmutigenden Schauspiel nur die Verzweiflung resultiert. Aber dieses ganze Getriebe ist schließlich nur unbewußtes Mittel und Werkzeug zur Vollbringung eines Höhern und Allgemeinen, und dieses nachzuweisen ist eben die Aufgabe der Philosophie der Geschichte. So z. B. sind die großen Menschen in der Geschichte vom höhern Gesichtspunkt aus auch nur Werkzeuge eines tiefern Planes, ungeachtet sie vollständig als freie, nur ihrem eigenen Lebensziele, das sie sich gesetzt, folgende Individuen handeln. „Dies sind die großen Menschen in der Geschichte," sagt Hegel, „deren eigene, besondere Zwecke das Allgemeine enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist; dieser Gehalt ist ihre wahrhafte Macht; er ist in dem allgemeinen, bewußtlosen Instinkt der Menschen; sie sind innerlich dazu getrieben und vermögen nicht dem, welcher die Ausführung eines solchen Zweckes in seinem Interesse unternommen hat, Widerstand zu leisten. Die Völker sammeln sich vielmehr um sein Panier, und er zeigt ihnen und führt das aus, was ihr eigener innerlicher Zweck ist. Diese welthistorischen Individuen sind somit die Geschäftsführer eines Zwecks, der eine Stufe in dem Fortschreiten des allgemeinen Geistes war. Indem sich die Vernunft dieser Werkzeuge bedient, können wir es eine List derselben nennen; denn sie läßt sie mit aller Wut der Leidenschaften ihre eigenen Zwecke vollführen und erhält sich nicht nur unbeschädigt, sondern bringt sich selbst hervor. Das Einzelne ist zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Weltgeschichte stellt sich somit als Kampf der Individuen dar, und in dem Felde dieser Besonderheit geht es ganz natürlich zu. Wie in der tierischen Natur die Erhaltung des Lebens Zweck und Instinkt des Einzelnen ist, wie aber doch auch hier die Vernunft, das Allgemeine vorherrscht, und die Einzelnen fallen, so geht es auch in der geistigen Welt zu. Leidenschaften zerstören sich gegenseitig; die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck und macht sich geltend."

Außer dem allgemeinen Gesetz der Freiheit, welches in der Geschichte zur Verwirklichung kommt, und außer den Mitteln, durch welche dieser Prozeß sich vollzieht, ist es noch ein Drittes, nämlich das Material, an und in welchem jene Verwirklichung stattfindet: dieses ist der Staat. Der Staat ist diese Verwirklichung der Freiheit, in seiner fortschreitenden Vervollkommnung erfüllt sich der Endzweck der Geschichte. Von dieser staatlichen Auffassung der Geschichte aus widerlegt Hegel einige ihr entgegenstehende Ansichten, so z. B. die, welche die wahre Freiheit des Menschen außerhalb des staatlichen Verbandes, also im Naturzustande, sucht. Nicht Willkür und Schrankenlosigkeit

des Willens, sondern die Selbstbestimmung, welche in den äußeren Einrichtungen der Gesellschaft nur ihre eigenen Gesetze verwirklicht sieht, sei das wahre Wesen der Freiheit. Ebensowenig will Hegel den Staat in eine Anzahl patriarchalischer Familienverbände zersetzt wissen, um in einem solchen vermeintlichen Glückszustand das Ziel der historischen Entwickelung zu sehen. Nicht minder weist Hegel von seinem Standpunkte manche andere irrige Voraussetzungen zurück, so z. B. die von dem ursprünglich paradiesischen Zustande der Menschheit, in welchem sie (wie Friedrich von Schlegels Theorie lautete) in näherer Beziehung mit Gott gestanden habe, von welchem sie sich jedoch durch den Sündenfall entfernt habe. Die Verteidiger dieser Anschauung sehen das Ziel der Geschichte in der Rückkehr zu Gott. Gegen diese wesentlich religiöse und kirchliche Auffassung des weltgeschichtlichen Verlaufes verwahrt sich Hegel auf das Entschiedenste. Aber dieser Annahme gegenüber beharrt unser Philosoph bei dem Prinzip der fortschreitenden Entwickelung, und zwar nicht ins Unbestimmte hinaus, sondern mit einem bestimmten Inhalt. Dieser sei aber kein anderer als der Geist und zwar seinem innersten Wesen nach Freiheit.

Die einzelnen Entwickelungsstufen der Geschichte bilden die Völker, Jedes historische Volk hat eine bestimmte Stellung in der Geschichte, wodurch ihm gewissermaßen seine spezifische Kulturaufgabe vom Weltgeiste übertragen wurde. Sobald es im Laufe der historischen Entwickelung seine Aufgabe antritt, wird es das herrschende, d. h. es wird der Träger der bestimmten Stufe im Leben des Weltgeistes auf Erden. Die Geschichte eines solchen Volkes hat meist drei Perioden: der kindliche, verhüllte Zustand, die Blütezeit, wodurch es in die allgemeine Geschichte bestimmend eingreift, und der Verfall, durch welchen es dann nur noch Kulturmaterial für spätere Völker abgiebt.

Die Entwickelung der welthistorischen Völker ist wie der ganze Zug in der Geschichte bedingt durch geographische, klimatische und andere Naturverhältnisse. Es giebt Klimate, die eine weltgeschichtliche Entwickelung der betreffenden Völker unmöglich machen. Im Ganzen ist es die nördlich gemäßigte Zone, innerhalb welcher sich der weltgeschichtliche Prozeß abspielt. In bezug auf geographische Verhältnisse in ihrem Einflusse auf die Geschichte stellt Hegel drei Hauptunterschiede auf der Erdoberfläche fest: das wasserlose Hochland mit seinen Steppen und Ebenen, die Thalebenen, das Land des Übergangs, welches von großen Strömen durchschnitten und bewässert wird, und das Uferland, welches in unmittelbarem Verkehr mit dem Meere steht. Für den geschichtlichen Effekt teilt sich hiernach jeder Erdteil in drei Teile: in

das indifferente, unbildsame Hochland, das abgeschlossen, aber fähig ist, Impulse von sich auszuschicken; dann in das eigentliche Kulturland, „welches die unaufgeschlossene Selbständigkeit“ darstellt, und endlich das Uferland, welches den Weltzusammenhang zu erhalten hat. Im Hochlande ist das patriarchalische und Nomadenleben zu finden. Von der Thalebene geht meist die Stiftung der großen Staaten aus. Die Uferländer laden zum Raub, zur Eroberung, zum Erwerb ein.

Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen: „Der Orient wußte und weiß nur, daß Einer frei ist; die griechische und römische Welt, daß Einige frei sind; die germanische Welt weiß, daß Alle frei sind. Die erste Form des Staates, die wir in der Weltgeschichte sehen, ist der Despotismus; die zweite ist die Demokratie und Aristokratie; die dritte die konstitutionelle Monarchie. Der Orient ist nach Hegel die Kindheit, die griechische Welt das Jünglingsalter, die römische Welt die Mannheit, die germanische oder christliche Welt hat (als das Greisenalter) das Moment der Versöhnung.

Wir können hier auf Hegels Darstellung der weltgeschichtlichen Entwickelung im Einzelnen nicht eingehen und können nur sagen, daß die Geschichte der Menschheit hier in einem großartig angelegten Gesamtgemälde skizzirt ist. „Die Entwickelung des Prinzips des Geistes,“ heißt es am Schlusse der „Vorlesungen“, „ist die wahrhafte Theodicee, denn sie ist die Einsicht, daß der Geist sich nur im Elemente des Geistes befreien kann, und daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur von Gott kommt, sondern Gottes Werk selbst ist.“

* * *

Der dritte, letzte, aber auch höchste Teil der „Philosophie des Geistes“ ist die Lehre vom absoluten Geiste. Es sind wesentlich drei Wissenschaften, welche hier behandelt werden: die Philosophie der Kunst, die Philosophie der Religion und als Schlußstein des Ganzen die Geschichte der Philosophie. Entsprechend dem (um einen modernen, wenn auch hier nicht ganz zutreffenden Ausdruck zu gebrauchen) entwickelungsgeschichtlichen Charakter des ganzen Hegelschen Systems, überwiegt auch in diesem letzten Abschnitt desselben das historische Moment, so daß Hegels Ästhetik sich wesentlich als Kunstgeschichte, wie seine Religionsphilosophie sich als Religionsgeschichte darstellt. Es ist daher nur konsequent, wenn auch Hegels Geschichte der Philosophie diesen durchgehenden entwickelungsgeschichtlichen Zug zeigt und zwar nicht nur in dem Sinne, daß sie zwischen den einzelnen historisch aufgetretenen Welt-

anschauungen und Systemen einen innern notwendigen Zusammenhang sieht, sondern daß Hegel auch seine eigene Philosophie als den notwendigen Schlußstein, ja als das logische Ergebnis der ganzen Entwickelungsreihe aller Systeme betrachtet. Dieser Punkt hat, wie wir unten sehen werden, die stärksten Angriffe erfahren.

Was wir uns hier unter „absolutem Geiste" zu denken haben, hat Hegel in seiner Weise in gedrängter Kürze in folgenden Worten ausgesprochen („Encyklopädie" § 553): „Der Begriff des Geistes hat seine Realität im Geiste. Daß diese in der Identität mit jenem als das Wissen der absoluten Idee sei, hierin besteht die notwendige Seite, daß die an sich freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit sei, um die dessen würdige Gestalt zu sein. Der subjektive und der objektive Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der Realität oder der Existenz ausbildet."

Karl Rosenkranz macht hierzu folgende erklärende Bemerkung: „Der absolute Geist ist die Einheit der absoluten Substanzialität und Subjektivität, die Einheit der Natur und des endlichen Geistes, die Einheit des subjektiven und des objektiven Geistes. Der absolute Geist ist das Resultat der methodischen Erkenntnis für uns, der letzte und höchste Begriff der Philosophie, aber der Realität nach ist er das absolute Prius aller bisherigen Begriffe, auch das der Vernunft; denn diese ist nur das theoretische Moment in ihm. Hegel nennt einmal den absoluten Geist das absolute ewig in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Subjekt. Wenn er dann aber sagt, daß er Prozeß sei, so kann das nur seine Thätigkeit bezeichnen sollen: denn Werden, progressive Entwickelung, Perfektibilität widerspricht dem Begriff des Absoluten, das sich seiner als aller Wahrheit nicht mühsam durch Nachdenken über sich gewiß wird, sondern seiner als solchen schlechthin auf zeitlose Weise gewiß ist. Das praeteritum: zurückgekehrt soll das Prädikat der Ewigkeit noch verstärken. Diesen Begriff nennt Hegel Gott."

Die „Vorlesungen über die Ästhetik", welche Hotho, später Professor an der Berliner Universität, herausgab, gehören mit zu denjenigen Werken Hegels, welche den nachhaltigsten Einfluß auf ihre Zeit ausgeübt haben. Gerade in den ästhetischen und kunstgeschichtlichen Anschauungen hat die Hegelsche Philosophie eine bis in die Gegenwart hineinreichende Wirkung gehabt. Dies liegt nun andererseits in dem wesentlich historischen Charakter dieser Ästhetik, wodurch sie sich überhaupt mit dem kunsthistorischen Zuge der Zeit berührte, andererseits in der engen Beziehung, in der bei Hegel die Kunst mit der Religion steht. Nicht nur in den Anfängen aller Kunst, sondern

auch auf den Stufen ihrer höchsten Blüte weist Hegel die innige Verschmelzung des Kunstschönen mit dem Religiösen in der geistigen Geschichte der Völker nach. Diese Beziehung ist jedoch eine gegenseitige; und manche Kapitel in den „Vorlesungen über die Ästhetik“ könnten ebensogut in einer Religionsphilosophie stehen, sowie thatsächlich auch in Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ das kunsthistorische Moment in ausgedehnter Weise berücksichtigt ist.

Die Schönheit ist das Absolute in sinnlicher Existenz, die Wirklichkeit der Idee in der Form begrenzter Erscheinung. In diesem Sinne ist die Schönheit überall, die ganze Natur und die Welt sind von ihr erfüllt. Aber, um sie wahrzunehmen, d. h. um in den materiellen Formen die Spuren des Absoluten oder Göttlichen wieder zu erkennen, bedarf es einer bestimmten Richtung, Fähigkeit und Stimmung des Gemüts: nicht Jeder vermag das Schöne in den Formen zu empfinden, und wie jede Fähigkeit kann auch diese geübt und gebildet werden. Noch weniger ist die Kraft verbreitet, das Schöne, wie wir es in der Natur wahrnehmen, nachzubilden. Das wahre künstlerische Vermögen ist sehr selten.

Hegels Ästhetik unterscheidet sich von der Anderer wie in manchen anderen Punkten so auch darin, daß sie das Naturschöne wenig oder gar nicht behandelt und das Hauptgewicht auf das Kunstschöne legt. Nichtsdestoweniger erkennt er das Naturschöne an, obwohl er meint, daß der Zweck der Natur nicht die Schönheit, sondern das Leben sei, welches in der menschlichen Gestalt ihre höchste und vollendetste Erscheinungsform hat. Allerdings eine mangellose, absolute Schönheit könne die Natur nicht darbieten; denn es ist noch nicht der Geist selbst, den sie zum Inhalt hat. Dadurch daß der Geist mit seiner Idealität das Sinnliche durchdringt, wird die Äußerlichkeit der Materie gänzlich zum Schein verklärt. In diesem Schein jedoch stellt sich die Freiheit des Geistes als die das Sinnliche auflösende Macht dar. Wenn aber die Natur so nur Mittel für die Erscheinung des Geistes wird, kann die bloße Nachahmung der Natur unmöglich Zweck der Hervorbringung des Schönen, d. h. der Kunst sein. Die Kunst geht aber nicht in das Ethische auf; denn die Sittlichkeit opfert die Natur auf gegenüber ihren rigorosen Forderungen. Gewiß widerspricht es nicht der Natur des Guten, auch in schöner Form zu erscheinen; aber die Sittlichkeit intendiert nicht direkt das Schöne.

So gelangt Hegel dahin, das Schöne zu fassen als die Manifestation des absoluten Geistes, der sich sein Wesen in sinnlicher Vergegenständlichung zur absoluten Erscheinung macht. Eine absolute

Erscheinung ist aber eine solche, die sich Selbstzweck ist. Trotz dieser rein metaphysischen Definition des Schönen unternimmt es Hegel doch, auch die formalen Elemente desselben zu untersuchen. Hier sind es vor allem die wesentlichen Eigenschaften der ästhetischen Gestalt, die er analysiert und als deren wesentlichste sich ihm die maßvolle Einheit, und zwar als Symmetrie, Eurythmie und Harmonie ergiebt.

Wenn nun das Schöne die Erscheinung des Absoluten in sinnlicher Form ist, so bedarf sie gewisser materieller Medien, durch welche sie erscheint. Solche Medien sind: der Stein, die Farbe, der Ton und die Rede.

Was die Einteilung der Künste bei Hegel betrifft, so ist hier zunächst diejenige zu erwähnen, welche sich an die historische Kunstentwickelung anschließt. In dieser letztern Hinsicht unterscheidet er: die symbolische, die klassische und die romantische Kunst, und zwar werden diese drei Kunstrichtungen unterschieden nach dem verschiedenen Verhältnis, in welchem Stoff und Form in der Kunst verknüpft erscheinen. So überwiegt im Symbolischen der Stoff, d. h. der Gedanke kann nur schwer durch den Stoff hindurchdringen. Im Klassischen sind Stoff und Form einander angemessen; endlich im Romantischen wird der Stoff zu einem bloßen Zeichen herabgedrückt, und der Geist, die Form überwiegt und bricht überall durch. Hiermit sind die drei Hauptepochen der Kunstentwickelung charakterisiert: die orientalische, die griechisch-römische und die christlich-moderne. Als die wesentlich symbolische Kunst wird daher von Hegel die Architektur bezeichnet, während ihm die Skulptur als der Ausdruck des klassischen Kunstideals gilt. Endlich werden als der Ausdruck des romantischen Ideals die Malerei, die Musik und die Poesie hingestellt.

Daß die Architektur wesentlich der symbolischen Kunstform angehören soll, wie sie gerade für den Orient charakteristisch ist, folgert Hegel daraus, daß in der Architektur, in welcher der Stein das nach den Gesetzen der Schwere gestaltete Material ist, der Charakter des Massenhaften, des gerade für den Orient so charakteristischen, schweigenden erhabenen Ernstes ausgedrückt ist. Die Skulptur stellt den Fortschritt vom Unorganischen zum Organischen dar. Hier hat der Stoff bereits die Form der Leiblichkeit empfangen. So geht das Material in Form des die Seele ausdrückenden organischen, tierischen, menschlichen Leibes ganz in das Ideal auf. Aller Stoff erscheint hier aufs innigste mit dem Geiste verschmolzen. Diese Kunst ist vorzugsweise die des klassischen Altertums, mit dessen Leben und Religion sie ihrem Wesen nach zusammenhängt. Als die eigentliche romantische

Kunstform bezeichnet Hegel die Malerei, welche vorzugsweise und weit mehr als die Plastik zum Ausdruck des innern Seelenlebens befähigt ist. Nicht das schwere und grobe Gestein, sondern die Farbe und das Licht bilden das Material, und nicht mehr die Körperlichkeit als solche, sondern nur der Schein derselben auf der Oberfläche ist es, den diese Kunst anstrebt. Einen Schritt weiter in der Aufhebung der Räumlichkeit macht die Musik, deren Material, der Ton, als das innere, gewissermaßen psychische Erzittern des tönenden Körpers, eine noch höhere seelische Verklärung des rein Sinnlichen zeigt. Thatsächlich ist auch die Musik die wichtigste Kunst für das rein Seelische, für die Empfindungswelt. Das, was in innerster Seele webt und lebt, gelangt durch sie mächtig zu uns und weckt in unserer eigenen Seele einen Widerhall. Aber da nur die Empfindung das Element der Musik ist, ist sie die subjektiveste aller Künste. Beschränkt sich aber die Musik wesentlich auf das innere Empfindungsleben, so vermag die Poesie als die Kunst der Rede alles darzustellen. Nicht Stein, nicht Farbe und Licht, nicht der unorganische Ton, sondern gewissermaßen der organisierte, der artikulierte Ton, insofern er als Wort das Zeichen der Vorstellung und des Gedankens ist, bildet ihr Material. Indes ist sie in bezug auf dieses Material an gewisse Gesetze (Rhythmik und Metrik) gebunden. Die Poesie als die höchste und geistigste der Künste, insofern sie das Ausdrucksvermögen für den weitesten Kreis von Objekten, aber auch für den tiefsten Gehalt derselben besitzt, schließt gewissermaßen alle anderen Künste in sich, insofern jede ihrer Hauptgattungen der Repräsentant einer Kunst ist. Aus diesem Gesichtspunkte wird die epische Poesie mit den bildenden Künsten, die lyrische mit der Musik verglichen, und die dramatische als Einheit der beiden Gattungen, als höchster Gipfel der Poesie und der Künste überhaupt charakterisiert.

Diese Hegelsche Einteilung und Schematisierung der Künste, so viel Treffendes und Geistvolles sie auch im Einzelnen haben mag, hat doch viele und berechtigte Angriffe erfahren. Wir gehen des Nähern auf diese ästhetischen Diskussionen nicht ein und bemerken nur, daß auch die Ästhetiker aus der Hegelschen Schule, wie Vischer, Zeising, Carriere, Schasler und Köstlin von der Einteilung des Meisters in ihren Werken vielfach abgewichen sind.

Wir gelangen nunmehr zum zweiten Teile der Lehre vom absoluten Geiste, zur Religionsphilosophie. Hegel hat diese wichtige Wissenschaft, an welche sich vielfache Fortbildungen später knüpften, in der „Encyklopädie“ in sehr gedrängter Form, dagegen in seinen von

Philipp Marheineke herausgebenen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" (11. und 18. Band der Gesamtausgabe seiner Werke) sehr ausführlich behandelt. Wie die Ästhetik so trägt auch Hegels Religionsphilosophie einen wesentlich historischen Charakter. Denn wie er dort auf allen Stufen und unter allen Formen des Kunstideals der Völker die verschiedenartige Manifestation des Absoluten in Gestalt sinnlich begrenzter Anschauungen sah, so erblickt er hier vom ersten Aufblitzen einer religiösen Empfindung durch die Geschichte aller Völker und Zeiten hindurch bis zum Christentum nur den mannigfaltigen, wenn auch stufenweise immer vollendeteren Ausdruck in der Vorstellung der absoluten Wahrheit. Die Religion ist formell eben die Gestalt, unter welcher die Wahrheit für das Gefühl, und die Vorstellung empfänglich wird, oder auch die Offenbarung Gottes in der Welt und im Menschen, materiell jedoch die innere Erhebung des Geistes zum Absoluten, als der allumfassenden, alle Gegensätze in sich auslösenden und versöhnenden Substanz des Daseins. In dieser Erhebung liegt das Sich Eins wissen mit dem Absoluten, des Subjekts mit Gott. Dieses sich Verschmelzenwollen mit dem Absuluten, dieses Suchen der Einheit des Menschlichen und Göttlichen ist allen Religionen eigentümlich, allerdings in der verschiedensten Form. Fassen wir nun aber den Begriff Gottes in seiner Wahrheit, und sein Wesen als in einer ewigen Entwickelung begriffen, so folgt daraus, daß seine Offenbarung eine fortwährende war unter den Menschen bis auf die Gegenwart, nur verschieden nach ihrer äußern Kulturstufe und ihrer innern Empfänglichkeit. Aber die Religion als solche ist ein und dieselbe, wenn auch die Formen und Stadien derselben eine außerordentliche Mannigfaltigkeit zeigten.

Diesen Stufengang der religiösen Entwickelung der Menschheit verfolgt Hegel nur in den „Vorlesungen", wobei er mit eindringender Schärfe das spekulative Moment, zugleich aber auch das Charakteristische der einzelnen historischen Perioden erfaßt hat. Hegel unterscheidet drei große Epochen in der Entwickelung des religiösen Bewußtseins und zwar 1. die wesentlich dem Orient angehörenden Naturreligionen. Hier ist Gott als Naturmacht, als die Substanz der Natur vorgestellt. Gegen diese verschwindet das Endliche als ein Nichtiges. Hierzu gehört a. der Fetischismus, wie er im Altertum sich vorfand und noch heute bei vielen Völkerschaften Afrikas und Australiens vorherrscht. Als zweite obwohl höhere Stufe rechnet Hegel hierher b. die Religion der Hindus, welche die Naturkraft nicht als Einzelwesen, sondern als die allgemeine Weltmacht verehren. Der Kultus besteht hier in dem dumpfen Gefühl der Hingebung und Selbst-

abtötung, c. die persische Religion, welche schon einen bestimmten Gottesbegriff, aber unter der dualistischen Form zweier Prinzipien, des Guten und des Bösen hat. d. In der Religion der Ägypter gelangt der Begriff Gottes bereits zur persönlichen Erscheinung und zwar bald in tierischer, bald in menschlicher Gestalt.

Die zweite Entwickelungsstufe des religiösen Geistes bilden II. die Religionen der geistigen Individualität. Hier wird das Göttliche von der Natur abgetrennt und zum Subjekt erhoben. Dieses ist nun wie a. im Judentum voll Erhabenheit, indem alle Macht und Größe, die auf früheren religiösen Stufen den verschiedenen Kräften der Natur angehörte, in dieses eine Subjekt gehäuft wird; oder das Göttliche tritt wie b. bei den Griechen als Kreis plastischer Gestalten auf, oder endlich wie c. bei den Römern als Staatszweck. Hegel nennt daher die jüdische Religion die der Erhabenheit, die griechische die der Schönheit, die römische die der Zweckmäßigkeit.

Endlich bildet III. das Christentum die dritte und höchste Stufe im religiösen Bewußtsein der Menschheit (den Mohammedanismus sieht Hegel als eine bloße Ausartung des Christentums an). Nach der Dreiteilung des ganzen Hegelschen Systems wird nun auch die Gottheit im christlichen Sinne nach drei Seiten hin aufgefaßt: Gott in seiner ewigen Idee, wie er vor Erschaffung der Welt war (entsprechend der Logik), Gott in seinem Anderssein als Schöpfer der Welt (entsprechend der Naturphilosophie) und Gott als Wiederaufhebung dieses Gegensatzes, als Versöhnung des unendlichen mit dem endlichen Geiste (entsprechend der Philosophie des Geistes). Hierdurch gewinnt Hegel drei spekulative Formen, in welche er die drei Personen der christlichen Trinität fassen kann: Gott-Vater, — Gott-Sohn und Gott-Heiliger-Geist.

Unser Philosoph ist nun bemüht, sich mit den wesentlichen Dogmen des Christentums auf einen möglichst guten Fuß zu stellen, und es gelingt ihm dies dadurch, daß er für jedes Dogma eine spekulative Idee in Bereitschaft hat oder das erstere doch wenigstens spekulativ zu vertiefen bemüht ist. Man hat aus diesem Verfahren den Vorwurf der Akkommodation an die gegebene Kirche in ähnlicher Weise hergeleitet, wie man seine rechtsphilosophischen Entwickelungen als eine bequeme Annäherung an den halb absolutistischen Staat seiner Zeit bezeichnete.

Wir gehen auf diese Streitfragen hier nicht näher ein, sondern weisen nur darauf hin, daß gerade aus der vermittelnden Stellung welche Hegel zu den Lehren des orthodoxen Christentums einnahm, später die Trennung der Hegelschen Schule in eine Rechte, ein Zentrum

und eine Linke hervorgegangen ist. Die rechte Seite zählt außer dem Theologen Marheineke Männer wie Hinrichs, Gabler, Göschel, Daub, Erdmann und Leopold von Henning. Besonders war es der Konsistorialpräsident Göschel, auf dessen Schriften („Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen") Hegel ganz ausdrücklich noch bei Lebzeiten hinwies. Die rechte Seite hatte ihr Organ in den schon oben erwähnten „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik."

Wesentlich von religionsphilosophischen Differenzen ausgehend hatte sich der Rechten gegenüber bald eine Linke gebildet, welche kaum ein Jahrzehnt nach dem Tode Hegels zu großer Bedeutung gelangte und deren Führer grade im religiösen Gebiete geschichtliche Berühmtheit erlangt haben: David Strauß, Ludwig Feuerbach und Bruno Bauer. Diese gingen mit den politischen Radikalen der Schule wie Arnold Ruge u. a. Hand in Hand. Sowohl der religiöse als der politische Radikalismus der Junghegelianer hatten ihr gemeinsames Organ in den „Hallischen Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft und Kunst" (1838—40), später in den „Deutschen Jahrbüchern für Wissen und Kunst" (1840—42) und zuletzt in den nur wenige Monate bestehenden „deutsch-französischen Jahrbüchern" (1844).

In der Mitte zwischen beiden Extremen hielt sich das Gros des sogenannten Zentrums, zu dessen hervorragenden Persönlichkeiten Rosenkranz, Schaller, Michelet, Gans, Hotho, Werder, Graf von Cieskowski, ferner der Ästhetiker Vischer, Friedrich Förster sowie der Historiker Kuno Fischer, der Pädagoge Thaulow u. A. gehörten. Dieses Zentrum hatte von vornherein, insbesondere aber in den späteren Kämpfen sich im Besitze der wahren und alleinseelig machenden Anschauungen des Meisters gewähnt; und besonders ihre beiden unermüdlichen Wortführer, Rosenkranz und Michelet haben, zumal der letztere bis auf die Gegenwart diesen Standpunkt verteidigt.

Hegels Philosophie hat über 30 Jahre hindurch in Deutschland die Geister beherrscht. Auch außerhalb Deutschlands, wie in Italien und Schweden hat sie mehrere namhafte Anhänger gehabt. Heute ist sie hier wie dort so gut wie verschwunden, obgleich viele ihrer Ideeen zumal im Gebiete des Historischen, Ästhetischen und Religiösen ins allgemeine Bewußtsein übergegangen sind. Im Ganzen aber kann man sagen: Hegel gehört nunmehr der Geschichte an; diese aber wird sein System als eins der gewaltigsten und tiefsten Produkte bezeichnen müssen, welches menschliches Denken hervorgebracht hat.

Zur Logik und Metaphysik*)

(nach der „Wissenschaft der Logik“ und der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“).

1.

Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist, der Idee im abstrakten Elemente des Denkens.

Es gilt von dieser, wie von anderen in diesem Vorbegriffe enthaltenen Bestimmungen dasselbe, was von den über die Philosophie überhaupt vorausgeschickten Begriffen gilt, daß sie aus und nach der Übersicht des Ganzen geschöpfte Bestimmungen sind.

Man kann wohl sagen, daß die Logik die Wissenschaft des Denkens, seiner Bestimmungen und Gesetze sei, aber das Denken als solches macht nur die allgemeine Bestimmtheit oder das Element aus, in der die Idee als logische ist. Die Idee ist das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst giebt, nicht schon hat und in sich vorfindet.

Die Logik ist insofern die schwerste Wissenschaft, als sie es nicht mit Anschauungen, nicht einmal wie die Geometrie mit abstrakten sinnlichen Vorstellungen, sondern mit reinen Abstraktionen zu thun hat und eine Kraft und Geübtheit erfordert, sich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn festzuhalten und in solchem sich zu bewegen. Auf der andern Seite könnte sie als die leichteste angesehen werden, weil der Inhalt nichts als das eigene Denken und dessen geläufige Bestimmungen, und diese zugleich die einfachsten und das Elementarische sind. Sie sind auch das Bekannteste, Sein, Nichts u. s. f. Bestimmtheit, Größe u. s. w. Ansichsein, Fürsichsein, Eines, Vieles u. s. w. Diese Bekanntschaft erschwert jedoch eher das logische Studium; einesteils wird es leicht der Mühe nicht wert gehalten, mit solchem Bekannten sich noch zu beschäftigen; anderenteils ist es darum zu thun, auf ganz andere, ja selbst entgegengesetzte Weise damit bekannt zu werden, als man es schon ist.

Der Nutzen der Logik betrifft das Verhältnis zum Subjekt, inwiefern es sich eine gewisse Bildung zu anderen Zwecken giebt. Die Bildung desselben durch die Logik besteht darin, daß es im Denken ge-

*) „Aus Frantz und Hillert, Hegels Philosophie in wörtlichen Auszügen.“

übt wird, weil diese Wissenschaft Denken des Denkens ist, und daß es die Gedanken nun auch als Gedanken in den Kopf bekommt. — Insofern aber das Logische die absolute Form der Wahrheit selbst ist, ist es ganz etwas Anderes als bloß etwas Nützliches. Aber wie das Vortrefflichste, das Freiste und Selbständigste auch das Nützlichste ist, so kann auch das Logische so gefaßt werden. Sein Nutzen ist dann noch anders anzuschlagen, als bloß die formelle Übung des Denkens zu sein.

2.

Daß das Denken der Gegenstand der Logik sei, darüber ist man allgemein einverstanden. Vom Denken aber kann man eine sehr geringe, aber auch sehr hohe Meinung haben. So sagt man einerseits: dies ist nur ein Gedanke — und meint damit, daß der Gedanke nur subjektiv, willkürlich und zufällig, nicht aber die Sache selbst, das Wahre und Wirkliche sei. Andererseits kann man aber auch eine hohe Meinung vom Gedanken haben und denselben so fassen, daß nur er allein das Höchste, die Natur Gottes erreicht und daß mit den Sinnen nichts von Gott zu erkennen sei. Man sagt, Gott sei Geist und wolle im Geist und in der Wahrheit angebetet werden. Das Empfundene aber und Sinnliche geben wir zu, sei nicht das Geistige, sondern das Innerste desselben sei der Gedanke, und nur der Geist könne den Geist erkennen. Der Geist kann sich zwar (z. B. in der Religion) auch fühlend verhalten, aber ein Anderes ist das Gefühl als solches, die Weise des Gefühls, und ein Anderes der Inhalt desselben. Das Gefühl als solches ist überhaupt die Form des Sinnlichen, welches wir mit den Tieren gemein haben. Diese Form kann dann wohl des konkreten Inhalts sich bemächtigen, aber dieser Inhalt kommt dieser Form nicht zu; die Form des Gefühls ist die niedrigste Form für den geistigen Inhalt. Dieser Inhalt, Gott selbst, ist nur in seiner Wahrheit im Denken und als Denken. In diesem Sinne ist also der Gedanke nicht bloß nur Gedanke, sondern ist vielmehr die höchste und genau betrachtet die einzige Weise, in der das Ewige und an und für sich Seiende gefaßt werden kann. —

Denken, meint man, kann jeder ohne Logik, wie verdauen ohne Studium der Physiologie. Habe man auch Logik studiert, so denke man doch nach wie vor, vielleicht methodischer, doch mit wenig Änderung. Wenn die Logik kein anderes Geschäft hätte, als mit der Thätigkeit des bloß formellen Denkens bekannt zu machen, so brächte sie freilich nichts hervor, was man nicht sonst auch schon ebensogut gethan hätte. Die frühere Logik hatte in der That auch nur diese

Stellung. Übrigens gereicht auch die Kenntnis des Denkens als bloß subjektiver Thätigkeit dem Menschen schon zur Ehre und hat Interesse für ihn; dadurch daß der Mensch weiß, was er ist und was er thut, unterscheidet er sich vom Tiere. — Andererseits hat nun aber auch die Logik als Wissenschaft des Denkens einen hohen Standpunkt, insofern der Gedanke allein das Höchste, das Wahre zu erfahren vermag. Wenn also die Wissenschaft der Logik das Denken in seiner Thätigkeit und seiner Produktion betrachtet (und das Denken ist nicht inhaltlose Thätigkeit, denn es produziert Gedanken und den Gedanken), so ist der Inhalt überhaupt die übersinnliche Welt, und die Beschäftigung mit derselben das Verweilen in dieser Welt. Die Mathematik hat es mit den Abstraktionen der Zahl und des Raumes zu thun; diese sind aber noch ein Sinnliches, obschon das abstrakt Sinnliche und Daseinlose. Der Gedanke nimmt auch Abschied von diesem letzten Sinnlichen und ist frei bei sich selbst, entsagt der äußerlichen und innerlichen Sinnlichkeit, entfernt alle besonderen Interessen und Neigungen. Insofern die Logik diesen Boden hat, haben wir würdiger von ihr zu denken, als man gewöhnlich zu thun pflegt.

3.

Das Bedürfnis die Logik in einem tiefern Sinn als dem der Wissenschaft des bloß formellen Denkens zu erfassen, ist veranlaßt durch das Interesse der Religion, des Staats, des Rechts und der Sittlichkeit. Man hat früher beim Denken nichts Arges gehabt, frisch vom Kopfe weg gedacht. Man dachte über Gott, Natur und Staat und hatte die Überzeugung, nur durch Gedanken komme man dazu, zu erkennen, was die Wahrheit sei, nicht durch die Sinne, oder durch ein zufälliges Vorstellen und Meinen. Indem man so fort dachte, ergab es sich aber, daß die höchsten Verhältnisse im Leben dadurch kompromittiert wurden. Durch das Denken war dem Positiven seine Macht genommen. Staatsverfassungen fielen dem Gedanken zum Opfer, die Religion ist vom Gedanken angegriffen, feste religiöse Vorstellungen, die schlechthin als Offenbarungen gelten, sind untergraben worden, und der alte Glaube wurde in vielen Gemütern umgestürzt. So stellten sich z. B. die griechischen Philosophen der alten Religion entgegen und vernichteten die Vorstellungen derselben. Daher wurden Philosophen verbannt und getödtet wegen Umsturzes der Religion und des Staats, welche beide wesentlich zusammenhingen. So machte sich das Denken in der Wirklichkeit geltend und übte die ungeheuerste Wirksamkeit. Dadurch wurde man aufmerksam auf diese Macht des

Denkens, fing an seine Ansprüche näher zu untersuchen und wollte gefunden haben, daß es sich zu viel anmaße und nicht zu leisten vermöge, was es unternommen. Anstatt das Wesen Gottes, der Natur und des Geistes, überhaupt anstatt die Wahrheit zu erkennen, habe dasselbe den Staat und die Religion umgestürzt. Es wurde deshalb eine Rechtfertigung des Denkens über seine Resultate verlangt und die Untersuchung über die Natur des Denkens und seine Berechtigung ist es, welche in der neuern Zeit zum großen Teil das Interesse der Philosophie ausgemacht hat.

4.

Die Gedanken der Logik können objektive Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächst in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen des bewußten Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen sind. Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen, die Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür gelten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken.

Wenn man sagt, der Gedanke, als objektiver Gedanke, sei das Innere der Welt, so kann es scheinen, als solle damit den natürlichen Dingen Bewußtsein zugeschrieben werden. Wir fühlen ein Widerstreben dagegen, die innere Thätigkeit der Dinge als Denken aufzufassen, da wir sagen: der Mensch unterscheide sich durch das Denken vom Natürlichen. Wir müßten demnach von der Natur als dem Systeme des bewußtlosen Gedankens reden, als von einer Intelligenz, die, wie Schelling sagt, eine versteinerte sei. Statt den Ausdruck Gedanken zu gebrauchen, ist es daher, um Mißverständnis zu vermeiden, besser, Denkbestimmung zu sagen. — Das Logische ist als ein System von Denkbestimmungen überhaupt anzusehn, bei welchen der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven (in seiner gewöhnlichen Bedeutung) hinwegfällt. Diese Bedeutung des Denkens und seiner Bestimmungen ist näher darin ausgedrückt, wenn die Alten sagen: der *νοῦς* regiere die Welt; — oder wenn wir sagen: „es sei Vernunft in der Welt," worunter wir verstehen, die Vernunft sei die Seele der Welt, wohne ihr in, sei ihr Immanentes, ihre eigenste, innerste Natur, ihr Allgemeines. Ein näheres Beispiel ist, daß, wenn wir von einem bestimmten Tiere sprechen, wir sagen: es sei Tier. Das Tier als solches ist nicht zu zeigen, sondern nur immer ein bestimmtes. Das Tier existiert nicht, sondern ist die allgemeine Natur der einzelnen Tiere, und jedes existierende Tier ist ein viel konkreter Bestimmtes, ein Besonderes. Aber Tier zu sein, die Gattung als das Allgemeine, gehört dem be-

stimmten Tier an und macht seine bestimmte Wesentlichkeit aus. Nehmen wir das Tiersein vom Hunde weg, so wäre nicht zu sagen, was er sei. Die Dinge überhaupt haben eine bleibende, innere Natur und ein äußerliches Dasein. Sie leben und sterben, entstehen und vergehen; ihre Wesentlichkeit, ihre Allgemeinheit ist die Gattung, und diese ist nicht bloß als ein Gemeinschaftliches aufzufassen.

Das Denken, wie es die Substanz der äußerlichen Dinge ausmacht, ist auch die allgemeine Substanz des Geistigen. In allem menschlichen Anschauen ist Denken; ebenso ist das Denken das Allgemeine in allen Vorstellungen, Erinnerungen und überhaupt in jeder geistigen Thätigkeit, in allem Wollen, Wünschen u. s. f. Dies Alles sind nur weitere Spezifikationen des Denkens. Indem wir das Denken so auffassen, so erscheint dasselbe in einem andern Verhältnis, als wenn wir bloß sagen: wir haben Denkvermögen, unter und neben anderen Vermögen, als Anschauen, Vorstellen, Wollen u. dergl. Betrachten wir das Denken als das wahrhaft Allgemeine alles Natürlichen und auch alles Geistigen, so greift dasselbe über alles dieses über, und ist die Grundlage von allem. An diese Auffassung des Denkens, in seiner objektiven Bedeutung (als *νοῦς*), können wir zunächst anknüpfen, was das Denken im subjektiven Sinn ist. Wir sagen vorerst: der Mensch ist denkend, — aber zugleich sagen wir auch, daß er anschauend, wollend u. s. w. sei. Der Mensch ist denkend, und ist Allgemeines, aber denkend ist er nur, indem das Allgemeine für ihn ist. Das Tier ist auch an sich Allgemeines, aber das Allgemeine ist als solches nicht für dasselbe, sondern nur immer das Einzelne. Das Tier sieht ein Einzelnes z. B. sein Futter, einen Menschen u. s. w. Aber alles dies ist für dasselbe nur ein Einzelnes. Ebenso hat es die sinnliche Empfindung immer mit Einzelnem zu thun (dieser Schmerz, dieser Wohlgeschmack u. s. f.). Die Natur bringt den *νοῦς* sich nicht zum Bewußtsein, erst der Mensch verdoppelt sich so, das Allgemeine für das Allgemeine zu sein. Dies ist zunächst der Fall, indem der Mensch sich als Ich weiß. Wenn ich Ich sage, so meine ich mich, als diese einzelne, durchaus bestimmte Person. In der That sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. Ich ist auch jeder Andere, und indem ich mich als Ich bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus. Ich ist das reine Fürsichsein, worin alles Besondere negiert und aufgehoben ist, dieses Letzte, Einfache und Reine des Bewußtseins. Wir können sagen: Ich und Denken sind dasselbe, oder bestimmter: Ich ist das Denken als Denkendes. Was

ich in meinem Bewußtsein habe, das ist für mich. Ich ist die Leere, das Receptakulum für alles und jedes, für welches alles ist und welches alles in sich aufbewahrt. Jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind. So ist denn Ich das Allgemeine, in welchem von allem Besondern abstrahiert ist, in welchem aber zugleich alles verhüllt liegt. Es ist deshalb nicht die bloß abstrakte Allgemeinheit, sondern die Allgemeinheit, welche alles in sich enthält. Wir brauchen das Ich zunächst ganz trivial und erst die philosophische Reflexion ist es, wodurch dasselbe zum Gegenstand der Betrachtung gemacht wird. Im Ich haben wir den ganz reinen präsenten Gedanken. Das Tier kann nicht sprechen: Ich, — sondern der Mensch nur, weil er das Denken ist. Im Ich ist nun vielfacher innerer und äußerer Inhalt, und je nachdem dieser Inhalt beschaffen ist, verhalten wir uns sinnlich anschauend, vorstellend, erinnernd u. s. f. Bei allem aber ist das Ich, oder in allem ist das Denken. Denkend ist somit der Mensch immer, auch wenn er nur anschaut; betrachtet er irgend etwas, so betrachtet er es immer als ein Allgemeines, fixiert Einzelnes, hebt es heraus, entfernt dadurch seine Aufmerksamkeit von Anderem, nimmt es als ein Abstraktes und Allgemeines, wenn auch nur formell Allgemeines.

In der Logik haben wir es mit dem reinen Gedanken, oder den reinen Denkbestimmungen zu thun. Beim Gedanken im gewöhnlichen Sinn stellen wir uns immer etwas vor, was nicht bloß reiner Gedanke ist, denn man meint ein Gedachtes damit, dessen Inhalt ein Empirisches ist. In der Logik werden die Gedanken so gefaßt, daß sie keinen andern Inhalt haben als einen dem Denken selbst angehörigen und durch dasselbe hervorgebrachten. So sind die Gedanken reine Gedanken. So ist der Geist rein bei sich selbst und hiermit frei, denn die Freiheit ist eben dies, in seinem Andern bei sich selbst zu sein, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu sein. In allen Trieben fange ich von einem Andern an, von einem solchen, das für mich ein Äußerliches ist. Hier sprechen wir dann von Abhängigkeit. Freiheit ist nur da, wo kein Anderes für mich ist, das ich nicht selbst bin. Der natürliche Mensch, welcher nur durch seine Triebe bestimmt wird, ist nicht bei sich selbst: wenn auch noch so eigensinnig, so ist der Inhalt seines Wollens und Willens doch nicht sein eigener, und seine Freiheit ist nur eine formelle. Indem ich denke, gebe ich meine subjektive Besonderheit auf, vertiefe ich mich in die Sache, lasse das Denken für sich gewähren, und ich denke schlecht, indem ich von dem Meinigen etwas hinzuthue.

Betrachten wir die Logik als das System der reinen Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die andere philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes gleichsam als eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben. Das Interesse der übrigen Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondere Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind. Nehmen wir z. B. den Schluß (nicht in der Bedeutung der alten, formellen Logik, sondern in seiner Wahrheit), so ist er die Bestimmung, daß das Besondere die Mitte sei, welche die Extreme des Allgemeinen und Einzelnen zusammenschließt. Diese Form des Schließens ist eine allgemeine Form aller Dinge. Alle Dinge sind besondere, die sich als ein Allgemeines mit dem Einzelnen zusammenschließen. Die Ohnmacht der Natur bringt es dann aber mit sich, die logischen Formen nicht rein darzustellen. Eine solche ohnmächtige Darstellung des Schlusses ist z. B. der Magnet, der in der Mitte, in seinem Indifferenzpunkt, seine Pole zusammenschließt, die hiermit in ihrer Unterschiedenheit unmittelbar Eines sind. In der Physik lernt man auch das Allgemeine, das Wesen kennen, und der Unterschied ist nur der, daß die Naturphilosophie die wahrhaften Formen des Begriffs in den natürlichen Dingen uns zum Bewußtsein bringt. — Die Logik ist somit der allbelebende Geist aller Wissenschaften, die Denkbestimmungen der Logik sind die reinen Geister; sie sind das Innerste, aber zugleich sind sie es, die wir immer im Munde führen und die deshalb etwas durchaus Bekanntes zu sein scheinen. Aber solch Bekanntes ist gewöhlich das Unbekannteste. So ist z. B. das Sein reine Denkbestimmung; es fällt uns jedoch nie ein, das Ist zum Gegenstand unserer Betrachtung zu machen. Man meint gewöhnlich, das Absolute müsse weit jenseits liegen, aber es ist gerade das ganz Gegenwärtige, das wir als Denkendes, wenn auch ohne ausdrückliches Bewußtsein darüber immer mit uns führen und gebrauchen. In der Sprache vornehmlich sind solche Denkbestimmungen niedergelegt, und so hat der Unterricht in der Grammatik, welcher den Kindern erteilt wird, das Nützliche, daß man sie unbewußt auf Unterschiede des Denkens aufmerksam macht.

Man sagt gewöhnlich, die Logik habe es nur mit Formen zu thun und ihren Inhalt anderswo herzunehmen. Die logischen Gedanken sind indes kein Nur gegen allen andern Inhalt, sondern aller andere Inhalt ist nur ein Nur gegen dieselben. Sie sind der an und für sich seiende Grund von Allem. — Es gehört schon ein höherer Stand-

punkt der Bildung dazu, auf solche reine Bestimmungen sein Interesse zu richten. Das An-und-für-sich-selbst-betrachten derselben hat den weitern Sinn, daß wir aus dem Denken selbst diese Bestimmungen ableiten, und aus ihnen selbst sehen, ob sie wahrhafte sind. Wir nehmen sie nicht äußerlich auf, und definieren sie dann oder zeigen ihren Wert und ihre Gültigkeit auf, indem wir sie verglichen mit dem, wie sie im Bewußtsein vorkommen. Dann würden wir von der Beobachtung und Erfahrung ausgehen und z. B. sagen: Kraft pflegen wir da und dafür zu gebrauchen. Solche Definition nennen wir dann richtig, wenn dieselbe mit dem übereinstimmt, was von dem Gegenstand derselben in unserm gewöhnlichen Bewußtsein sich findet. Auf solche Weise wird indes ein Begriff nicht an und für sich, sondern nach einer Voraussetzung bestimmt, welche Voraussetzung dann das Kriterium, der Maßstab der Richtigkeit ist. Wir haben indes solchen Maßstab nicht zu gebrauchen, sondern die in sich selbst lebendigen Bestimmungen für sich gewähren zu lassen. Die Frage nach der Wahrheit der Gedankenbestimmungen muß dem gewöhnlichen Bewußtsein seltsam vorkommen, denn dieselben scheinen nur in ihrer Anwendung auf gegebene Gegenstände die Wahrheit zu erhalten, und es scheint hiernach keinen Sinn zu haben, ohne diese Anwendung nach ihrer Wahrheit zu fragen. Diese Frage aber ist es gerade, worauf es ankommt. Dabei muß man freilich wissen, was unter Wahrheit zu verstehen ist. Gewöhnlich nennen wir Wahrheit Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung. Wir haben dabei als Voraussetzung einen Gegenstand, dem unsere Vorstellung von ihm gemäß sein soll. Im philosophischen Sinne dagegen heißt Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst. Dies ist also eine ganz andere Bedeutung von Wahrheit als die vorher erwähnte. Übrigens findet sich die tiefere (philosophische) Bedeutung der Wahrheit zum Teil auch schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch. So spricht man z. B. von einem wahren Freund, und versteht darunter einen solchen, dessen Handlungsweise dem Begriff der Freundschaft gemäß ist; ebenso spricht man von einem wahren Kunstwerk. Unwahr heißt dann so viel als schlecht, in sich selbst unangemessen. In diesem Sinne ist ein schlechter Staat ein unwahrer Staat, und das Schlechte und Unwahre überhaupt besteht in dem Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes stattfindet. Von einem solchen schlechten Gegenstand können wir uns eine richtige Vorstellung machen, aber der Inhalt dieser Vorstellung ist ein in sich Unwahres. Solcher Richtig-

keiten, die zugleich Unwahrheiten sind, können wir viele im Kopfe haben. — Gott allein ist die wahrhafte Übereinstimmung des Begriffs und der Realität, alle endlichen Dinge aber haben eine Unwahrheit an sich, sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist. Deshalb müssen sie zu Grunde gehen, wodurch die Unangemessenheit ihres Begriffs und ihrer Existenz manifestiert wird. Das Tier als Einzelnes hat seinen Begriff in seiner Gattung, und die Gattung befreit sich von der Einzelheit durch den Tod.

Die Betrachtung der Wahrheit in dem hier erläuterten Sinn, der Übereinstimmung mit sich selbst, macht das eigentliche Interesse des Logischen aus. Im gewöhnlichen Bewußtsein kommt die Frage nach der Wahrheit der Denkbestimmungen gar nicht vor. Das Geschäft der Logik kann auch so ausgedrückt werden, daß in ihr die Denkbestimmungen betrachtet werden, inwiefern sie fähig seien, das Wahre zu fassen. Die Frage geht also darauf: welches die Formen des Endlichen sind. Im gewöhnlichen Bewußtsein hat man bei den endlichen Denkbestimmungen kein Arges und läßt sie ohne weiteres gelten. Alle Täuschung aber kommt daher, nach endlichen Bestimmungen zu denken und zu handeln.

5.

Das Logische hat der Form nach drei Seiten, a. die abstrakte oder verständige, b. die dialektische oder negativ-vernünftige, c. die spekulative oder positiv-vernünftige.

Diese drei Seiten machen nicht drei Teile der Logik aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Reellen, das ist jedes Begriffs oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämtlich unter das erste Moment, das Verständige, gesetzt, und dadurch abgesondert auseinander gehalten werden; aber so werden sie nicht in Wahrheit betrachtet.

a. Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend.

Wenn vom Denken überhaupt, oder näher vom Begreifen die Rede ist, so pflegt man häufig dabei bloß die Thätigkeit des Verstandes vor Augen zu haben. Nun ist zwar allerdings das Denken zunächst verständiges Denken, allein dasselbe bleibt dabei nicht stehen und der Begriff ist nicht bloße Verstandesbestimmung. — Die Thätigkeit des Verstandes besteht überhaupt darin, ihrem Inhalt die Form der Allgemeinheit zu erteilen, und zwar ist das durch den Verstand gesetzte Allgemeine ein abstrakt Allgemeines, welches als solches dem

Besondern gegenüber festgehalten, dadurch aber auch zugleich selbst wieder als Besonderes bestimmt wird. Indem der Verstand sich zu seinen Gegenständen trennend und abstrahierend verhält, so ist derselbe hiermit das Gegenteil von der unmittelbaren Anschauung und Empfindung, die es als solche durchweg mit Konkretem zu thun hat und dabei stehen bleibt.

Auf diesen Gegensatz des Verstandes und der Empfindung beziehen sich jene so oft wiederholten Vorwürfe, welche dem Denken überhaupt gemacht zu werden pflegen, und welche darauf hinausgehen, daß das Denken hart und einseitig sei und daß dasselbe in seiner Konsequenz zu verderblichen und zerstörenden Resultaten führe. Auf solche Vorwürfe, insofern dieselben ihrem Inhalt nach berechtigt sind, ist zunächst zu erwidern, daß dadurch nicht das Denken überhaupt, und näher das vernünftige, sondern nur das verständige Denken getroffen wird. Das Weitere ist dann aber, daß vor allen Dingen auch dem bloß verständigen Denken sein Recht und sein Verdienst zugestanden werden muß; welches überhaupt darin besteht, daß sowohl auf dem theoretischen als auf dem praktischen Gebiet es ohne Verstand zu keiner Festigkeit und Bestimmtheit kommt. Was hierbei zunächst das Erkennen anbetrifft, so beginnt dasselbe damit, die vorhandenen Gegenstände in ihren bestimmten Unterschieden aufzufassen, und es werden so z. B. bei Betrachtung der Natur Stoffe, Kräfte, Gattungen u. s. w. unterschieden, und in dieser Isolierung für sich fixiert. Das Denken verfährt hierbei als Verstand, und das Prinzip desselben ist die Identität, die einfache Beziehung auf sich. Diese Identität ist es dann auch, durch welche im Erkennen zunächst der Fortgang von der einen Bestimmung zur andern bedingt wird. So ist namentlich in der Mathematik die Größe die Bestimmung, an welcher mit Hinweglassung aller anderen fortgegangen wird. Man vergleicht demgemäß in der Geometrie Figuren miteinander, indem man das Identische daran hervorhebt. Auch in anderen Gebieten des Erkennens, so z. B. in der Jurisprudenz, geht man zunächst an der Identität fort. Indem hier aus der einen Bestimmung auf eine andere Bestimmung geschlossen wird, so ist dies Schließen nichts Anderes als ein Fortgang nach dem Prinzip der Identität. — Wie im Theoretischen, so ist auch im Praktischen der Verstand nicht zu entbehren. Zum Handeln gehört wesentlich Charakter, und ein Mensch von Charakter ist ein verständiger Mensch, der als solcher bestimmte Zwecke vor Augen hat und diese mit Festigkeit verfolgt. Wer etwas Großes will, der muß sich, wie Goethe sagt, zu beschränken wissen. Wer dagegen Alles will, der will in der That

nichts, und bringt es zu nichts. Es giebt eine Menge interessanter Dinge in der Welt; spanische Poesie, Chemie, Politik, Musik, das ist alles sehr interessant, und man kann es keinem übelnehmen, der sich dafür interessiert; um aber als ein Individuum in einer bestimmten Lage etwas zustande zu bringen, muß man sich an etwas Bestimmtes halten und seine Kraft nicht nach vielen Seiten hin zersplittern. Ebenso ist es bei jedem Beruf darum zu thun, daß derselbe mit Verstand verfolgt wird. So hat z. B. der Richter sich an das Gesetz zu halten, demselben gemäß sein Urteil zu fällen, und sich nicht durch dieses und jenes abhalten, keine Entschuldigungen gelten zu lassen, ohne rechts und links zu blicken. — Weiter ist nun überhaupt der Verstand ein wesentliches Moment der Bildung. Ein gebildeter Mensch begnügt sich nicht mit Nebulosem und Unbestimmtem, sondern faßt die Gegenstände in ihrer festen Bestimmtheit, wohingegen der Ungebildete unsicher hin und her schwankt, und es viele Mühe kostet, sich mit einem solchen über das, wovon die Rede ist, zu verständigen und ihn dazu zu bringen, den bestimmten Punkt, um den es sich handelt, unverrückt im Auge zu behalten. —

Während nun ferner, früherer Erörterung zufolge, das Logische überhaupt nicht bloß in dem Sinn einer subjektiven Thätigkeit, sondern als das schlechthin Allgemeine und hiermit zugleich Objektive aufzufassen ist, so findet dies auch auf den Verstand, diese erste Form des Logischen, seine Anwendung. Der Verstand ist hiernach als demjenigen entsprechend zu betrachten, was man die Güte Gottes nennt, insofern darunter dies verstanden wird, daß die endlichen Dinge sind, daß sie ein Bestehen haben. So erkennt man z. B. in der Natur die Güte Gottes darin, daß die verschiedenen Klassen und Gattungen, sowohl der Tiere als auch der Pflanzen, mit allem versehen sind, dessen sie bedürfen, um sich zu erhalten und zu gedeihen. Ebenso verhält es sich dann auch mit dem Menschen, mit den Individuen und mit ganzen Völkern, welche gleichfalls das zu ihrem Bestand und zu ihrer Entwickelung Erforderliche, teils als ein unmittelbar Vorhandenes (wie z. B. Klima, Beschaffenheit und Produkte des Landes u. s. w.) vorfinden, teils als Anlage, Talent u. s. w. besitzen. In solcher Weise aufgefaßt, zeigt sich nun überhaupt der Verstand in allen Gebieten der gegenständlichen Welt, und es gehört wesentlich zur Vollkommenheit eines Gegenstandes, daß in demselben das Prinzip des Verstandes zu seinem Rechte kommt. So ist z. B. der Staat unvollkommen, wenn es in demselben noch nicht zu einer bestimmten Unterscheidung der Stände und Berufe gekommen ist, und wenn die dem Begriff nach

verschiedenen politischen und obrigkeitlichen Funktionen noch nicht in derselben Weise zu besonderen Organen herausgebildet sind; wie z. B. in dem entwickelten animalischen Organismus dies mit den verschiedenen Funktionen der Empfindung, der Bewegung, der Verdauung u. s. w. der Fall ist. — Aus der bisherigen Erörterung ist nun ferner zu entnehmen, daß auch in solchen Gebieten und Sphären der Bethätigung, die nach der gewöhnlichen Vorstellung dem Verstand am fernsten zu liegen scheinen, dieser gleichwohl nicht fehlen darf, und daß in dem Maße, als dies der Fall ist, solches als ein Mangel betrachtet werden muß. Dies gilt namentlich von der Kunst, von der Religion und von der Philosophie. So zeigt sich z. B. in der Kunst der Verstand darin, daß die dem Begriff nach verschiedenen Formen des Schönen auch in diesem ihren Unterschied festgehalten und zur Darstellung gebracht werden. Dasselbe gilt dann auch von den einzelnen Kunstwerken. Es gehört demgemäß zur Schönheit und Vollendung einer dramatischen Dichtung, daß die Charaktere der verschiedenen Personen in ihrer Reinheit und Bestimmtheit durchgeführt, und ebenso, daß die verschiedenen Zwecke und Interessen, um die es sich handelt, klar und entschieden dargelegt werden. — Was hiernächst das religiöse Gebiet anbetrifft, so besteht z. B. (abgesehen von der sonstigen Verschiedenheit des Inhalts und der Auffassung) der Vorzug der griechischen vor der nordischen Mythologie wesentlich auch darin, daß in der erstern die einzelnen Göttergestalten zur plastischen Bestimmtheit herausgebildet sind, während dieselben in der letztern im Nebel trüber Unbestimmtheit durcheinander fließen. — Daß endlich auch die Philosophie den Verstand nicht zu entbehren vermag, bedarf nach der bisherigen Erörterung kaum noch einer besondern Erwähnung. Zum Philosophieren gehört vor allen Dingen, daß ein jeder Gedanke in seiner vollen Präzision aufgefaßt wird, und daß man es nicht bei Vagem und Unbestimmtem bewenden läßt. —

Ferner pflegt nun aber auch gesagt zu werden, der Verstand dürfe nicht zu weit gehen, und darin liegt das Richtige, daß das Verständige allerdings nicht ein Letztes, sondern vielmehr endlich und näher von der Art ist, daß dasselbe auf die Spitze getrieben in sein Entgegengesetztes umschlägt. Es ist die Weise der Jugend, sich in Abstraktionen herumzuwerfen, wohingegen der lebenserfahrene Mensch sich auf das abstrakte Entweder — Oder nicht einläßt, sondern sich an das Konkrete hält.

6.

b) Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten. Das Dialektische, vom Verstande für sich abgesondert genommen, macht insbesondere, in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt den Skeptizismus aus; er enthält die bloße Negation als Resultat des Dialektischen. Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äußere Kunst betrachtet, welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen bloßen Schein von Widersprüchen in ihnen hervorbringt so daß nicht diese Bestimmungen, sondern dieser Schein ein Nichtiges und das Verständige dagegen vielmehr das Wahre sei. Oft ist die Dialektik auch weiter nichts, als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Raisonnement, wo der Gehalt fehlt und die Blöße durch solchen Scharfsinn bedeckt wird, der solches Raisonnement erzeugt hat. — In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verstandsbestimmungen der Dinge und des Endlichen überhaupt. Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese in Verhältnis gesetzt, übrigens in ihrem isolierten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dies immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränkheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus, und ist das Prinzip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt, sowie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt.

Das Dialektische gehörig aufzufassen und zu erkennen, ist von der höchsten Wichtigkeit. Es ist dasselbe überhaupt das Prinzip aller Bewegung, alles Lebens und aller Bethätigung in der Wirklichkeit In unserm gewöhnlichen Bewußtsein erscheint das Nicht-Stehenbleiben bei den abstrakten Verstandesbestimmungen als bloße Billigkeit, nach dem Sprichwort: leben und leben lassen, so daß das Eine gilt und auch das Andere. Das Nähere aber ist, daß das Endliche nicht bloß von außen her beschränkt wird, sondern durch seine eigene Natur sich aufhebt und durch sich selbst in sein Gegenteil übergeht. So sagt man z. B.: der Mensch ist sterblich, und betrachtet dann das Sterben als etwas, das nur in äußeren Umständen seinen Grund hat, nach welcher Betrachtungsweise es zwei besondere Eigenschaften des Menschen

sind, lebendig und auch sterblich zu sein. Die wahrhafte Auffassung aber ist diese, daß das Leben als solches den Keim des Todes in sich trägt, und daß überhaupt das Endliche sich in sich selbst widerspricht und dadurch sich aufhebt. — Die Dialektik ist nun ferner nicht mit der bloßen Sophistik zu verwechseln, deren Wesen gerade darin besteht, einseitige und abstrakte Bestimmungen in ihrer Isolierung für sich geltend zu machen, je nachdem solches das jedesmalige Interesse des Individuums und seiner besondern Lage mit sich bringt. So ist es z. B. in Beziehung auf das Handeln ein wesentliches Moment, daß ich existiere und daß ich die Mittel zur Existenz habe. Wenn ich dann aber diese Seite, dieses Prinzip meines Wohles für sich heraushebe und die Folge daraus ableite, daß ich stehlen oder daß ich mein Vaterland verraten darf, so ist dies eine Sophisterei. — Ebenso ist in meinem Handeln meine subjektive Freiheit, in dem Sinn, daß bei dem, was ich thue, ich mit meiner Einsicht und Überzeugung bin, ein wesentliches Prinzip. Raisonniere ich aber aus diesem Prinzip allein, so ist dies gleichfalls Sophisterei, und werden damit alle Grundsätze der Sittlichkeit über den Haufen geworfen. — Die Dialektik ist von solchem Thun wesentlich verschieden, denn diese geht gerade darauf aus, die Dinge an und für sich zu betrachten, wobei sich sodann die Endlichkeit der einseitigen Verstandesbestimmungen ergiebt.

Übrigens ist die Dialektik in der Philosophie nichts Neues. Unter den Alten wird Platon als der Erfinder der Dialektik genannt, und zwar insofern mit Recht, als in der platonischen Philosophie die Dialektik zuerst in freier, wissenschaftlicher, und damit zugleich objektiver Form vorkommt. Bei Sokrates hat das Dialektische, in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Charakter seines Philosophierens, noch eine vorherrschend subjektive Gestalt, nämlich die Ironie. Sokrates richtete seine Dialektik einmal gegen das gewöhnliche Bewußtsein überhaupt, und sodann insbesondere gegen die Sophisten. Bei seinen Unterredungen pflegte er dann den Schein anzunehmen, als wolle er sich näher über die Sache, von welcher die Rede war, unterrichten; er that in dieser Beziehung allerhand Fragen, und führte so die, mit denen er sich unterredete, auf das Entgegengesetzte von dem, was ihnen zunächst als das Richtige erschienen war. Wenn z. B. die Sophisten sich Lehrer nannten, so brachte Sokrates durch eine Reihe von Fragen den Sophisten Protagoras dahin, zugeben zu müssen, daß alles Lernen bloß Erinnerung sei. — Platon zeigt dann in seinen strenger wissenschaftlichen Dialogen durch die dialektische Behandlung überhaupt die Endlichkeit aller festen Verstandesbestimmungen. So leitet er z. B. im

Parmenides vom Einen das Viele ab, und zeigt demungeachtet, wie das Viele nur dies ist, sich als das Eine zu bestimmen. In solcher großen Weise hat Platon die Dialektik behandelt. — In der neuern Zeit ist es vornehmlich Kant gewesen, der die Dialektik wieder in Erinnerung gebracht und dieselbe aufs neue in ihre Würde eingesetzt hat, und zwar durch die Betrachtung der sogenannten Antinomieen der Vernunft, bei denen es sich keineswegs um ein bloßes Hin- und Hergehen an Gründen und um ein bloßes subjektives Thun, sondern vielmehr darum handelt, aufzuzeigen, wie eine jede abstrakte Verstandesbestimmung, nur so genommen, wie sie sich selbst giebt, unmittelbar in ihr Entgegengesetztes umschlägt. — Wie sehr nun auch der Verstand sich gegen die Dialektik zu sträuben pflegt, so ist dieselbe doch gleichwohl keineswegs als bloß für das philosophische Bewußtsein vorhanden zu betrachten, sondern es findet sich vielmehr dasjenige, um was es sich hierbei handelt, auch schon in allem sonstigen Bewußtsein und in der allgemeinen Erfahrung. Alles, was uns umgiebt, kann als ein Beispiel des Dialektischen betrachtet werden. Wir wissen, daß alles Endliche, anstatt ein Festes und Letztes zu sein, vielmehr veränderlich und vergänglich ist, und dies ist nichts Anderes, als die Dialektik des Endlichen, wodurch dasselbe, als an sich das Andere seiner selbst, auch über das, was es unmittelbar ist, hinausgetrieben wird und in sein Entgegengesetztes umschlägt. Wenn früher gesagt wurde, der Verstand sei als dasjenige zu betrachten, was in der Vorstellung von der Güte Gottes enthalten ist, so ist nunmehr von der Dialektik in demselben (objektiven) Sinn zu bemerken, daß das Prinzip derselben der Vorstellung von der Macht Gottes entspricht. Wir sagen, daß alle Dinge (d. h. alles Endliche als solches) zu Gericht gehen, und haben hiermit die Anschauung der Dialektik, als der allgemeinen unwiderstehlichen Macht, vor welcher nichts, wie sicher und fest dasselbe sich auch denken möge, zu bestehen vermag. Mit dieser Bestimmung ist dann allerdings die Tiefe des göttlichen Wesens, der Begriff Gottes noch nicht erschöpft; wohl aber bildet dieselbe ein wesentliches Moment in allem religiösen Bewußtsein. Weiter macht sich nun auch die Dialektik in allen besonderen Gebieten und Gestaltungen der natürlichen und geistigen Welt geltend. So z. B. in der Bewegung der Himmelskörper. Ein Planet steht jetzt an diesem Ort, er ist aber an sich dies, auch an einem andern Ort zu sein, nnd bringt dies sein Anderssein zur Existenz dadurch, daß er sich bewegt. Ebenso erweisen sich die physikalischen Elemente als dialektisch, und der meteorologische Prozeß ist die Erscheinung ihrer Dialektik. Dasselbe Prinzip

ist es, welches die Grundlage aller übrigen Naturprozesse bildet, und wodurch zugleich die Natur über sich selbst hinausgetrieben wird. Was das Vorkommen der Dialektik in der geistigen Welt, und näher auf dem Gebiet des Rechtlichen und Sittlichen anbetrifft, so braucht hier nur daran erinnert zu werden, wie, allgemeiner Erfahrung zufolge, das Äußerste eines Zustandes oder eines Thuns in sein Entgegengesetztes umzuschlagen pflegt, welche Dialektik dann auch vielfältig in Sprichwörtern ihre Anerkennung findet. So heißt es z. B. summum jus summa injuria, womit ausgesprochen ist, daß das abstrakte Recht, auf seine Spitze getrieben, in Unrecht umschlägt. Ebenso ist es bekannt, wie im Politischen die Extreme der Anarchie und des Despotismus einander gegenseitig herbeizuführen pflegen. Das Bewußtsein der Dialektik im Gebiet des Sittlichen in seiner individuellen Gestalt finden wir in jenen allbekannten Sprichwörtern: Hochmut kommt vor den Fall — Allzuscharf macht schartig u. s. w. — Auch die Empfindung, die leibliche sowohl als die geistige, hat ihre Dialektik. Es ist bekannt, wie die Extreme des Schmerzes und der Freude ineinander übergehen; das von Freude erfüllte Herz erleichtert sich in Thränen, und die innigste Wehmut pflegt unter Umständen sich durch Lächeln anzukündigen.

Der Skeptizismus darf nicht bloß als eine Zweifelslehre betrachtet werden, vielmehr ist derselbe seiner Sache, d. h. der Nichtigkeit alles Endlichen, schlechthin gewiß. Wer nur zweifelt, der steht noch in der Hoffnung, daß sein Zweifel gelöst werden könne, und daß das eine oder das andere Bestimmte, wozwischen er hin- und herschwankt, als sich ein Festes und Wahrhaftes ergeben werde. Dahingegen ist der eigentliche Skeptizismus die vollkommene Verzweiflung an allem Festen des Verstandes, und die sich daraus ergebende Gesinnung ist die der Unerschütterlichkeit und des Insichberuhens. Dies ist der hohe, antike Skeptizismus, wie wir ihn namentlich beim Sextus Empirikus dargestellt finden, und wie derselbe als Komplement zu den dogmatischen Systemen der Stoiker und Epikuräer, in der spätern Römerzeit seine Ausbildung erhalten hat. Mit diesem hohen antiken Skeptizismus ist nicht jener moderne, teils der kritischen Philosophie, teils aus dieser hervorgegangene Skeptizismus zu verwechseln, welcher bloß darin besteht, die Wahrheit und Gewißheit des Übersinnlichen zu leugnen, und dagegen das Sinnliche und in der unmittelbaren Empfindung Vorhandene als dasjenige zu bezeichnen, woran wir uns zu halten haben. —

Wenn übrigens der Skeptizismus noch heutzutage häufig als ein

unwiderstehlicher Feind alles positiven Wissens überhaupt und somit auch der Philosophie, insofern es bei dieser um positive Erkenntnis zu thun ist, betrachtet wird, so ist dagegen zu bemerken, daß es in der That bloß das endliche, abstrakt verständige Denken ist, welches den Skeptizismus zu fürchten hat und demselben nicht zu widerstehen vermag, wohingegen die Philosophie das Skeptische als ein Moment in sich enthält, nämlich als das Dialektische. Die Philosophie bleibt dann aber bei dem bloß negativen Resultat der Dialektik nicht stehen, wie dies mit dem Skeptizismus der Fall ist. Dieser verkennt sein Resultat, indem er dasselbe als bloße, d. h. als abstrakte Negation festhält. Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben das Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultiert, als aufgehoben in sich, und ist nicht ohne dasselbe. Dies aber ist die Grundbestimmung der dritten Form des Logischen, nämlich des Spekulativen oder Positiv-Vernünftigen. —

7.

c. Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist.

1. Die Dialektik hat ein positives Resultat, weil sie einen bestimmten Inhalt hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das leere, abstrakte Nichts, sondern die Negation von gewissen Bestimmungen ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dies nicht ein unmittelbares Nichts, sondern ein Resultat ist. 2. Dies Vernünftige ist daher, obwohl als ein gedachtes auch abstraktes, zugleich ein Konkretes, weil es nicht einfache, formelle Einheit, sondern Einheit unterschiedener Bestimmungen ist. Mit bloßen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu thun, sondern allein mit konkreten Gedanken. 3. In der spekulativen Logik ist die bloße Verstandes-Logik enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen, so wird sie zu dem, was die gewöhnliche Logik ist, eine Historie von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten.

Seinem Inhalt nach ist das Vernünftige so wenig bloß Eigentum der Philosophie, daß vielmehr gesagt werden muß, dasselbe sei für alle Menschen vorhanden, auf welcher Stufe der Bildung und der geistigen Entwickelung sie sich auch befinden mögen, in welchem

Sinn man mit Recht den Menschen von alters her als ein vernünftiges Wesen bezeichnet hat. Die empirisch allgemeine Weise, vom Vernünftigen zu wissen, ist zunächst die des Vorurteils und der Voraussetzung, und der Charakter des Vernünftigen ist überhaupt der, ein Unbedingtes, und somit seine Bestimmtheit in sich selbst Enthaltendes zu sein. In diesem Sinn weiß vor allen Dingen der Mensch vom Vernünftigen, insofern er von Gott und diesen als den schlechthin durch sich selbst Bestimmten weiß. Ebenso ist dann ferner das Wissen eines Bürgers von seinem Vaterland und dessen Gesetzen insofern ein Wissen von Vernünftigem, als ihm diese als ein Unbedingtes und zugleich als ein Allgemeines gelten, dem er sich mit seinem individuellen Willen zu unterwerfen hat, und in demselben Sinn ist selbst schon das Wissen und Wollen des Kindes vernünftig, indem dasselbe den Willen seiner Eltern weiß und diesen will.

Weiter ist nun das Spekulative überhaupt nichts Anderes als das Vernünftige (und zwar das positiv Vernünftige), insofern dasselbe gedacht wird. Im gemeinen Leben pflegt der Ausdruck Spekulation in einem sehr vagen und zugleich untergeordneten Sinn gebraucht zu werden, so z. B. wenn von Heirats- oder Handelsspekulationen die Rede ist, worunter dann nur soviel verstanden wird, einerseits, daß über das unmittelbar Vorhandene hinausgegangen werden soll, und andererseits, daß dasjenige, was den Inhalt solcher Spekulationen bildet, zunächst nur ein Subjektives ist, jedoch nicht ein solches bleiben, sondern realisiert oder in Objektivität übersetzt werden soll.

Es gilt von diesem gemeinen Sprachgebrauch hinsichtlich der Spekulationen dasselbe, als von der Idee, woran sich dann noch die weitere Bemerkung schließt, daß vielfältig von Solchen, die sich schon zu den Gebildeten rechnen, von der Spekulation auch ausdrücklich in der Bedeutung eines bloß Subjektiven gesprochen wird, in der Art nämlich, daß es heißt, eine gewisse Auffassung natürlicher oder geistiger Zustände und Verhältnisse möge zwar, bloß spekulativ genommen, sehr schön und richtig sein, allein die Erfahrung stimme nicht damit überein, und in der Wirklichkeit könne dergleichen nicht zugelassen werden. Dagegen ist dann zu sagen, daß das Spekulative seiner wahren Bedeutung nach weder vorläufig noch auch definitiv ein bloß Subjektives ist, sondern vielmehr ausdrücklich dasjenige, welches jene Gegensätze, bei denen der Verstand stehen bleibt (somit auch den des Subjektiven und Objektiven), als aufgehoben in sich enthält, und eben damit sich als konkret und als Totalität erweist. Ein spekulativer Inhalt kann deshalb auch nicht in einem einseitigen Satz ausgesprochen werden.

Sagen wir z. B., das Absolute sei die Einheit des Subjektiven und des Objektiven, so ist dies zwar richtig, jedoch insofern einseitig, als hier nur die Einheit ausgesprochen und auf diese der Accent gelegt wird, während doch in der That das Subjektive und das Objektive nicht nur identisch, sondern auch unterschieden sind. —

Hinsichtlich der Bedeutung des Spekulativen ist hier noch zu erwähnen, daß man darunter dasselbe zu verstehen hat, was früher, zumal in Beziehung auf das religiöse Bewußtsein und dessen Inhalt, als das Mystische bezeichnet zu werden pflegte. Wenn heutzutage vom Mystischen die Rede ist, so gilt dies in der Regel als gleichbedeutend mit dem Geheimnißvollen und Unbegreiflichen, und dies Geheimnisvolle und Unbegreifliche wird dann, je nach Verschiedeuheit der sonstigen Bildung und Sinnesweise, von den Einen in als das Eigentliche und Wahrhafte, von den Andere aber als das dem Aberglauben und der Täuschung Angehörige betrachtet. Hierüber ist zunächst zu bemerken, daß das Mystische allerdings ein Geheimnißvolles ist, jedoch nur für den Verstand und zwar einfach um deswillen, weil die abstrakte Identität das Prinzip des Verstandes, das Mystische aber (als gleichbedeutend mit dem Spekulativen) die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen ist, welche dem Verstande nur in ihrer Trennung uud Entgegensetzung für wahr gelten. Wenn dann diejenigen, welche das Mystische als das Wahrhafte anerkennen, es gleichfalls dabei bewenden lassen, daß dasselbe ein schlechthin Geheimnißvolles sei, so wird damit ihrerseits nur ausgesprochen, daß das Denken für sie gleichfalls nur die Bedeutung des abstrakten Identischsetzens hat, und daß man um deswillen, um zur Wahrheit zu gelangen, auf das Denken verzichten, oder, wie auch gesagt zu werden pflegt, daß man die Vernunft gefangen nehmen müsse. Nun aber ist, wie wir gesehen haben, das abstrakt verständige Denken sowenig ein Festes und Letztes, daß dasselbe sich vielmehr als das beständige Aufheben seiner selbst, und als das Umschlagen in sein Entgegengesetztes erweist, wohingegen das Vernünftige als solches gerade darin besteht, die Entgegengesetzten als ideelle Momente in sich zu enthalten. Alles Vernünftige ist somit zugleich als mystisch zu bezeichnen, womit jedoch nur soviel gesagt ist, daß dasselbe über den Verstand hinausgeht, und keineswegs, daß dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sei.

I. Sein und Nichts.

1.

Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann.

Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das Absolut-Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist.

2.

Sein und Nichts sollen nur erst unterschieden sein, d. h. der Unterschied derselben ist nur erst an sich, aber er ist noch nicht gesetzt. Wenn wir überhaupt von einem Unterschied sprechen, so haben wir hiermit zwei, deren jedem eine Bestimmung zukommt, die sich in dem andern nicht findet. Nun aber ist das Sein eben nur das schlechthin Bestimmungslose, und dieselbe Bestimmungslosigkeit ist auch das Nichts. Der Unterschied dieser beiden ist somit nur ein gemeinter, der ganz abstrakte Unterschied, der zugleich kein Unterschied ist. Bei allen sonstigen Unterschieden haben wir immer auch ein Gemeinsames, welches die Unterschiedenen unter sich befaßt. Sprechen wir z. B. von zwei verschiedenen Gattungen, so ist die Gattung das beiden Gemeinschaftliche. Ebenso sagen wir: Es giebt natürliche und geistige Wesen. Hier ist das Wesen ein beiden Zukommendes. Beim Sein und Nichts dagegen ist der Unterschied in seiner Bodenlosigkeit, und eben darum ist es keiner, denn beide Bestimmungen sind dieselbe Bodenlosigkeit. Wollte man etwa sagen, Sein und Nichts seien doch beide Gedanken und der Gedanke somit das beiden Gemeinschaftliche, so würde dabei übersehen, daß das Sein nicht ein besonderer, bestimmter Gedanke, sondern vielmehr der noch ganz unbestimmte, und eben um deswillen vom Nichts nicht zu unterscheidende Gedanke ist. — Das Sein stellt man sich dann auch wohl vor als den absoluten Reichtum, und das Nichts dagegen als die absolute Armut. Betrachten wir aber alle Welt, und sagen von ihr, Alles sei, und weiter nichts, so lassen wir alles Bestimmte hinweg, und haben dann anstatt der absoluten Fülle, nur die absolute Leerheit. Dasselbe findet dann auch seine Anwendung auf die Definition Gottes, als des bloßen Seins, welcher Definition mit gleicher Berechtigung die Definition der Buddhisten gegenübersteht, daß Gott das Nichts sei, in deren Konsequenz dann auch behauptet wird, daß der Mensch dadurch zu Gott werde, daß er sich selbst vernichte.

3.

Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbstgleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Sein ist. Die Wahrheit des Seins, sowie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden.

1. Der Satz: Sein und Nichts ist Dasselbe, erscheint für die Vorstellung oder den Verstand als ein so paradoxer Satz, daß sie ihn vielleicht nicht für ernstlich gemeint hält. In der That ist er auch von dem Härtesten, was das Denken sich zumutet, denn Sein und Nichts sind der Gegensatz in seiner ganzen Unmittelbarkeit, d. h. ohne daß in dem Einen schon eine Bestimmung gesetzt wäre, welche dessen Beziehung auf das Andere enthielt. Sie enthalten aber diese Bestimmung, wie aufgezeigt ist, die Bestimmung, welche eben in beiden dieselbe ist. Die Deduktion ihrer Einheit ist insofern ganz analytisch; wie überhaupt der ganze Fortgang des Philosophierens, als methodischer, d. h. als notwendiger nichts Anderes ist, als bloß das Setzen desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist. — Ebenso richtig, als die Einheit des Seins und Nichts, ist es aber auch, daß sie schlechthin verschieden sind, — das Eine nicht ist, was das Andere ist. Allein weil der Unterschied hier sich noch nicht bestimmt hat, denn eben Sein und Nichts sind noch das Unmittelbare, — so ist er, wie er an denselben ist, das Unsagbare, die bloße Meinung. —

2. Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Sein und Nichts Dasselbe ist, lächerlich zu machen, oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen, mit der unwahren Versicherung, daß sie Konsequenzen und Anwendungen jenes Satzes seien; z. B. es sei hiernach dasselbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Athmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott sei oder nicht. In solchen Beispielen werden zum Teil besondere Zwecke, die Nützlichkeit, die Etwas für mich hat, untergeschoben und gefragt, ob es mir gleichgültig sei, daß die nützliche Sache sei oder nicht sei. In der That ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien, und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so daß es ihm allerdings dasselbe sei, ob solche Sachen sind oder nicht sind. Aber überhaupt, sowie von einem Zufalle die Rede ist, so ist damit ein Zusammenhang mit anderen Existenzen, Zwecken u. s. f. gesetzt, die als gültig vorausgesetzt sind; von solchen Voraussetzungen ist es nun abhängig gemacht, ob das Sein oder Nichtsein eines bestimmten Inhalts dasselbe sei oder auch nicht. Es wird ein inhaltsvoller Unterschied dem leeren Unterschiede von

Sein und Nichts untergeschoben. — Zum Teil sind es aber an sich wesentliche Zwecke, absolute Existenzen und Ideeen, die bloß unter die Bestimmung des Seins oder Nichtseins gesetzt werden. Solche konkrete Gegenstände sind noch etwas ganz Anderes als nur Seiende oder Nichtseiende; dürftige Abstraktionen, wie Sein und Nichts, und sie sind, weil sie eben nur die Bestimmungen des Anfangs sind, die allerdürftigsten, die es giebt, — sind für die Natur jener Gegenstände ganz inadäquat; wahrhafter Inhalt ist längst über diese Abstraktionen selbst und deren Gegensatz hinaus. — Wenn überhaupt ein Konkretes dem Sein und Nichts untergeschoben wird, so geschieht der Gedankenlosigkeit ihr Gewöhnliches, ein ganz Anderes vor die Vorstellung zu bekommen und davon zu sprechen, als das, wovon die Rede ist, und hier ist bloß vom abstrakten Sein und Nichts die Rede.

3. Es kann leicht gesagt werden, daß man die Einheit des Seins und Nichts nicht begreife. Der Begriff derselben aber ist in dem Vorhergehenden angegeben, und er ist weiter nichts als dies Angegebene; sie begreifen heißt nichts Anderes, als dieses auffassen. Man versteht aber auch unter dem Begreifen noch etwas Weiteres als den eigentlichen Begriff; es wird ein mannigfaltigeres, reicheres Bewußtsein, eine Vorstellung verlangt, so daß ein solcher Begriff als ein konkreter Fall vorgelegt werde, mit dem das Denken in seiner gewöhnlichen Praxis vertrauter wäre. Insofern das Nichtbegreifen-können nur die Ungewohnheit ausdrückt, abstrakte Gedanken ohne alle sinnliche Beimischung festzuhalten und spekulative Sätze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als daß die Art des philosophischen Wissens allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im gemeinen Leben gewöhnt ist, wie auch von der, die in anderen Wissenschaften herrscht. Heißt das Nicht-Begreifen aber nur, daß man sich die Einheit des Seins und Nichts nicht vorstellen könne, so ist dies in der That so wenig der Fall, daß jeder vielmehr unendlich viele Vorstellungen von dieser Einheit hat; und daß man solche Vorstellung nicht habe, kann nur dieses sagen wollen, daß man den vorliegenden Begriff nicht in irgend einer jener Vorstellungen erkennt, und sie nicht als ein Beispiel davon weiß. Das Beispiel davon, das am nächsten liegt, ist das Werden selbst. Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird ebenso zugeben, daß es eine Vorstellung ist; ferner, daß, wenn man sie analysiert, die Bestimmung vom Sein, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem Nichts, darin enthalten ist, ferner, daß diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser Einen Vorstellung sind; so daß Werden somit Einheit des Seins und Nichts ist. —

Ein gleichfalls nahe liegendes Beispiel ist der Anfang; die Sache ist noch nicht in ihrem Anfang, aber er ist nicht bloß ihr Nichts, sondern es ist schon auch ihr Sein darin. Der Anfang ist selbst auch Werden drückt jedoch schon die Rücksicht auf das weitere Fortgehen aus. — Man könnte, um sich dem gewöhnlichen Gange der Wissenschaften anzubequemen, die Logik mit der Vorstellung des rein gedachten Anfangs, also des Anfangs als Anfangs beginnen, und diese Vorstellung analysieren; so würde man es sich vielleicht eher als Ergebnis der Analyse gefallen lassen, daß sich Sein und Nichts als in Einem ungetrennt zeigen.

4. Es ist aber noch zu bemerken, daß der Ausdruck: Sein und Nichts ist dasselbe, oder: Die Einheit des Seins und Nichts, — ebenso alle andere solche Einheiten, des Subjekts und Objekts u. s. f. mit Recht anstößig sind, weil das Schiefe und Unrichtige darin liegt, daß die Einheit herausgehoben, und die Verschiedenheit zwar darin liegt (weil es z. B. Sein und Nichts ist, deren Einheit gesetzt ist), aber diese Verschiedenheit nicht zugleich ausgesprochen und anerkannt ist, von ihr also nur ungehöriger Weise abstrahiert, sie nicht bedacht zu sein scheint. In der That läßt sich eine spekulative Bestimmung nicht in Form eines solchen Satzes richtig ausdrücken; es soll die Einheit in der zugleich vorhandenen und gesetzten Verschiedenheit gefaßt werden. Werden ist der wahre Ausdruck des Resultats vom Sein und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die Einheit des Seins und Nichts, sondern ist die Unruhe in sich, die Einheit, die nicht bloß als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist. — Das Dasein dagegen ist diese Einheit, oder das Werden in dieser Form der Einheit; darum ist das Dasein einseitig und endlich. Der Gegensatz ist, als ob er verschwunden wäre; er ist nur an sich in der Einheit enthalten, aber nicht in der Einheit gesetzt.

5. Dem Satze, daß das Sein das Übergehen ins Nichts, und das Nichts das Übergehen ins Sein ist; — dem Satze des Werdens steht der Satz: Aus Nichts wird Nichts, Etwas wird nur aus Etwas, gegenüber, der Satz der Ewigkeit der Materie, des Pantheismus. Die Alten haben die einfache Reflexion gemacht, daß der Satz: aus Etwas wird Etwas, oder aus Nichts wird Nichts, das Werden in der That aufhebt; denn das, woraus es wird, und das, was wird, sind ein und dasselbe; es ist nur der Satz der abstrakten Verstandes-Identität vorhanden. Es muß aber als wunderbar auffallen, die Sätze: aus Nichts wird Nichts, oder aus Etwas wird nur Etwas, auch in unseren Zeiten

ganz unbefangen vorgetragen zu sehen, ohne einiges Bewußtsein, daß sie die Grundlage des Pantheismus, sowie ohne Kenntnis davon, daß die Alten die Betrachtung dieser Sätze erschöpft haben.

Das Werden ist der erste konkrete Gedanke, und damit der erste Begriff, wohingegen Sein und Nichts leere Abstraktionen sind. Sprechen wir vom Begriff des Seins, so kann derselbe nur darin bestehen, Werden zu sein, denn als das Sein ist es das leere Nichts, als dieses aber das leere Sein. Im Sein also haben wir das Nichts, und in diesem das Sein; dieses Sein aber, welches im Nichts bei sich bleibt, ist das Werden. In der Einheit des Werdens darf der Unterschied nicht fortgelassen werden, denn ohne denselben würde man wieder zum abstrakten Sein zurückkehren. Das Werden ist nur das Gesetztsein dessen, was das Sein seiner Wahrheit nach ist. —

Man hört sehr häufig behaupten, das Denken sei dem Sein entgegengesetzt. Bei solcher Behauptung wäre indes zunächst zu fragen, was unter dem Sein verstanden werde? Nehmen wir das Sein auf, wie solches die Reflektion bestimmt, so können wir von demselben nur aussagen, es sei dasselbe das schlechthin Verständige und Affirmative. Betrachten wir nunmehr das Denken, so kann es uns nicht entgehen, daß dasselbe wenigstens gleichfalls das schlechthin mit sich Identische ist. Beiden, dem Sein und dem Denken, kommt somit dieselbe Bestimmung zu. Diese Identität des Seins und des Denkens ist nun aber nicht konkret zu nehmen, und somit nicht zu sagen: der Stein sei als seiender dasselbe, was der denkende Mensch ist. Ein Konkretes ist noch etwas ganz Anderes, als die abstrakte Bestimmung als solche. Beim Sein aber ist von keinem Konkreten die Rede, denn Sein ist gerade nur das ganz Abstrakte. Hiernach ist dann auch die Frage nach dem Sein Gottes, welches das in sich unendlich Konkrete ist, von geringem Interesse.

Das Werden ist als die erste konkrete, zugleich die erste wahrhafte Gedankenbestimmung. In der Geschichte der Philosophie ist es das System der Herakleitos, welches dieser Stufe der logischen Idee entspricht. Wenn Herakleitos sagt: Alles fließt, so ist damit das Werden als die Grundbestimmung alles dessen, was da ist, ausgesprochen, wohingegen die Eleaten das Sein, das starre, prozeßlose Sein als das allein Wahre auffaßten. Mit Beziehung auf das Prinzip der Eleaten heißt es dann weiter bei Herakleitos: das Sein ist nicht mehr als das Nichtsein, womit dann eben die Negativität des abstrakten Seins, und dessen im Werden gesetzte Identität mit dem in seiner Abstraktion ebenso haltlosen Nichts ausgesprochen ist. — Wir haben

hieran zugleich ein Beispiel der wahrhaften Widerlegung eines philosophischen Systems durch ein anderes, welche Widerlegung eben darin besteht, daß das Prinzip der widerlegten Philosophie in seiner Dialektik aufgezeigt und zum ideellen Moment einer höhern konkreten Form der Idee herabgesetzt wird. — Weiter ist nun aber auch das Werden an und für sich noch eine höchst arme Bestimmung, und hat dasselbe sich in sich weiter zu vertiefen und zu erfüllen. Eine solche Vertiefung des Werdens in sich haben wir z. B. am Leben. Dieses ist ein Werden, allein der Begriff desselben ist damit noch nicht erschöpft. In höherer Form noch finden wir das Werden im Geiste. Dieser ist auch ein Werden, aber ein intensiveres, reicheres, als das bloß logische Werden. Die Momente, deren Einheit der Geist ist, sind nicht die bloßen Abstrakta des Seins und des Nichts, sondern das System der logischen Idee und der Natur.

II. Die Quantität.

Die Quantität ist das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Sein selbst, sondern als aufgehoben oder gleichgültig gesetzt ist.

Die in der Mathematik gewöhnliche Definition der Größe, dasjenige zu sein, was vermehrt oder vermindert werden kann, scheint beim ersten Anblick einleuchtender und plausibler zu sein, als die im Vorstehenden enthaltene Begriffsbestimmung. Näher besehen, enthält dieselbe jedoch in der Form der Voraussetzung und der Vorstellung dasselbe. Wenn nämlich von der Größe gesagt wird, daß ihr Begriff darin bestehe, vermehrt oder vermindert werden zu können, so ist eben damit ausgesprochen, daß die Größe (oder richtiger die Quantität) — im Unterschiede von der Qualität — eine solche Bestimmung ist, gegen deren Veränderung die bestimmte Sache sich als gleichgültig verhält. Was dann den Mangel der gewöhnlichen Definition der Quantität anbetrifft, so besteht derselbe näher darin, daß vermehren und vermindern eben nur heißt, die Größe anders bestimmen. Hiermit wäre indes die Quantität zunächst nur ein Veränderliches überhaupt. Nun aber ist auch die Qualität veränderlich, und der vorher erwähnte Unterschied der Quantität von der Qualität ist dann durch das Vermehren oder Vermindern ausgedrückt, worin dies liegt, daß, nach welcher Seite hin auch die Größenbestimmung verändert werden mag, die Sache doch bleibt, was sie ist. — Hier ist dann noch zu bemerken, daß es in der Philosophie überhaupt gar nicht bloß um richtige, und noch

viel weniger bloß um plausible, d. h. solche Definitionen zu thun ist, deren Richtigkeit dem vorstellenden Bewußtsein unmittelbar einleuchtet sondern vielmehr um bewährte, d. h. solche Definitionen, deren Inhalt nicht bloß als ein vorgefundener aufgenommen, sondern als ein im freien Denken, und damit zugleich in sich selbst begründeter erkannt wird. Dies findet seine Anwendung auf den vorliegenden Fall in der Art, daß, wie richtig und unmittelbar einleuchtend auch immerhin die in der Mathematik gewöhnliche Definition der Quantität sein möchte, damit doch immer der Forderung noch nicht genügt sein würde, zu wissen, inwiefern dieser besondere Gedanke im allgemeinen Denken begründet und hiermit notwendig ist. Hieran schließt sich dann die weitere Betrachtung, daß, indem die Quantität, ohne durch das Denken vermittelt zu sein, unmittelbar aus der Vorstellung aufgenommen wird, es sehr leicht geschieht, daß dieselbe hinsichtlich des Umfangs ihrer Giltigkeit überschätzt, ja selbst zur absoluten Kategorie gesteigert wird. Dies ist in der That dann der Fall, wenn nur solche Wissenschaften, deren Gegenstände dem mathematischen Kalkül unterworfen werden können, als exakte Wissenschaften anerkannt werden. Hier zeigt sich dann wieder jene schlechte Metaphysik, welche einseitige und abstrakte Verstandesbestimmungen an die Stelle der konkreten Idee setzt. Es wäre in der That übel beschaffen mit unserm Erkennen, wenn von solchen Gegenständen, wie Freiheit, Recht, Sittlichkeit, ja Gott selbst, darum, weil dieselben nicht gemessen und berechnet, oder in einer mathematischen Formel ausgedrückt werden können, wir uns, mit Verzichtleistung auf eine exakte Erkenntnis, im Allgemeinen bloß mit einer unbestimmten Vorstellung zu begnügen hätten, und dann, was das Nähere oder Besondere derselben anbetrifft, dem Belieben eines jeden Einzelnen überlassen bliebe, daraus zu machen, was er will. — Welche praktisch verderbliche Konsequenzen sich aus einer solchen Auffassung ergeben, ist unmittelbar einleuchtend. Näher betrachtet ist übrigens der hier erwähnte, ausschließlich mathematische Standpunkt, auf welchem die Quantität, diese bestimmte Stufe der logischen Idee, mit dieser selbst identifiziert wird, kein anderer Standpunkt als der des Materialismus, wie denn auch solches in der Geschichte des wissenschaftlichen Bewußtseins, namentlich in Frankreich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, seine volle Bestätigung findet. Das Abstrakte der Materie ist eben dies, an welchem die Form zwar vorhanden ist, jedoch nur als eine gleichgültige und äußerliche Bestimmung. — Man würde übrigens die hier angestellte Erörterung sehr mißverstehen, wenn man dieselbe so auffassen wollte, als ob dadurch der Würde der

Mathematik zu nahe getreten oder als ob durch Bezeichnung der quantitativen Bestimmung als bloß äußerlicher und gleichgültiger Bestimmung, der Trägheit und Oberflächlichkeit ein gutes Gewissen gemacht und behauptet werden sollte, man könne die quantitativen Bestimmungen auf sich beruhen lassen oder brauche es wenigstens damit ebenso genau nicht zu nehmen. Die Quantität ist jedenfalls eine Stufe der Idee, — welcher als solcher auch ihr Recht werden muß, zunächst als logischer Kategorie, und sodann weiter auch in der gegenständlichen Welt, sowohl in der natürlichen als auch in der geistigen. Hier zeigt sich dann aber auch sogleich der Unterschied, daß bei Gegenständen der natürlichen Welt und bei Gegenständen der geistigen Welt, die Größenbestimmung nicht von gleicher Wichtigkeit ist. In der Natur nämlich, als der Idee in der Form des Anders- und zugleich des Außersichseins, hat eben um deswillen auch die Quantität eine größere Wichtigkeit als in der Welt des Geistes, dieser Welt der freien Innerlichkeit. Wir betrachten zwar auch den geistigen Inhalt unter dem quantitativen Gesichtspunkt, allein es leuchtet sofort ein, daß wenn wir Gott als den Dreieinigen betrachten, die Zahl drei hier eine viel untergeordnetere Bedeutung hat, als wenn wir z. B. die drei Dimensionen des Raumes oder gar die drei Seiten eines Dreiecks betrachten, dessen Grundbestimmung eben nur die ist, eine von drei Linien begrenzte Fläche zu sein. Weiter findet sich dann auch innerhalb der Natur der erwähnte Unterschied einer größern und geringern Wichtigkeit der quantitativen Bestimmung, und zwar in der Art, daß in der unorganischen Natur die Quantität, sozusagen, eine wichtigere Rolle spielt als in der organischen. Unterscheiden wir dann noch innerhalb der unorganischen Natur das mechanische Gebiet von dem im engern Sinne physikalischen und chemischen, so zeigt sich hier abermals derselbe Unterschied; und die Mechanik ist anerkanntermaßen diejenige wissenschaftliche Disziplin, in welcher die Hilfe der Mathematik am wenigsten entbehrt, ja in welcher ohne dieselbe fast kein Schritt gethan werden kann, und welche dann auch um deswillen nächst der Mathematik selbst als die exakte Wissenschaft par excellence betrachtet zu werden pflegt; wobei dann wiederum an die obige Bemerkung hinsichtlich des Zusammenfallens des materialistischen und des ausschließlich mathematischen Standpunkts zu erinnern ist. — Es muß übrigens nach allem, was hier ausgeführt wurde, gerade für eine exakte und gründliche Erkenntnis als eins der störendsten Vorurteile bezeichnet werden, wenn, wie dies häufig geschieht, aller Unterschied und alle Bestimmtheit des Gegenständlichen bloß im Quantitativen gesucht wird.

Allerdings ist z. B. der Geist mehr als die Natur, das Tier ist mehr als die Pflanze, allein man weiß noch sehr wenig von diesen Gegenständen und ihrem Unterschied, wenn man bloß bei solchem Mehr oder Weniger stehen bleibt und nicht dazu fortschreitet, dieselben in ihrer eigentümlichen, hier zunächst qualitativen Bestimmtheit aufzufassen.

III. Der unendliche Progreß.

Die schlechte Unendlichkeit pflegt vornehmlich in der Form des Progresses des Quantitativen ins Unendliche, — dieses fortgehende Überfliegen der Grenze, das die Ohnmacht ist, sie aufzuheben, und der perennirende Rückfall in dieselbe, — für etwas Erhabenes und für eine Art von Gottesdienst gehalten zu werden, sowie derselbe in der Philosophie als ein Letztes angesehen worden ist. Dieser Progreß hat vielfach zu Tiraden gedient, die als erhabene Produktionen bewundert worden sind. In der That aber macht diese moderne Erhabenheit nicht den Gegenstand groß, welcher vielmehr entflieht, sondern nur das Subjekt, das so große Quantitäten in sich verschlingt. Die Dürftigkeit dieser subjektiv bleibenden Erhebung, die an der Leiter des Quantitativen hinaufsteigt, thut sich selbst damit kund, daß sie in vergeblicher Arbeit dem unendlichen Ziele nicht näher zu kommen eingesteht, welches zu erreichen freilich ganz anders anzugreifen ist.

Bei folgenden Tiraden dieser Art ist zugleich ausgedrückt, in was solche Erhebung übergeht und aufhört. Kant z. B. führt es als erhaben auf:

> „wenn das Subjekt mit dem Gedanken sich über den Platz erhebt, den es in der Sinnenwelt einnimmt, und die Verknüpfung ins unendlich Große erweitert, eine Verknüpfung mit Sternen über Sternen, mit Welten über Welten, Systemen über Systemen, überdem noch in grenzenlosen Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. — Das Vorstellen erliegt diesem Fortgehen ins Unermeßlich-Ferne, wo die fernste Welt immer noch eine fernere hat, die soweit zurückgeführte Vergangenheit noch eine weitere hinter sich, die noch soweit hinausgeführte Zukunft immer noch eine andere vor sich; der Gedanke erliegt dieser Vorstellung des Unermeßlichen. Wie ein Traum, daß einer einen langen Gang immer weiter und unabsehbar weiter fortgehe, ohne ein Ende abzusehen, mit Fallen oder mit Schwindel endet.“

Diese Darstellung, außerdem daß sie den Inhalt des quantitativen Erhabenen in einen Reichtum der Schilderung zusammendrängt,

verdient wegen der Wahrhaftigkeit vornehmlich Lob, mit der sie es angiebt, wie es dieser Erhebung am Ende ergeht: der Gedanke erliegt, das Ende ist Fallen und Schwindel. Was den Gedanken erliegen macht, und das Fallen desselben und den Schwindel hervorbringt, ist nichts Anderes als die Langeweile der Wiederholung, welche eine Grenze verschwinden und wieder auftreten und wieder verschwinden, so immer das Eine um das Andere, und Eins im Andern, in dem Jenseits das Diesseits, in dem Diesseits das Jenseits perennierend entstehen und vergehen läßt, und nur das Gefühl der Ohnmacht dieses Unendlichen oder dieses Sollens giebt, das über das Endliche Meister werden will und nicht kann.

Auch die Hallersche, von Kant sogenannte schauderhafte Beschreibung der Ewigkeit pflegt besonders bewundert zu werden, aber oft gerade nicht wegen derjenigen Seite, die das wahrhafte Verdienst derselben ausmacht.

„Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf,
Ich setze Zeit auf Zeit und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grausen Höh',
Mit Schwindeln wieder nach Dir seh',
Ist alle Macht der Zahl, vermehrt zu tausendmalen,
Noch nicht ein Teil von Dir.
Ich zieh' sie ab, und Du liegst ganz vor mir."

Wenn auf jenes Aufbürgen und Auftürmen von Zahlen und Welten als auf eine Beschreibung der Ewigkeit der Wert gelegt wird, so wird übersehen, daß der Dichter selbst dieses sogenannte schauderhafte Hinausgehen für etwas Vergebliches und Hohles erklärt, und daß er damit schließt, daß nur durch das Aufgeben dieses leeren unendlichen Progresses das wahrhafte Unendliche selbst zur Gegenwart vor ihn komme.

Es hat Astronomen gegeben, die sich auf das Erhabene ihrer Wissenschaft gern darum viel zu Gute thaten, weil sie mit einer unermeßlichen Menge von Sternen, mit so unermeßlichen Räumen und Zeiten zu thun haben, in denen Entfernungen und Perioden, die für sich schon so groß sind, zu Einheiten dienen, welche noch so vielmal genommen, sich wieder zur Unbedeutendheit verkürzen. Das schale Erstaunen, dem sie sich dabei überlassen, die abgeschmackten Hoffnungen, erst noch in jenem Leben von einem Sterne zum andern zu reisen und ins Unermeßliche fort dergleichen neue Kenntnisse zu erwerben, gaben sie für ein Hauptmoment der Vortrefflichkeit ihrer Wissenschaft aus, — welche bewundernswürdig ist, nicht um solcher quantitativen Unendlichkeit willen, sondern im Gegenteil um der Maßverhältnisse und der

Gesetze willen, welche die Vernunft in diesen Gegenständen erkennt, und die das vernünftige Unendliche gegen jene unvernünftige Unendlichkeit sind.

Der Unendlichkeit, die sich auf die äußere sinnliche Anschauung bezieht, setzt Kant die Unendlichkeit gegenüber, wenn

„das Individuum auf sein unsichtbares Ich zurückgeht, und die absolute Freiheit seines Willens als ein reines Ich allen Schrecken des Schicksals und der Tyrannei entgegenstellt, von seinen nächsten Umgebungen anfangend, sie für sich verschwinden, ebenso das, was als dauernd erscheint, Welten über Welten in Trümmer zusammenstürzen läßt, und einsam sich als sich selbst gleich erkennt."

Ich in dieser Einsamkeit mit sich ist zwar das erreichte Jenseits, es ist zu sich selbst gekommen, ist bei sich, diesseits; im reinen Selbstbewußtsein ist die absolute Negativität zur Affirmation und Gegenwart gebracht, welche in jenem Fortgehen über das sinnliche Quantum nur flieht. Aber indem dieses reine Ich in seiner Abstraktion und Inhaltslosigkeit sich fixiert, hat es das Dasein überhaupt, die Fülle des natürlichen und geistigen Universums, als ein Jenseits sich gegenüber. Es stellt sich derselbe Widerspruch dar, der dem unendlichen Progresse zu Grunde liegt, nämlich ein Zurückgekehrtsein in sich, das unmittelbar zugleich Außersichsein, Beziehung auf sein Anderes als auf sein Nichtsein, ist; welche Beziehung eine Sehnsucht bleibt, weil das Ich sich seine gehaltlose und unhaltbare Leere einerseits, und die in der Negation doch präsent bleibende Fülle als sein Jenseits fixiert hat.

Kant fügt diesen beiden Erhabenheiten die Bemerkung bei, „daß Bewunderung (für die erste, äußerliche) und Achtung (für die zweite, die innerliche) Erhabenheit, zwar zur Nachforschung reizen, aber den Mangel derselben nicht ersetzen können." — Er erklärt damit jene Erhebungen als unbefriedigend für die Vernunft, welche bei ihnen und den damit verbundenen Empfindungen nicht stehen bleiben, und das Jenseits und Leere nicht für das Letzte gelten lassen kann.

Als ein Letztes aber ist der unendliche Progreß vornehmlich in seiner Anwendung auf die Moralität genommen worden. Der so eben angeführte zweite Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, als der mannigfaltigen Welt und des in seine Freiheit erhobenen Ichs, ist zunächst qualitativ. Das Selbstbestimmen des Ich geht zugleich darauf, die Natur zu bestimmen und sich von ihr zu befreien; so bezieht es sich durch sich selbst auf sein Anderes, welches als äußerliches Dasein ein Vielfältiges und auch Quantitatives ist. Die Beziehung auf ein Quantitatives wird selbst quantitativ; die negative Beziehung des Ich darauf, die Macht des Ich über das Nicht-Ich, über die

Sinnlichkeit und äußere Natur, wird daher so vorgestellt, daß die Moralität immer größer, die Macht der Sinnlichkeit aber immer kleiner werden könne und solle. Die völlige Angemessenheit aber des Willens zum moralischen Gesetze wird in den ins Unendliche gehenden Progreß verlegt, das heißt, als ein absolutes, unerreichbares Jenseits vorgestellt, und eben dies solle der wahre Anker nnd der rechte Trost sein, daß es ein Unerreichbares ist. Denn die Moralität soll als Kampf sein; dieser aber ist nur unter der Unangemessenheit des Willens zum Gesetze, dieses damit schlechthin ein Jenseits für ihn.

In diesem Gegensatze werden Ich und Nicht-Ich oder der reine Wille und das moralische Gesetz, und die Natur und Sinnlichkeit des Willens als vollkommen selbständig und gleichgültig gegeneinander vorausgesetzt. Der reine Wille hat sein eigentümliches Gesetz, das in wesentlicher Beziehung auf die Sinnlichkeit steht; und die Natur und Sinnlichkeit hat ihrerseits Gesetze, die weder aus dem Willen genommen und ihm entsprechend sind, noch auch nur, wenngleich verschieden davon, an sich eine wesentliche Beziehung auf ihn hätten, sondern sie sind überhaupt für sich bestimmt, in sich fertig und geschlossen. Zugleich sind beide aber Momente eines und desselben einfachen Wesens, des Ich; der Wille ist als das Negative gegen die Natur bestimmt, so daß er nur ist, insofern ein solches von ihm Verschiedenes ist, das von ihm aufgehoben werde, von dem er aber hierin berührt und selbst afficiert ist. Der Natur und ihr als Sinnlichkeit des Menschen ist als einem selbständigen System von Gesetzen das Beschränken durch ein Anderes gleichgültig; sie erhält sich in diesem Begrenztwerden, tritt selbständig in die Beziehung ein, und begrenzt den Willen des Gesetzes ebenso sehr, als er sie begrenzt. — Es ist ein Akt, daß der Wille sich bestimmt und das Anderssein einer Natur aufhebt, und daß dieses Anderssein als daseiend gesetzt ist, sich in sein Aufgehobenwerden kontinuiert und nicht aufgehoben ist. Der Widerspruch, der hierin liegt, wird im endlichen Progresse nicht aufgelöst, sondern im Gegenteil als unaufgelöst und unauflösbar dargestellt und behauptet; der Kampf der Moralität und der Sinnlichkeit wird vorgestellt als das an und für sich seiende, absolute Verhältnis.

Die Ohnmacht, über den qualitativen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen Meister zu werden, und die Idee des wahrhaften Willens, die substantielle Freiheit, zu fassen, nimmt zur Größe ihre Zuflucht, um sie als die Mittlerin zu gebrauchen, weil sie das aufgehobene Qualitative, der gleichgültig gewordene Unterschied ist. Allein indem beide Glieder des Gegensatzes als qualitativ verschieden zu

Grunde liegen bleiben, so wird vielmehr dadurch, daß sie sich in ihrer gegenseitigen Beziehung als Quanta verhalten, jedes sogleich als gegen diese Veränderung gleichgültig gesetzt. Die Natur wird durch das Ich, die Sinnlichkeit durch den Willen des Guten bestimmt, die durch denselben an ihr hervorgebrachte Veränderung ist nur ein quantitativer Unterschied, ein solcher, der sie als das bestehen läßt, was sie ist.

In der abstraktern Darstellung der kantischen Philosophie oder wenigstens ihrer Prinzipien, nämlich in der Fichteschen Wissenschaftslehre, macht der unendliche Progreß auf dieselbe Weise die Grundlage und das Letzte aus. Auf den ersten Grundsatz dieser Darstellung, Ich=Ich, folgt ein zweiter davon unabhängiger, die Entgegensetzung des Nicht-Ich; die Beziehung beider wird sogleich auch als quantitativer Unterschied angenommen, daß Nicht-Ich zum Teil durch Ich bestimmt werde, zum Teil auch nicht. Das Nicht-Ich kontinuiert sich auf diese Weise in sein Nichtsein so, daß es in seinem Nichtsein entgegengesetzt bleibt, als ein nicht Aufgehobenes. Nachdem daher die Widersprüche, die darin liegen, im System entwickelt worden sind, so ist das schließliche Resultat dasjenige Verhältnis, welches der Anfang war; das Nicht-Ich bleibt ein unendlicher Anstoß, ein absolut-Anderes; die letzte Beziehung seiner und des Ich aufeinander ist der unendliche Progreß, Sehnsucht und Streben, — derselbe Widerspruch, mit welchem angefangen wurde.

Weil das Quantitative die als aufgehoben gefaßte Bestimmtheit ist, so glaubte man für die Einheit des Absoluten, für die Eine Substantialität, viel oder vielmehr alles gewonnen zu haben, indem man den Gegensatz überhaupt zu einem nur quantitativen Unterschiede herabsetzte. Aller Gegensatz ist nur quantitativ, war einige Zeit ein Hauptsatz neuerer Philosophie; die entgegengesetzten Bestimmungen haben dasselbe Wesen, denselben Inhalt, sie sind reale Seiten des Gegensatzes, insofern jede derselben seine beiden Bestimmungen, beiden Faktoren, in ihr hat, nur daß auf der einen Seite der eine Faktor, auf der andern der andere überwiegend, in der einen Seite der eine Faktor, eine Materie oder Thätigkeit, in größerer Menge oder in stärkerem Grade vorhanden sei, als in der andern. Insofern verschiedene Stoffe oder Thätigkeiten vorausgesetzt werden, bestätigt und vollendet der quantitative Unterschied vielmehr deren Äußerlichkeit und Gleichgültigkeit gegeneinander und gegen ihre Einheit. Der Unterschied der absoluten Einheit soll nur quantitativ sein; das Quantitative ist zwar die aufgehobene unmittelbare Bestimmtheit, aber die nur unvollkommene, erste die erste Negation, nicht die unendliche, nicht die Negation der

Negation. — Indem Sein und Denken als quantitative Bestimmungen der absoluten Substanz vorgestellt werden, werden auch sie, als Quanta, wie in untergeordneter Sphäre der Kohlenstoff, der Stickstoff u. s. f. sich vollkommen äußerlich und beziehungslos. Es ist ein Drittes, eine äußerliche Reflexion, welche von ihrem Unterschiede abstrahiert, und ihre innere, nur ansichseiende, nicht ebenso für-sich-seiende Einheit erkennt. Diese Einheit wird damit in der That nur als erste unmittelbare vorgestellt, oder nur als Sein, welches in seinem quantitativen Unterschiede sich gleich bleibt, aber nicht sich durch sich selbst gleich setzt; es ist somit nicht begriffen als Negation der Negation, als unendliche Einheit. Nur im qualitativen Gegensatze geht die gesetzte Unendlichkeit, das Fürsichsein, hervor, und die quantitative Bestimmung selbst geht in das Qualitative über.

IV. Der Grund.

Der Grund ist nur Grund, insofern er begründet; das aus dem Grunde Hervorgegangene aber ist er selbst, und hierin liegt der Formalismus des Grundes. Das Begründete und der Grund sind ein und derselbe Inhalt, und der Unterschied zwischen beiden ist der bloße Formunterschied der einfachen Beziehung auf sich und der Vermittelung oder des Gesetztseins. Wenn wir nach den Gründen der Dinge fragen, so ist dies überhaupt der Standpunkt der Reflexion; wir wollen die Sache dann gleichsam doppelt sehen, einmal in ihrer Unmittelbarkeit und zweitens in ihrem Grunde, wo sie nicht mehr unmittelbar ist. Dies ist dann auch der einfache Sinn des sogenannten Denkgesetzes vom zureichenden Grunde, durch welches eben nur ausgesprochen wird, daß die Dinge wesentlich als vermittelt zu betrachten sind. Die formelle Logik giebt übrigens den anderen Wissenschaften bei Aufstellung dieses Denkgesetzes insofern ein übles Beispiel, als sie verlangt, daß dieselben ihren Inhalt nicht unmittelbar gelten lassen sollen, während sie doch selbst dieses Denkgesetz aufstellt, ohne dasselbe abzuleiten und dessen Vermittelung aufzuzeigen. Mit demselben Recht, mit welchem der Logiker behauptet, unser Denkvermögen sei einmal so beschaffen, daß wir bei allem nach einem Grund fragen müßten, könnte dann auch der Mediziner, wenn er gefragt wird, weshalb ein Mensch, der ins Wasser fällt, ertrinkt, antworten, der Mensch sei einmal so eingerichtet, unterm Wasser nicht leben zu können, und ebenso ein Jurist, welcher gefragt wird, weshalb ein Verbrecher bestraft wird, die bürgerliche Gesellschaft sei einmal so beschaffen, daß Verbrechen nicht

unbestraft bleiben dürften. Wenn dann aber auch von der an die Logik zu machenden Forderung einer Begründung des Denkgesetzes vom Grunde abgesehen wird, so hat dieselbe doch wenigstens die Frage zu beantworten, was man unter dem Grund zu verstehen hat. Die gewöhnliche Erklärung: der Grund sei dasjenige, was eine Folge hat, — erscheint auf den ersten Anblick sehr einleuchtend und faßlich. Frägt man indes weiter, was die Folge sei, und erhält zur Antwort, die Folge sei dasjenige, was einen Grund hat, so zeigt es sich, daß die Faßlichkeit dieser Erklärung nur darin besteht, daß bei derselben dasjenige vorausgesetzt wird, was erklärt werden sollte. Nun aber ist das Geschäft der Logik eben nur dies, die bloß vorgestellten und als solche unbegriffenen und unbewiesenen Gedanken, als Stufen des sich selbst bestimmenden Denkens aufzuzeigen, womit dieselben dann zugleich begriffen und bewiesen werden. — Im gewöhnlichen Leben und ebenso in den endlichen Wissenschaften bedient man sich sehr häufig dieser Reflexionsform, in der Absicht, durch deren Anwendung dahinter zu kommen, wie es sich mit den zur Betrachtung gezogenen Gegenständen eigentlich verhält. Ob nun schon wider diese Betrachtungsweise, insofern es sich dabei, so zu sagen, nur um den nächsten Hausbedarf des Erkennens handelt, nichts einzuwenden ist, so muß doch zugleich bemerkt werden, daß dieselbe weder in theoretischer, noch in praktischer Hinsicht eine definitive Befriedigung zu gewähren vermag, und zwar um deswillen, weil der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat und wir somit dadurch, daß wir Etwas als begründet betrachten, den bloßen Formunterschied der Unmittelbarkeit und der Vermittelung erhalten. Man sieht so z. B. eine elektrische Erscheinung und frägt nach dem Grund derselben: erhalten wir darauf zur Antwort, die Elektrizität sei der Grund dieser Erscheinung, so ist dieses derselbe Inhalt, den wir unmittelbar vor uns hatten, nur in die Form eines innerlichen übersetzt. — Weiter ist nun aber auch der Grund nicht bloß das einfach mit sich Identische, sondern auch unterschieden, und es lassen sich deshalb für einen und denselben Inhalt verschiedene Gründe angeben, welche Verschiedenheit der Gründe, nach dem Begriff des Unterschiedes, dann weiter zur Entgegensetzung in der Form von Gründen für und wider denselben Inhalt fortschreitet. — Betrachten wir z. B. eine Handlung, etwa näher einen Diebstahl, so ist dies ein Inhalt, an welchem mehrere Seiten unterschieden werden können. Es ist dadurch Eigentum verletzt worden, der Dieb, welcher in Not war, hat dadurch aber auch die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse erhalten, und es kann ferner der Fall sein, daß derjenige, welcher be-

stohlen worden, keinen guten Gebrauch von seinem Eigentum machte. Es ist nun zwar richtig, daß die hier stattgefundene Eigentumsverletzung der entscheidende Gesichtspunkt ist, vor welchem die übrigen zurücktreten müssen, allein im Denkgesetz vom Grunde liegt diese Entscheidung nicht. Zwar ist nach der gewöhnlichen Fassung dieses Denkgesetzes nicht bloß vom Grunde überhaupt, sondern vom zureichenden Grunde die Rede, und man könnte deshalb meinen, die bei der beispielsweise erwähnten Handlung außer der Eigentumsverletzung sonst noch hervorgehobenen Gesichtspunkte seien wohl Gründe, allein diese Gründe seien nicht zureichend. Darüber ist indes zu bemerken; daß wenn von einem zureichenden Grund gesprochen wird, dieses Prädikat entweder müßig oder von der Art ist, daß durch dasselbe über die Kategorie des Grundes als solchen hinausgeschritten wird. Müßig und tautologisch ist das gedachte Prädikat, wenn dadurch nur überhaupt die Fähigkeit zu begründen ausgedrückt werden soll, da der Grund eben nur insofern Grund ist, als er diese Fähigkeit besitzt. Wenn ein Soldat aus der Schlacht entläuft, um sein Leben zu erhalten, so handelt er zwar pflichtwidrig, allein es ist nicht zu behaupten, daß der Grund, der ihn so zu handeln bestimmt hat, nicht zureichend wäre, da er sonst auf seinem Posten geblieben sein würde. Ferner muß nun aber auch gesagt werden, daß sowie einerseits alle Gründe zureichen, ebenso andererseits kein Grund als solcher zureicht und zwar um deswillen, weil, wie oben bereits bemerkt wurde, der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat und somit nicht selbst thätig und hervorbringend ist. Als solcher an und für sich bestimmter und somit selbstthätiger Inhalt, wird sich uns der Begriff ergeben, und dieser ist es, um den es sich bei Leibniz handelt, wenn derselbe vom zureichenden Grunde spricht und darauf dringt, die Dinge unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Leibniz hat dabei zunächst die noch heutzutage bei Vielen so beliebte, bloß mechanische Auffassungsweise vor Augen, welche er mit Recht für unzureichend erklärt. So ist es z. B. eine bloß mechanische Auffassung, wenn der organische Prozeß des Blutumlaufs bloß auf die Kontraktion des Herzens zurückgeführt wird, und ebenso mechanisch sind jene Strafrechtstheorieen, welche die Unschädlichmachung, die Abschreckung oder andere dergleichen äußerliche Gründe als Zweck der Strafe betrachten. Man thut Leibniz in der That sehr Unrecht, wenn man meint, daß derselbe sich mit etwas so Dürftigem, wie dies das formelle Denkgesetz vom Grunde ist, begnügt habe. Die von ihm geltend gemachte Betrachtungsweise ist gerade das Gegenteil von jenem Formalismus, der, wo es sich um

ein begreifendes Erkennen handelt, es mit bloßen Gründen sein Bewenden haben läßt. Leibniz stellt in dieser Hinsicht causas efficientes und causas finales einander gegenüber und macht die Forderung, nicht bei den ersteren stehen zu bleiben, sondern zu den letzteren hindurch zu dringen. Nach diesem Unterschied würden z. B. Licht, Wärme, Feuchtigkeit als causae efficientes, nicht aber als causa finalis des Wachstums der Pflanzen zu betrachten sein, welche causa finalis dann eben nichts Anderes ist, als der Begriff der Pflanze selbst. — Es kann hier noch bemerkt werden, daß das Stehenbleiben bei bloßen Gründen, namentlich auf dem Gebiet des Rechtlichen und Sittlichen, überhaupt der Standpunkt und das Prinzip der Sophisten ist. Wenn von Sophistik gesprochen wird, so pflegt man darunter häufig bloß eine solche Betrachtungsweise zu verstehen, bei welcher es darum zu thun ist, das Rechte und das Wahre zu verdrehen und überhaupt die Dinge in einem falschen Lichte darzustellen. Diese Tendenz liegt indes nicht unmittelbar in der Sophistik, deren Standpunkt zunächst kein anderer, als der des Raisonnements ist. Die Sophisten sind bei den Griechen aufgetreten zu einer Zeit, als diesen auf dem religiösen und auf dem sittlichen Gebiet die bloße Autorität und das Herkommen nicht mehr genügte und sie das Bedürfnis empfanden, sich dessen, was ihnen gelten sollte, als eines durch das Denken vermittelten Inhalts bewußt zu werden. Dieser Forderung sind die Sophisten dadurch entgegen gekommen, daß sie Anweisung dazu erteilten, die verschiedenen Gesichtspunkte aufzusuchen, unter denen sich die Dinge betrachten lassen, welche verschiedenen Gesichtspunkte dann zunächst eben nichts Anderes als Gründe sind. Da nun, wie vorher bemerkt wurde, der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat, und für das Unsittliche und Widerrechtliche nicht minder, als für das Sittliche und Rechtliche Gründe aufzufinden sind, so fällt die Entscheidung darüber, welche Gründe gelten sollen, in das Subjekt, und es kommt auf dessen individuelle Gesinnung und Absichten an, wofür dasselbe sich entscheidet. Hiermit ist dann der objektive Boden des an und für sich Gültigen, von allen Anerkannten, untergraben, und diese negative Seite der Sophistik ist es, welche dieselbe verdientermaßen in den vorher erwähnten übeln Ruf gebracht hat. Sokrates hat bekanntlich die Sophisten überall bekämpft, jedoch nicht dadurch, daß er dem Raisonnement derselben nur ohne weiteres die Autorität und das Herkommen entgegengestellt, sondern vielmehr dadurch, daß er die Haltlosigkeit der bloßen Gründe dialektisch aufgezeigt und dagegen das Gerechte und Gute, überhaupt das Allgemeine oder den Begriff des Willens geltend

gemacht hat. Wenn heutzutage nicht nur in Erörterungen über weltliche Dinge, sondern auch in Predigten oft vorzugsweise nur raisonnierend zu Werke gegangen wird, und so z. B. alle möglichen Gründe zur Dankbarkeit gegen Gott beigebracht werden, so würden Sokrates und ebenso Platon keinen Anstand genommen haben, dergleichen für Sophisterei zu erklären, da es, wie gesagt, bei dieser zunächst nicht um den Inhalt zu thun ist, welcher immerhin der wahrhafte sein kann, sondern um die Form der Gründe, durch welche alles verteidigt, aber auch alles angegriffen werden kann. In unserer reflexionsreichen und raisonnierenden Zeit muß es Einer noch nicht weit gebracht haben, der nicht für alles, auch für das Schlechteste und Verkehrteste einen guten Grund anzugeben weiß. Alles, was in der Welt verdorben worden ist, das ist aus guten Gründen verdorben worden. Wenn auf Gründe provoziert wird, so ist man zunächst geneigt, davor zurückzutreten; hat man dann aber die Erfahrung gemacht, wie es sich damit verhält, so wird man harthörig dagegen und läßt sich dadurch nicht weiter imponieren.

V. Form und Inhalt.

Form und Inhalt sind ein paar Bestimmungen, deren sich der reflektierende Verstand sehr häufig bedient, und zwar vornehmlich in der Art, daß der Inhalt als das Wesentliche und Selbständige, die Form dagegen als das Unwesentliche und Unselbständige betrachtet wird. Dawider ist jedoch zu bemerken, daß in der That beide gleich wesentlich sind und daß, während es einen formlosen Inhalt sowenig giebt als einen formlosen Stoff, diese beiden (Inhalt und Stoff oder Materie) sich eben dadurch voneinander unterscheiden, daß die letztere, obschon an sich nicht ohne die Form, doch in ihrem Dasein sich als gegen dieselbe gleichgültig erweist, wohingegen der Inhalt als solcher das, was er ist, nur dadurch ist, daß er die ausgebildete Form in sich enthält. Weiter finden wir dann aber die Form auch als eine gegen den Inhalt gleichgültige und demselben äußerliche Existenz, und dies ist um deswillen der Fall, weil die Erscheinung überhaupt noch mit der Äußerlichkeit behaftet ist. Betrachten wir z. B. ein Buch, so ist es für den Inhalt desselben allerdings gleichgültig, ob dasselbe geschrieben oder gedruckt, ob es in Papier oder Leder eingebunden ist. Damit ist dann aber keineswegs gesagt, daß, abgesehen von solcher äußerlichen und gleichgültigen Form, der Inhalt des Buches selbst ein formloser sei. Es giebt freilich Bücher genug, die auch in Beziehung auf ihrem Inhalt nicht mit Unrecht als formlos zu bezeichnen sind;

in dieser Beziehung auf den Inhalt ist jedoch die Formlosigkeit gleichbedeutend mit Unförmlichkeit, worunter nicht die Abwesenheit der Form überhaupt, sondern nur das Nichtvorhandensein der rechten Form zu verstehen ist. Diese rechte Form aber ist sowenig gegen den Inhalt gleichgültig, daß dieselbe vielmehr der Inhalt selbst ist. Ein Kunstwerk, welchem die rechte Form fehlt, ist eben darum kein rechtes, d. h. kein wahres Kunstwerk, und es ist für einen Künstler als solchen eine schlechte Entschuldigung, wenn gesagt wird, der Inhalt seiner Werke sei zwar gut (ja wohl gar vortrefflich), aber es fehle demselben die rechte Form; wahrhafte Kunstwerke sind eben nur solche, deren Inhalt und Form sich als durchaus identisch erweisen. Man kann von der Ilias sagen, ihr Inhalt sei der trojanische Krieg, oder bestimmter der Zorn des Achilles; damit haben wir alles und doch nur sehr wenig, denn was sie zur Ilias macht, das ist die poetische Form, zu welcher jener Inhalt herausgebildet ist. Ebenso ist der Inhalt von Romeo und Julia, der durch die Zwietracht ihrer Familien herbeigeführte Untergang zweier Liebenden; allein dies ist noch nicht Shakespeares unsterbliche Tragödie. — Was dann ferner das Verhältnis von Inhalt und Form auf dem wissenschaftlichen Gebiete anbetrifft, so ist in dieser Beziehung an den Unterschied zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften zu erinnern. Die Endlichkeit der letzteren besteht überhaupt darin, daß hier das Denken, als bloß formelle Thätigkeit seinen Inhalt als einen gegebenen von außen her aufnimmt, und daß der Inhalt nicht als durch die ihm zu Grunde liegenden Gedanken von innen heraus bestimmt gewußt wird, daß somit Form und Inhalt einander nicht vollständig durchdringen, wohingegen in der Philosophie diese Trennung hinwegfällt und diese deshalb als unendliches Erkennen zu bezeichnen ist. Gleichwohl wird auch das philosophische Denken sehr häufig als bloße Formthätigkeit betrachtet, und zumal von der Logik, welche es zugestandenermaßen nur mit Gedanken als solchen zu thun hat, gilt deren Inhaltslosigkeit als eine ausgemachte Sache. Versteht man unter Inhalt nur das Handgreifliche überhaupt, das sinnliche Wahrnehmbare, so wird allerdings, wie von der Philosophie überhaupt, so insbesondere von der Logik, bereitwillig zuzugeben sein, daß dieselbe keinen, d. h. nicht einen solchen sinnlich wahrnehmbaren Inhalt hat. Nun aber bleiben auch schon das gewöhnliche Bewußtsein und der allgemeine Sprachgebrauch rücksichtlich dessen, was unter Inhalt verstanden wird, keineswegs bloß bei der sinnlichen Wahrnehmbarkeit, noch überhaupt beim bloßen Dasein stehen. Wenn von einem inhaltlosen Buche die Rede ist, so versteht man darunter bekanntlich

nicht bloß ein Buch mit leeren Blättern, sondern ein solches, dessen Inhalt so gut wie keiner ist, und wird es sich bei näherer Betrachtung in letzter Analyse ergeben, daß für ein gebildetes Bewußtsein dasjenige, was zunächst als Inhalt bezeichnet wird, keine andere Bedeutung als die der Gedankenmäßigkeit hat. Damit ist dann aber auch zugleich eingeräumt, daß die Gedanken nicht als gegen den Inhalt gleichgültige und an sich leere Formen zu betrachten sind, und daß, wie in der Kunst, ebenso auch auf allen anderen Gebieten, die Wahrheit und Gediegenheit des Inhalts wesentlich darauf beruht, daß derselbe sich als mit der Form identisch beweist.

VI. Kraft und Äußerung.

Die Endlichkeit des Verhältnisses der Kraft und ihrer Äußerung zeigt sich zunächst darin, daß eine jede Kraft bedingt ist, und zu ihrem Bestehen eines Andern bedarf als sie selbst ist. So hat z. B. die magnetische Kraft bekanntlich ihren Träger vornehmlich am Eisen, dessen sonstige Eigenschaften (Farbe, spezifische Schwere, Verhältnis zu Säuren u. s. w.) von dieser Beziehung zum Magnetismus unabhängig sind. Ebenso verhält es sich mit allen übrigen Kräften, welche sich durchgängig als durch Anderes, als sie selbst sind, bedingt und vermittelt erweisen. — Die Endlichkeit der Kraft zeigt sich ferner darin, daß dieselbe, um sich zu äußern, der Sollizitation bedarf. Dasjenige wodurch die Kraft sollizitiert wird, ist selbst wieder Äußerung einer Kraft, welche, um sich zu äußern, gleichfalls sollizitiert werden muß. Wir erhalten auf diese Weise entweder wieder den unendlichen Progreß oder die Gegenseitigkeit des Sollizitierens und des Sollizitiertwerdens, wobei es aber immer noch an einem absoluten Anfang der Bewegung fehlt. Die Kraft ist noch nicht wie der Zweck das sich in sich selbst Bestimmende; der Inhalt ist ein bestimmt gegebener und, indem dieselbe sich äußert, so ist sie, wie man zu sagen pflegt, in ihrer Wirkung blind, worunter dann eben der Unterschied zwischen der abstrakten Kraftäußerung und der zweckmäßigen Thätigkeit zu verstehen ist.

Obschon die so oft wiederholte Behauptung, daß nur die Äußerung der Kräfte, nicht aber diese selbst zu erkennen seien, um deswillen als unbegründet von der Hand gewiesen werden muß, weil die Kraft eben nur dies ist, sich zu äußern, und wir somit in der als Gesetz aufgefaßten Totalität der Äußerung zugleich die Kraft selbst erkennen, so ist dabei doch nicht zu übersehen, daß in dieser Behauptung von

der Unerkennbarkeit des An-sich der Kräfte eine richtige Ahnung der Endlichkeit dieses Verhältnisses enthalten ist. Die einzelnen Äußerungen einer Kraft treten uns zunächst in unbestimmter Mannigfaltigkeit und in ihrer Vereinzelung als zufällig entgegen, wir reduzieren dann dieses Mannigfaltige auf seine innere Einheit, welche wir als Kraft bezeichnen, und werden uns des scheinbar Zufälligen, indem wir das darin herrschende Gesetz erkennen, als eines Notwendigen bewußt. Nun aber sind die verschiedenen Kräfte selbst wieder ein Mannigfaltiges und erscheinen in ihrem bloßen Nebeneinander als zufällig. Man spricht demgemäß in der empirischen Physik von Kräften der Schwere, des Magnetismus, der Elektrizität u. s. w. und ebenso in der empirischen Psychologie von Erinnerungskraft, von Einbildungskraft, von Willenskraft und allerhand sonstigen Seelenkräften. Hierbei entsteht dann das Bedürfnis, sich dieser verschiedenen Kräfte gleichfalls als eines einheitlichen Ganzen bewußt zu werden; und dieses Bedürfnis würde seine Befriedigung dadurch nicht erhalten, daß man die verschiedenen Kräfte etwa auf eine denselben gemeinsame Urkraft reduzierte. Wir hätten an solcher Urkraft in der That nur eine leere Abstraktion, ebenso inhaltlos als das abstrakte Ding an sich. Dazu kommt, daß das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung wesentlich das vermittelte Verhältnis ist, und daß es somit dem Begriff der Kraft widerspricht, wenn dieselbe als ursprünglich oder auf sich beruhend aufgefaßt wird. — Wir lassen es uns, bei dieser Bewandtnis, die es mit der Natur der Kraft hat, zwar gefallen, wenn gesagt wird, die existierende Welt sei eine Äußerung göttlicher Kräfte, allein wir werden Anstand nehmen, Gott selbst als bloße Kraft zu betrachten, weil die Kraft noch eine untergeordnete und endliche Bestimmung ist. In diesem Sinn hat dann auch die Kirche, als man beim sogenannten Wiedererwachen der Wissenschaften sich daran begab, die einzelnen Erscheinungen der Natur auf denselben zu Grunde liegende Kräfte zurückzuführen, dies Unternehmen um deswillen für gottlos erklärt, weil, wenn es die Kräfte der Gravitation, der Vegetation u. s. w. seien, welche die Bewegung der Himmelskörper, das Wachstum der Pflanzen u. s. w. veranlassen, für die göttliche Weltregierung nichts zu thun übrig bleibe und Gott somit zu einem müßigen Zuschauer bei solchem Spiel der Kräfte herabgesetzt werde. Nun haben zwar die Naturforscher, und namentlich Newton, indem sie sich der Reflexionsform der Kraft zur Erklärung der Naturerscheinungen bedient, zunächst ausdrücklich bevorwortet, daß damit der Ehre Gottes, als des Erschaffers und Regierers der Welt, kein Abbruch geschehen solle; es

liegt indes in der Konsequenz dieses Erklärens aus Kräften, daß der raisonnierende Verstand dazu fortschreitet, die einzelnen Kräfte eine jede für sich zu fixieren und dieselben in dieser Endlichkeit als ein Letztes festzuhalten, welcher verendlichten Welt selbständiger Kräfte und Stoffe gegenüber, zur Bestimmung Gottes nur die abstrakte Unendlichkeit eines nicht erkennbaren, höchsten jenseitigen Wesens übrig bleibt. D'es ist dann der Standpunkt des Materialismus und der modernen Aufklärung, deren Wissen von Gott, unter Verzichtleistung auf das Was, sich auf das bloße Daß seines Seins reduziert. Ob nun schon der Kirche und dem religiösen Bewußtsein bei der hier erwähnten Polemik insofern Recht zu geben ist, als die endlichen Verstandesformen allerdings nicht genügen, weder um die Natur noch um die Gestaltungen der geistigen Welt in ihrer Wahrheit zu erkennen, so ist doch andererseits die formelle Berechtigung, zunächst der empirischen Wissenschaft, nicht zu übersehen, welche Berechtigung überhaupt darin besteht, die vorhandene Welt, in der Bestimmtheit ihres Inhalts, der denkenden Erkenntnis zu vindizieren und es nicht bloß bei dem abstrakten Glauben an das Beschaffensein und Regiertwerden der Welt durch Gott bewenden zu lassen. Wenn unser auf die Autorität der Kirche gestütztes religiöses Bewußtsein uns darüber belehrt, daß Gott es ist, welcher durch seinen allmächtigen Willen die Welt erschaffen hat und daß er es ist, der die Gestirne in ihre Bahnen lenkt und aller Kreatur ihr Bestehen und Gedeihen verleiht, so bleibt doch dabei auch das Warum zu beantworten, und die Beantwortung dieser Frage ist es überhaupt, welche die gemeinschaftliche Aufgabe der Wissenschaft, sowohl der empirischen als auch der philosophischen, bildet. Indem das religiöse Bewußtsein, diese Aufgabe und das darin enthaltene Recht nicht anerkennend, sich auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Ratschlüsse beruft, so tritt dasselbe damit selbst auf den vorher erwähnten Standpunkt der bloßen Verstandesaufklärung, und ist solche Berufung nur als eine mit dem ausdrücklichen Gebot der christlichen Religion, Gott im Geist und in der Wahrheit zu erkennen, im Widerspruch stehende, beliebige Versicherung einer keineswegs christlichen, sondern hoffärtig fanatischen Demut zu betrachten.

VII. Inneres und Äußeres.

Es ist der gewöhnliche Irrtum der Reflexion, das Wesen als das bloß Innere zu nehmen. Wenn es bloß so genommen wird, so ist auch diese Betrachtung eine ganz äußerliche, und jenes Wesen die leere äußerliche Abstraktion.

„Ins Innere der Natur," sagt ein Dichter,
„dringt kein erschaffner Geist,
Zu glücklich, wenn er nur die äußere Schale weiß."*)

Es hätte vielmehr heißen müssen, eben dann, wenn ihm das Wesen der Natur als Inneres bestimmt ist, weiß er nur die äußere Schale. — Weil im Sein überhaupt oder auch nur im nur sinnlichen Wahrnehmen, der Begriff nur erst das Innere, ist er ein demselben Äußeres, — ein subjektives, wahrheitsloses Sein wie Denken. — An der Natur, sowie am Geiste, insofern der Begriff, Zweck, Gesetz nur erst innere Anlagen, reine Möglichkeiten sind, sind sie nur erst eine äußerliche unorganische Natur, Wissenschaft eines Dritten, fremde Gewalt u. s. f. — Der Mensch, wie er äußerlich, d. i. in seinen Handlungen (freilich in seiner nur leiblichen Äußerlichkeit), ist er innerlich, und wenn er nur innerlich, d. i. nur in Absichten, Gesinnungen tugendhaft, moralisch u. s. f. und sein Äußeres damit nicht identisch ist, so ist eins so hohl und so leer als das Andere.

Indem der Verstand das Innere und Äußere in ihrer Trennung festhält, so sind dies ein paar leere Formen, die eine so nichtig als die andere. Es ist sowohl bei Betrachtung der Natur als auch der geistigen Welt, von großer Wichtigkeit, die Bewandtnis, welche es mit dem Verhältnis des Innern und Äußern hat, gehörig ins Auge zu fassen und sich vor dem Irrtum zu hüten, daß nur jenes das Wesentliche sei, worauf es eigentlich ankommt, dieses dagegen das Unwesentliche und Gleichgültige. Dieser Irrtum begegnet uns zunächst, wenn, wie dies häufig geschieht, der Unterschied zwischen der Natur und dem Geiste auf den abstrakten Unterschied des Äußern und des Innern zurückgeführt wird. Was hierbei die Auffassung der Natur anbetrifft, so ist dieselbe zwar allerdings nicht nur das für den Geist, sondern auch an sich Äußerliche überhaupt. Dieses „überhaupt" ist jedoch nicht in dem Sinne der abstrakten Äußerlichkeit zu nehmen, denn eine solche giebt es gar nicht, sondern vielmehr so, daß die Idee, welche den gemeinschaftlichen Inhalt der Natur und des Geistes bildet, in der Natur als nur äußerlich, aber eben um deswillen auch zugleich als nur innerlich vorhanden ist. Wie sehr nun auch der abstrakte Verstand, mit seinem Entweder-oder, sich gegen diese Auffassung der Natur sträuben

*) Vergl. Goethes unwilligen Ausruf, zur Naturwissenschaft. 1. Bd., 3. Heft:
Das hör ich sechszig Jahre wiederholen,
Und fluche drauf, aber verstohlen, —
Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male u. s. w.

mag, so findet sich dieselbe doch gleichwohl auch in unseren sonstigen und am bestimmtesten in unserm religiösen Bewußtsein. Diesem zufolge ist die Natur nicht minder als die geistige Welt eine Offenbarung Gottes; nur unterscheiden sich beide dadurch voneinander, daß, während die Natur es nicht dazu bringt, sich ihres göttlichen Wesens bewußt zu werden, dies die ausdrückliche Aufgabe des (hiermit zunächst Endlichen) Geistes ist. Diejenigen, welche das Wesen der Natur als ein bloß Inneres und deshalb für uns Unzugängliches betrachten, treten damit auf den Standpunkt jener Alten, welche Gott als neidisch betrachteten, wogegen sich dann aber schon Platon und Aristoteles erklärt haben. Was Gott ist, das teilt er mit, das offenbart er und zwar zunächst durch die Natur und in derselben. — Weiter besteht nun überhaupt der Mangel oder die Unvollkommenheit eines Gegenstandes darin, nur ein Innerliches und damit zugleich ein Äußerliches, oder was dasselbe ist, nur ein Äußerliches und damit nur ein Innerliches zu sein. So ist z. B. das Kind, als Mensch überhaupt, zwar ein vernünftiges Wesen, allein die Vernunft des Kindes als solchen ist zunächst nur als ein Innerliches, d. h. als Anlage, Beruf u. s. w. vorhanden, und dieses nur Innerliche hat zugleich für das Kind, als der Wille seiner Eltern, die Kenntnis seiner Lehrer überhaupt als die dasselbe umgebende vernünftige Welt, die Form eines nur Äußerlichen. Die Erziehung und Bildung des Kindes besteht dann darin, daß es das, was es zunächst nur an sich und damit für Andere (die Erwachsenen) ist, auch für sich wird. Die im Kinde nur erst als innere Möglichkeit vorhandene Vernunft wird durch die Erziehung verwirkwirklicht, und ebenso umgekehrt wird dasselbe der zunächst als äußere Autorität betrachteten Sittlichkeit, Religion und Wissenschaft sich als seines Eigenen und Innern bewußt. Wie mit dem Kinde, so verhält es sich in dieser Beziehung auch mit dem erwachsenen Menschen, insofern derselbe, seiner Bestimmung zuwider, in der Natürlichkeit seines Wissens und Wollens befangen bleibt; so hat z. B. für den Verbrecher die Strafe, der er unterworfen wird, zwar die Form einer äußern Gewalt, in der That aber ist dieselbe nur die Manifestation seines eigenen verbrecherischen Willens. — Aus der bisherigen Erörterung ist dann auch zu entnehmen, was davon zu halten ist, wenn Jemand seinen dürftigen Leistungen, ja verwerflichen Thaten gegenüber, sich auf die davon zu unterscheidende Innerlichkeit seiner angeblich vortrefflichen Absichten und Gesinnungen beruft. Es mag immerhin im Einzelnen der Fall sein, daß durch die Ungunst äußerer Umstände wohlgemeinte Absichten vereitelt, daß zweckmäßige Pläne in der Ausführung ver-

kümmert werden; im Allgemeinen gilt jedoch auch hier die wesentliche Einheit des Innern und des Äußern dergestalt, daß gesagt werden muß: was der Mensch thut, das ist er, und ist der lügnerischen Eitelkeit, welche sich an dem Bewußtsein innerlicher Vortrefflichkeit wärmt, jener Spruch des Evangeliums entgegen zu halten: an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Dieses große Wort gilt, wie zunächst in sittlicher und religiöser Hinsicht, so auch weiter in Beziehung auf wissenschaftliche und künstlerische Leistungen. Was hierbei die letzteren anbetrifft, so mag etwa ein scharfblickender Lehrer, indem er an einem Knaben entschiedene Anlagen gewahr wird, die Meinung äußern, daß in demselben ein Rafael oder ein Mozart stecke, und der Erfolg wird dann lehren, inwieweit solche Meinung begründet war. Wenn dann aber ein stümperhafter Maler und ein schlechter Poet sich damit trösteten, daß ihr Inneres voll hoher Ideale sei, so ist solches ein schlechter Trost, und wenn sie die Forderung machen, man solle sie nicht nach ihren Leistungen beurteilen, sondern nach ihren Intentionen, so wird solche Prätension mit Recht als leer und unbegründet von der Hand gewiesen. Umgekehrt ist es dann auch häufig der Fall, daß man bei Beurteilung Anderer, die Rechtes und Tüchtiges zustande gebracht, sich des unwahren Unterschiedes vom Innern und Äußern dazu bedient, um zu behaupten, solches sei nur ihr Äußeres, innerlich aber sei es ihnen um etwas ganz Anderes, um die Befriedigung ihrer Eitelkeit oder sonstiger verwerflichen Leidenschaften zu thun gewesen. Dies ist die Gesinnung des Neides, welcher, unfähig selbst Großes zu vollbringen, das Große zu sich herabzuziehen und zu verkleinern bestrebt ist. Dagegen ist an den schönen Ausspruch Goethes zu erinnern, daß es gegen große Vorzüge Anderer kein anderes Rettungsmittel giebt, als die Liebe. Wenn dann weiter bei löblichen Leistungen Anderer, um dieselben zu verkümmern, von Heuchelei gesprochen wird, so ist dawider zu bemerken, daß der Mensch sich zwar im Einzelnen verstellen nnd Manches verbergen kann, nicht aber sein Inneres überhaupt, welches im decursus vitae unfehlbar sich kund giebt, dergestalt, daß auch in dieser Beziehung gesagt werden muß, daß der Mensch nichts Anderes ist, als die Reihe seiner Thaten. Es ist insbesondere die sogenannte pragmatische Geschichtsschreibung, welche sich durch diese wahrheitswidrige Trennung des Innern vom Äußern in der neuern Zeit vielfältig an großen historischen Charakteren versündigt und deren reine Auffassung getrübt und entstellt hat. Anstatt sich damit zu begnügen, die großen Thaten, welche durch die weltgeschichtlichen Heroen vollbracht worden sind, einfach zu erzählen und ihr Inneres

als dem Inhalt dieser Thaten entsprechend anzuerkennen, hat man sich für berechtigt und verpflichtet erachtet, hinter dem, was offen zu Tage liegt, angeblich geheime Motive auszuspüren, und dann gemeint, die Geschichtsforschung sei um so profunder, je mehr es ihr gelinge, das bisher Gefeierte und Gepriesene seines Nimbus zu entkleiden, und dasselbe hinsichtlich seines Ursprungs und seiner eigentlichen Bedeutung auf das Niveau gemeiner Mittelmäßigkeit herabzusetzen. Zum Behuf solcher pragmatischen Geschichtsforschung ist dann häufig auch das Studium der Psychologie empfohlen worden, weil man durch diese Auskunft darüber erhalte, welches die eigentlichen Triebfedern seien, wodurch überhaupt die Menschen zu handeln bestimmt werden. Die Psychologie, an welche hier verwiesen wird, ist indes nichts Anderes als jene kleinliche Menschenkennerei, welche anstatt des Allgemeinen und Wesentlichen der menschlichen Natur, vornehmlich nur das Partikuläre und Zufällige vereinzelter Triebe, Leidenschaften u. s. w. zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht. Während übrigens bei diesem psychologisch-pragmatischen Verfahren in Beziehung auf die großen Thaten zu Grunde liegenden Motive für den Historiker doch zunächst die Wahl bleiben würde, zwischen den substantiellen Interessen des Vaterlandes, der Gerechtigkeit, der religiösen Wahrheit u. s. w. einerseits und den subjektiven und formellen Interessen der Eitelkeit, Herrschsucht, Habsucht u. s. w. andererseits, so werden die letzteren als das eigentliche Bewegende um deswillen betrachtet, weil ja sonst die Voraussetzung des Gegensatzes zwischen dem Innern (der Gesinnung der Handelnden) und dem Äußern (dem Inhalt der Handlung) die Bestätigung nicht erhalten würde. Da nun aber der Wahrheit nach das Innere und das Äußere denselben Inhalt haben, so muß dann auch, jener schulmeisterlichen Gescheidtheit gegenüber, ausdrücklich behauptet werden, daß, wenn es den geschichtlichen Heroen bloß um subjektive und formelle Interessen zu thun gewesen wäre, sie das nicht vollbracht haben würden, was sie vollbracht haben, und ist im Hinblick auf die Einheit des Innern und des Äußern anzuerkennen, daß die großen Männer das gewollt, was sie gethan, und das gethan, was sie gewollt haben.

VIII. Der Begriff.

Der Standpunkt des Begriffs ist überhaupt der des absoluten Idealismus, und die Philosophie ist begreifendes Erkennen, insofern, als in ihr alles, was dem sonstigen Bewußtsein als ein Seiendes und in seiner Unmittelbarkeit Selbständiges gilt, bloß als ein ideelles

Moment gewußt wird. In der Verstandeslogik pflegt der Begriff als eine bloße Form des Denkens und näher als eine allgemeine Vorstellung betrachtet zu werden; und diese untergeordnete Auffassung des Begriffs ist es dann, auf welche sich die von Seite der Empfindung und des Herzens so oft wiederholte Behauptung bezieht, daß die Begriffe als solche etwas Totes, Leeres und Abstraktes seien. In der That verhält es sich indes gerade umgekehrt, und ist der Begriff vielmehr das Prinzip alles Lebens und damit zugleich das schlechthin Konkrete. Was hierbei namentlich den hinsichtlich des Begriffs, als des vermeintlich nur Formellen, geltend gemachten Gegensatz von Form und Inhalt anbetrifft, so liegt uns derselbe samt allen den übrigen von der Reflexion festgehaltenen Gegensätzen, als dialektisch, d. h. durch sich selbst überwunden, bereits im Rücken und ist es eben der Begriff, welcher alle die früheren Bestimmungen des Denkens als aufgehoben in sich enthält. Allerdings ist der Begriff als Form zu betrachten, allein als unendliche, schöpferische Form, welche die Fülle alles Inhalts in sich beschließt und zugleich aus sich entläßt. Ebenso mag dann auch der Begriff immerhin abstrakt genannt werden, wenn man unter dem Konkreten nur das sinnlich Konkrete, überhaupt das unmittelbar Wahrnehmbare versteht; der Begriff als solcher läßt sich nicht mit den Händen greifen und muß uns überhaupt, wenn es sich um den Begriff handelt, Hören und Sehen vergangen sein. Gleichwohl ist der Begriff, wie vorher bemerkt wurde, zugleich das schlechthin Konkrete, und zwar insofern als derselbe das Sein und das Wesen und damit den ganzen Reichtum dieser beiden Sphären, in ideeller Einheit in sich enthält. — Wenn die verschiedenen Stufen der logischen Idee als eine Reihe von Definitionen des Absoluten genommen werden können, so ist die Definition des Absoluten, welche sich uns hier ergiebt, die, daß dasselbe der Begriff ist. Dabei muß man dann freilich den Begriff in einem andern höhern Sinne auffassen, als solches in der Verstandeslogik geschieht, welcher zufolge der Begriff bloß als eine an sich inhaltslose Form unseres subjektiven Denkens betrachtet wird. Es könnte hierbei zunächst nur noch die Frage aufgeworfen werden, warum, wenn in der spekulativen Logik der Begriff eine so ganz andere Bedeutung hat, als man sonst mit diesem Ausdruck zu verbinden pflegt, dieses ganz Andere hier gleichwohl Begriff genannt und dadurch Veranlassung zu Mißverständnis und Verwirrung gegeben wird? Auf solche Frage wäre zu erwidern, daß, wie groß auch der Abstand zwischen dem Begriff der formellen Logik und dem spekulativen Begriff sein mag, bei näherer Betrachtung es sich doch ergiebt, daß die tiefere

Bedeutung des Begriffs dem allgemeinen Sprachgebrauch keineswegs so fremd ist, als dies zunächst der Fall zu sein scheint. Man spricht von der Ableitung eines Inhalts, so z. B. der das Eigentum betreffenden Rechtsbestimmungen aus dem Begriff des Eigentums, und ebenso umgekehrt von der Zurückführung eines solchen Inhalts auf den Begriff. Damit aber wird anerkannt, daß der Begriff nicht bloß eine an sich inhaltslose Form ist, da einerseits aus einer solchen nichts abzuleiten wäre, und andererseits durch die Zurückführung eines gegebenen Inhalts auf die leere Form des Begriffs derselbe nur seiner Bestimmtheit würde beraubt, aber nicht erkannt werden.

Zur Religionsphilosophie.

(Aus den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“)

1. Begriff der Religion.

Die Religion ist die Beziehung des Subjekts, des subjektiven Bewußtseins auf Gott, der ein Geist ist, oder sie ist der Geist, der seines Wesens bewußt ist Der Geist ist bewußt, und das, dessen er bewußt ist, ist der wahrhafte, wesentliche Geist: dieses ist sein Wesen, nicht das Wesen eines Andern. Die Religion ist insofern sogleich für sich Idee, und der Begriff der Religion ist der Begriff dieser Idee.

Die Idee ist das Wahre, die Realität des Begriffs, so daß diese Realität identisch ist und mit dem Begriff, nur durchaus durch ihn bestimmt ist. Nennt man den Begriff Geist, so ist die Realität des Begriffs das Bewußtsein; der Geist als Begriff, der allgemeine Geist realisiert sich im Bewußtsein, in einem Bewußtsein, das selbst geistig ist, in einem solchen, für welches nur der Geist sein kann.

So kommen hervor zunächst diese zwei, die Erhebung des Menschen zu Gott oder das Bewußtsein, welches Gottes, des Geistes bewußt ist, und der Geist, der sich im Bewußtsein realisiert. Diese zwei Seiten sind in Beziehung aufeinander. Das erste in der Idee ist ihre Beziehung, das, worin sie identisch sind, nicht das Gemeinsame, die oberflächliche Allgemeinheit, daß wir Mehreres miteinander vergleichen, sondern die innere Einheit beider. Dieses Erste ist die substantielle

Einheit, das Allgemeine an und für sich, das rein Geistige ohne weitere Bestimmung. Das Zweite zu diesem ersten Allgemeinen ist erst, das eigentlich Verhältnis genannt wird, Auseinandertreten dieser Einheit: da haben wir subjektives Bewußtsein, für welches ist, welches sich bezieht auf dieses an und für sich Allgemeine, was erst Erhebung des Menschen zu Gott genannt werden kann, weil Mensch und Gott in Beziehung sind als Unterschiedene. Da tritt erst ein, was eigentlich Religion heißt.

Das Dritte ist das Aufheben dieses Gegensatzes, dieser Trennung, Entfernung des Subjekts von Gott, die Bewirkung, daß der Mensch Gott in sich fühlt und weiß, sich als dieses Subjekt zu Gott erhebt, sich die Gewißheit, den Genuß, die Freude giebt, Gott in seinem Herzen zu haben, mit Gott vereint zu sein. Dies ist der Kultus, der Kultus ist nicht bloß Verhältnis, Wissen, sondern Thun, Handeln, sich die Vergewisserung zu geben, daß der Mensch von Gott aufgenommen, zu Gnaden angenommen ist. Die einfache Form des Kultus, der innere Kultus ist die Andacht, dieses Mystische, unio mystica.

Der Begriff der Religion in dieser Weise spekulativ genommen ist der Begriff des Geistes, der seines Wesens, seiner selbst bewußt ist. Die Art und Weise, wie er sich selbst ist, sich gegenständlich ist, ist überhaupt die Vorstellung, und so ist das Bewußtsein Religion. Philosophie ist es, insofern der Geist seiner nicht in der Weise der Vorstellung, sondern des Gedankens bewußt ist.

2. Einteilung der Religionsphilosphie.

Das Erste ist der Begriff, wie immer, das Zweite hernach die Bestimmtheit des Begriffs, der Begriff in seinen bestimmten Formen; diese hängen notwendig mit dem Begriff selbst zusammen: in philosophischer Betrachtungsweise ist es nicht der Fall, daß das Allgemeine, der Begriff gleichsam Ehrenhalber vornehin gestellt wird. Begriff von Recht, Natur sind allgemeine Bestimmungen, die vornehin gesetzt werden, mit denen man in Verlegenheit ist, auf die es auch nicht ankommt, sondern auf den eigentlichen Inhalt, die einzelnen Kapitel. Der sogenannte Begriff hat weiter keinen Einfluß auf diesen fernern Inhalt, er zeigt da ungefähr den Boden an, auf dem man sich befindet mit diesen Materien, daß man nichts aus einem andern Boden herbeiziehe; der Inhalt, z. B. Magnetismus, Elektrizität gilt für die Sache, der Begriff für das Formelle.

Bei philosophischer Betrachtung ist auch der Anfang der Begriff,

aber er ist die Sache, Substanz, wie der Keim, aus dem sich der ganze Baum entwickelt. In diesem sind alle Bestimmungen enthalten, die ganze Natur des Baumes, die Art seiner Säfte, Verzweigung, aber nicht präformiert, so, daß, wenn man ein Mikroskop nimmt, man die Zweige, Blätter im Kleinen sähe, sondern auf geistige Weise. So enthält der Begriff die ganze Natur des Gegenstandes, und die Erkenntnis selbst ist nichts, als die Entwickelung des Begriffs, dessen, was an sich im Begriffe enthalten, noch nicht in Existenz getreten, expliziert, ausgelegt ist. So fangen wir an mit dem Begriffe der Religion.

Das Zweite ist dann die Religion in ihrer Bestimmtheit, der bestimmte Begriff. Diese nehmen wir nicht von außen, sondern es ist der freie Begriff selbst, der sich zu seiner Bestimmtheit fortträgt. Es ist nicht, daß wir z. B. das Recht empirisch abhandeln: da bestimmt man erst das Recht überhaupt; die bestimmten Rechte (das römische, deutsche) wären anderswoher, aus der Erfahrung zu nehmen; hier hat sich die Bestimmtheit aus dem Begriff selbst zu ergeben.

Der bestimmte Begriff der Religion ist die endliche Religion, ein Einseitiges, so beschaffen gegen Anderes, Besonderes gegen anderes Besonderes; die Religion in ihrer Endlichkeit.

Das Dritte ist der Begriff, der aus seiner Bestimmtheit, Endlichkeit zu sich selbst kommt, der sich aus dieser seiner Endlichkeit, Beschränktheit wieder herstellt, und dieser wieder hergestellte Begriff ist der unendliche, wahrhafte Begriff, die absolute Idee, die wahrhafte Religion.

Die erste Religion im Begriff ist noch nicht die wahrhafte Religion. Wahrhaft ist der Begriff wohl in sich selbst, aber zur Wahrheit gehört, daß der Begriff sich auch realisiert, wie zur Seele, daß sie sich verleiblicht habe. Die Realisierung ist zunächst Bestimmung des Begriffs; die absolute Realisierung ist, daß diese Bestimmung adäquat ist dem Begriff: dieser adäquate Begriff ist die Idee, der wahrhafte Begriff. Das sind abstrakter Weise diese drei Teile im Allgemeinen.

Diese Einteilung kann auch so bestimmt werden. Wir haben den Begriff der Religion zu betrachten zuerst im Allgemeinen, dann in seiner Besonderheit als sich unterscheidender Begriff, welche die Seite des Urteils, der Beschränktheit, Endlichkeit ist, und drittens den Begriff, der sich mit sich zusammenschließt, den Schluß oder die Rückkehr des Begriffes aus seiner Bestimmtheit, worin er sich ungleich ist, zu sich selbst, so, daß er zur Gleichheit kommt mit seiner Form. Dies ist der Rhythmus, das reine ewige Leben des Geistes selbst, und hätte

er diese Bewegung nicht, wäre er das Tote. Der Geist ist; sich zum Gegenstand zu haben, das ist seine Manifestation, Verhältnis der Gegenständlichkeit, Endliches zu sein. Das Dritte ist, daß er sich Gegenstand ist, in dem Gegenstand versöhnt, bei sich selbst ist, zu seiner Freiheit gekommen, denn Freiheit ist, bei sich selbst zu sein.

Diese Einteilung ist so die Bewegung, Natur, das Thun des Geistes selbst, dem wir, so zu sagen, nur zusehen. Sie ist durch den Begriff notwendig, die Notwendigkeit des Fortgangs hat sich aber erst in der Entwickelung selbst darzustellen, zu explicieren, zu beweisen; die Einteilung deren unterschiedene Teile und Inhalt wir nur bestimmter angeben wollen, ist daher nur historisch.

3. Der Kultus.

Im Kultus ist Gott auf der einen Seite, Ich auf der andern, und die Bestimmung ist, mich mit Gott in mir selbst zusammen zu schließen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir — diese konkrete Einheit; für unsere Betrachtung ist das theoretische Bewußtsein auch konkret, aber nur an sich; daß es auch für das Subjekt konkret werde, ist das praktische. Der Kultus ist, sich diesen höchsten, absoluten Genuß zu geben — da ist Gefühl darin, da bin ich mit meiner besondern Persönlichkeit dabei. Er ist so die Gewißheit des absoluten Geistes in seiner Gemeinde, das Wissen derselben von ihrem Wesen, dies ist substantielle Einheit des Geistes mit sich, die wesentlich unendliche Form, Wissen in sich ist. Es ist also näher darin enthalten zuerst das subjektive Selbstbewußtsein, das aber nur auf formelle Weise noch subjektiv ist, das schon von dem absoluten Inhalt wissende Selbstbewußtsein ist frei, d. h. es thut von sich ab die Sprödigkeit des Fürsichseins, das als Einzelnes sich ausschließend ist von seinem Gegenstande. Er weiß so von seinem Wesen; und daß dies sein Wesen ist, davon giebt es dem Gegenstand Zeugnis, welches Zeugnis so das Erzeugnis des absoluten Geistes ist, der ebenso darin erst als absoluter Geist sich erzeugt. Als Wissen hat das Selbstbewußtsein einen Gegenstand, als Wesen ist er absoluter Gegenstand, und dies ist kein anderer für das Selbstbewußtsein, insofern es frei ist, als das Zeugnis des Geistes. Der Geist wird nur von dem Selbstbewußtsein gewußt in seiner Freiheit, insofern also dies Wissen das freie ist, ist die Einheit des Selbstbewußtseins vorhanden, und der absolute Inhalt ist die substantielle Einheit, so daß die Einzelnheit schlechthin aufgehoben ist, vielmehr bestimmt als Allgemeines gegen

Einzelnes, so daß Letzteres nur als Schein ist. — Es ist dies das Spekulativste, welches in dieser Rücksicht zur Sprache kommen muß, ein Punkt, der nur spekulativ aufgefaßt werden muß.

Näher ist nun der Kultus die Thätigkeit des Hervorbringens, der vorhin bestimmten Einheit und des Genusses derselben, damit das, was im Glauben an sich ist, auch vollbracht, gefühlt, genossen werde. Nach dieser Seite des Willens, sagen wir, ist der Kultus praktisch, und dieses ist zunächst einzeln. Man sagt oft, der Mensch ist in seinem Willen unendlich, in seinem Begreifen, Erkennen endlich; dieses ist kindisch gesagt, das Gegenteil ist richtiger. Im Willen ist der Mensch gegen ein Anderes, vereinzelt sich als Individuum, hat einen Zweck, einen Vorsatz in sich gegen ein Anderes, verhält sich als getrennt vom Andern; hier tritt also die Endlichkeit ein. In der Handlung hat der Mensch einen Zweck, und die Handlung besteht darin, daß der Inhalt der Zweck ist, die Form der Vorstellung verliert und zum objektiven Dasein wird.

Der Kultus ist auch ein Handeln, und somit ist Zweck darin, und dieser, der Glaube, ist die in sich konkrete Realität des Göttlichen und des Bewußtseins. Was der Kultus zu vollbringen hat, ist, daß er nicht vom Objektiven etwas trennt, verändert, sich geltend daran macht, sondern sein Zweck ist an und für sich absolute Realität, und nicht erst dieser Zweck soll hervorgebracht werden, sondern er soll nur in mir Wirklichkeit haben, er ist daher gegen mich, gegen meine besondere Subjektivität; diese ist die Hülse, die abgestreift werden soll, ich soll im Geiste sein und der Gegenstand in mir als Geist.

Dies ist ein zweiseitiges Thun, Gottes Gnade und des Menschen Opfer. Bei dem Thun, der Gnade Gottes gerät die Vorstellung in Schwierigkeit, wegen der Freiheit des Menschen. Aber die Freiheit des Menschen besteht eben im Wissen und Wollen Gottes, ist nur durch Aufhebung des menschlichen Wissens und Wollens. So ist der Mensch nicht der Stein dabei, so daß die Gnade nicht bloß praktisch wirkt, der Mensch das passive Material wäre, ohne dabei zu sein. Es soll der Zweck, das Göttliche werden durch mich, in mir, und das, wogegen die Aktion geht, welche meine Aktion ist, das ist Aufgeben meiner überhaupt, der sich nicht mehr für sich behält, dies die Realisation, das Praktische. Diese gedoppelte Thätigkeit ist der Kultus und sein Zweck so das Dasein Gottes im Menschen.

Ich soll mich demgemäß machen, daß der Geist in mir wohne, daß ich geistig sei. Dies ist meine, die menschliche Arbeit, dieselbe ist Gottes von seiner Seite. Er bewegt sich zu dem Menscheu, und ist in ihm

durch Aufhebung des Menschen. Was als mein Thun erscheint, ist alsdann Gottes Thun und ebenso auch umgekehrt. Dies ist denn freilich dem bloß moralischen Standpunkt Kants und Fichtes entgegen da soll das Gute immer erst hervorgebracht, realisiert werden, mit der Bestimmtheit, daß es auch beim Sollen bleibe, als ob es nicht schon an und für sich da wäre. Da ist dann außer mir eine Welt, die von Gott verlassen darauf wartet, daß ich den Zweck, das Gute erst hineinbringe. Der Kreis des moralischen Wissens ist beschränkt. In der Religion hingegen ist das Gute an und für sich selbst, Gott ist, und es handelt sich nur um mich, daß ich mich meiner Subjektivität abthue und mir an diesem Werke, das sich ewig vollbringt, meinen Anteil nehme, und meinen Anteil daran habe. Das Gute ist demnach kein Gesolltes, sondern göttliche Macht, ewige Wahrheit. In dem Kultus ist so ein negatives Moment enthalten, aber so, daß es praktische Thätigkeit des Subjekts an sich selbst ist, seine Subjektivität zu entlassen. Dies Moment der Entsagung kommt in der positiven Religion konkret in der Gestalt von Opfern vor, hier betrifft zwar diese Negation mehr das Äußere, hat aber Beziehung wesentlich auf das Innere, das Opfer ist natürlicher Wille, des Fleisches Wille, wie dies bei der Buße, Reinigung u. s. w. noch mehr hervortritt.

Gott ist unmittelbar als ein Abstraktum bestimmt und mit einer Naturbestimmtheit als absoluter, unendlicher Geist. Insofern diese Naturbestimmtheit in ihm gesetzt ist, er sie auf affirmative Weise in sich hat, so ist er zwar die Einheit dieser und des Geistigen, aber insofern sie bestehen bleibt, ist auch die Einheit beider unmittelbar, eine selbst nur natürliche, nicht wahrhaft geistige Einheit. Beim Menschen ist der Leib ebenso affirmatives Ingredienz als die Seele, und so gefaßt ist die Einheit beider auch nur natürliche Einheit.

So nun ist auch im Kultus der Mensch bestimmt mit einer unmittelbaren Natürlichkeit oder Unfreiheit der Freiheit. Damit daß der Mensch nur ein natürlich Freies ist, eine Bestimmung, die sich eigentlich widerspricht, ist denn auch seine Beziehung auf seinen Gegenstand, sein Wesen, seine Wahrheit, eine solche natürliche Einheit, und sein Glauben, sein Kultus hat deshalb die Grundbestimmung, daß es so eine unmittelbare Beziehung ist, oder ein Versöhntsein von Hause aus, mit seinem Gegenstand. Dies ist eine Bestimmtheit des Kultus in allen den Religionen, worin das absolute Wesen Gottes noch nicht offenbar ist, so ist der Mensch in seiner Freiheit noch nicht frei, hat seine absolute Subjektivität noch nicht abgestreift. Es ist dies dann der heidnische Kultus, der keiner Versöhnung bedarf; da ist der Kultus

schon das, was der Mensch als gewöhnliche Lebensweise sich vorstellt, er lebt in dieser substantiellen Einheit, Kultus und Leben ist nicht unterschieden; eine Welt absoluter Endlichkeit hat sich einer Unendlichkeit noch nicht gegenüber gestellt. So bei den Heiden das Bewußtsein ihrer Glückseligkeit, daß Gott ihnen nahe ist, der Gott des Volks, der Stadt, dies Gefühl, daß die Götter ihnen freundlich sind.

Oder andererseits ist der Kultus hier ein besonderer Zustand, ein ausdrücklicher Genuß gegen das gewöhnliche Leben, und das Opfer bleibt nur ein formelles, nicht das Herz ist zu durchbohren, sondern die Natürlichkeit des Menschen ist, wie sein soll, enthält die Einheit und seinen absoluten Gegenstand. Das Opfer ist so nur das eines äußerlichen Besitzes, und Kultus ist dann nur Veranstaltung der Feste, das Bewußtsein seiner Einheit zu genießen. Hier tritt denn die Kunst in den Kultus ein, sofern die Einheit des Natürlichen und Geistigen schon höher gestellt ist; indem das Geistige das Übergewicht in ihr hat, so daß die natürliche Seite als unterworfen, idealisiert durch die geistige Einheit vorgestellt wird, findet das Selbstbewußtsein die Forderung nicht angemessen, daß das Natürliche nicht sei der Ausdruck des Geistigen, sondern nur gilt als unmittelbarer Gegenstand, wie er sich im äußerlichen Dasein findet. Die Vorstellung der Einheit findet sich so nicht mehr in dem natürlichen Dasein, der Sonne, dem Mond, dem Stern, im Berg und Strom wieder, sondern kann nur, sofern sie den Geist durchgegangen und aus seiner Arbeit herausgerungen ist, zustande kommen. Diese Arbeit des Menschen ist die Kunst, wodurch der Gott vorgestellt wird, sie ist zugleich das tiefere Opfer, diese Anstrengung der Partikularität, die als Negation des eigenen besondern Selbstbewußtseins, das durch die Idee in sich erzeugte festhält und äußerlich zur Anschauung hervorbringt.

Der Kultus geht im Ganzen aus von dieser Einheit des Selbstbewußtseins und des Gegenstandes. Es tritt jedoch hier oft auch Abweichung von dieser ursprünglichen Einheit ein, von diesem Versöhntsein oder von dem Mangel des Bedürfnisses des Versöhntseins. Diese Abweichungen liegen teils in der Willkür des Subjekts, in dem Genuß, den das Individuum in seiner Welt hat, denn es ist nicht geistig Selbstbewußtes, also noch Neigung, Begier, oder kommen von einer andern Seite, von der Naturmacht, von dem Unglück des Menschen, des Individuums, der Völker, der Staaten. Nach dergleichen Störungen, wodurch die Einheit unterbrochen ist, bedarf es denn einer ernsthaften Negation, um sie wiederherzustellen.

Da ist Trennung des Göttlichen und Menschlichen, und der Sinn

des Kultus nicht dieser, diese Einigkeit zu genießen, sondern die Entzweiung aufzuheben. Auch da ist die Voraussetzung der an und für sich seienden Versöhnung. Diese Trennung ist zweierlei Art, entweder eine Trennung im Natürlichen oder eine Trennung im Geistigen. Jene erste ist das größte Unheil, das einem Volke begegnet: Gott ist da die substantielle Macht, die Macht des Geistigen wie des Natürlichen, wenn nun Mißwachs, Kriegsunglück, Pest und andere Kalamitäten das Land bedrücken, so ist die Richtung des Kultus diese, das Wohlwollen der Götter, das ursprünglich vorhanden ist, wieder zu erlangen. Das Unglück macht hier die Trennung aus, es betrifft nur die natürliche Sphäre, den äußerlichen Zustand hinsichtlich des körperlichen Daseins u. s. f. Da ist die Voraussetzung, daß dieser natürliche Zustand nicht ein zufälliger ist, sondern von einer höhern Macht abhängt, die sich als Gott bestimmt; Gott hat ihn gesetzt, hervorgebracht. Eine weitere Bestimmung ist, daß der Wille im moralischen Zusammenhange damit steht, daß es einem Menschen oder einem Volke wohl oder übel gehe. Das Volk hat es durch seine Schuld verdient. Darum wird der Gang der Natur gestört gegen die Zwecke der Menschen. Es ist erforderlich, die Einigkeit des göttlichen Willens mit den Zwecken des Menschen wieder herzustellen. Der Kultus nimmt so die Gestalt der Sühnung an, diese wird vollbracht durch gewisse Handlungen, durch Opfer und Ceremonieen, durch Reue, wodurch der Mensch zeigt, daß es ihm Ernst sei. Es liegt darin, daß Gott die Macht über die Natur ist, daß diese von einem höhern Willen abhängt. Die Frage, die sich hier aufwirft, ist nur, inwiefern sich der göttliche Wille in den Ereignissen darstelle, wie er in diesen zu erkennen sei? Es ist darauf zu bemerken, daß die Naturmacht Zwecke in sich enthält, die ihr als solcher fremd sind, nämlich Zwecke des Guten, die das Wohl des Menschen betreffen, und von denen dasselbe abhängig ist. Dies erkennen wir auch als wahr an; aber das Gute ist das Abstrakte, Allgemeine: wenn die Menschen von ihrem Guten sprechen, so haben sie dabei ganz partikulare Zwecke für sich, so daß hier das Recht der Endlichkeit und Zufälligkeit eintritt. Die Frömmigkeit steigt vom Einzelnen auf zu Gott, zum Allgemeinen; damit wird die Hoheit, das Allgemeine über das Besondere anerkannt; das Weitere ist aber die Anwendung des Allgemeinen aufs Besondere; hier tritt das Mangelhafte in die Vorstellung ein. Dieses Verhältnis kommt hier zur Sprache. Völker, die von Kalamitäten heimgesucht werden, suchen nach einem Vergehen, das die Veranlassung davon sei; es wird dann weiter Zuflucht gesucht bei einer Macht, die sich nach Zwecken bestimmt:

wenn nun auch dies Allgemeine zugegeben wird, so enthält dagegen die Anwendung aufs Partikulare den Widerspruch. — Eine andere Trennung ist im Geistigen, die aber doch auch in die vorhergehende hineinspielt. Die reine Trennung für sich ist die des Willens, des Subjekts vom göttlichen Willen, oder die Trennung des Guten und des Bösen: der Boden dieses Kultus ist ganz der geistige Boden, das Böse als solches ist im Willen und das Gute ebenso; hier erhält der Kultus eine andere Bedeutung und zwar die, daß der Mensch schlechthin mit Gott entzweit, ihm entfremdet ist, und dies ist das Unglück des Geistes; dies ist aufzuheben durch den Geist im Geiste, der Mensch muß zur Gewißheit gelangen, er sei in Gnaden wieder aufgenommen, er sei Gott wohlgefällig, zur Einigkeit mit Gott gelangt. Hier geht der Kultus also auf geistigem Boden vor. Nur dadurch wird die Einigkeit wieder hergestellt, daß der Mensch den bösen Willen abthut, das Böse verwirft und bereut. Einerseits sind es auch wirkliche Sünden, die der Mensch zu bereuen hat, (welche Sünden, dies ist zufällig) andererseits aber gilt in der Abstraktion der Endlichkeit und Unendlichkeit, streng auseinander gehalten, das Endliche durchaus als böse. Diese Trennung, die ursprünglich im Menschen liegt, soll aufgehoben werden. Allerdings ist der natürliche Wille nicht der Wille, wie er sein soll, denn er soll frei sein, und der Wille der Begierde ist nicht frei. Der Geist ist von Natur nicht, wie er sein soll, erst durch die Freiheit ist er dies, dies wird hier vorgestellt, daß der Wille von Natur böse ist. Aber böse ist er nun, indem er bei seiner Natürlichkeit stehen bleibt. Recht, Sittlichkeit ist nicht der natürliche Wille, denn in diesem ist der Mensch selbstsüchtig, weil nur seine Einzelheit als solche. Durch den Kultus nur soll das Böse aufgehoben werden. Der Mensch soll nicht unschuldig sein in dem Sinne, daß er weder gut noch böse sei, solche natürliche Unschuld kommt nicht aus der Freiheit des Menschen: sondern der Mensch wird erzogen zur Freiheit, die nur dann wesentlich ist, wenn sie den wesentlichen Willen will, und dies ist auch das Gute, Rechte, Sittliche.

Frei soll der Mensch werden, d. h. ein rechter und sittlicher Mensch und zwar durch den Weg der Erziehung: diese Erziehung ist in jener Vorstellung als die Überwindung des Bösen ausgedrückt und ist damit auf den Boden des Bewußtseins gesetzt, während die Erziehung auf bewußtlose Weise geschieht. — In dieser Form des Kultus ist das Aufheben des Gegensatzes von gut und böse vorhanden; der natürliche Mensch wird als böse dargestellt, dies ist aufzuheben; das Böse ist die Seite der Trennung und Entfremdung, dies ist zu negieren:

dabei ist die Voraussetzung, daß die Versöhnung an sich vollbracht sei; im Kultus bringt der Mensch sich die Vergewisserung hervor; durch Gott ist die Versöhnung vollbracht, des Mensch soll sie sich zu eigen machen.

4. Kirche und Staat.

Der Staat ist die wahrhafte Weise der geistigen Wirklichkeit; in ihm kommt der wahrhafte, sittliche Wille zur Wirklichkeit, in ihm lebt der Geist in seiner Wahrhaftigkeit Die Religion ist göttliche Weisheit, das Wissen des Menschen von Gott und Wissen seiner in Gott, dies ist die göttliche Weisheit und das Feld der absoluten Wahrheit. Im Allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staats ein und dasselbe; sie sind an und für sich identisch. Im patriarchalischen Verhältnis, in der jüdischen Theokratie ist beides noch nicht unterschieden; im weitern Verlauf wird es streng voneinander getrennt, dann aber wieder in seiner Wahrheit identisch gesetzt. Die an und für sich seiende Einheit erhellt schon aus dem Gesagten, die Religion ist Wissen der Wahrheit, und die Wahrheit näher bestimmt ist der freie Geist, in der Religion ist der Mensch frei vor Gott; indem er seinen Willen dem göttlichen Willen gemäß macht, so ist er dem höchsten Willen nicht entgegen, sondern er hat sich selbst darin; er ist frei, indem er im Kultus das erreicht hat, die Entzweiung aufzuheben. Der Staat ist nun die Freiheit der Welt, in der Wirklichkeit; es kommt hier ganz darauf an, welches Bewußtsein ein Volk von seinem Geiste hat; im Staat wird der Freiheitsbegriff realisiert, und zu dieser Realisierung gehört wesentlich das Bewußtsein, der an sich seienden Freiheit. Völker, die nicht wissen, daß der Mensch an und für sich frei ist, diese leben in der Verdumpfung sowohl in Ansehung ihrer Verfassung, als ihrer Religion. Es ist Ein Begriff in Religion und Staat, dieser eine Begriff ist das Höchste, was der Mensch hat; er wird von dem Menschen realisiert.

Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze. — Dieser Zusammenhang ist auch in der gewöhnlichen Vorstellung der Menschen, und dies spricht sich so aus, daß die Gesetze, die Obrigkeit, die Staatsverfassung von Gott stammen, dadurch sind diese autorisiert und zwar durch die höchste Autorität, die ihnen gegeben werden kann. Die Gesetze sind die Entwickelung des Freiheitsbegriffs, und dieser, so sich reflektierend auf das Dasein, hat seine Grundlage in der Religion. Es ist damit dies ausgesprochen, daß die Gesetze der Sittlichkeit, des Rechts etwas Ewiges, Unwandelbares für das Verhalten des Menschen,

daß sie nicht willkürlich sind, sondern bestehen solange, als die Religion selbst. Diesen Zusammenhang finden wir überall. Es kann dies auch in der Form ausgesprochen werden, daß man Gott gehorcht, indem man den Gesetzen der Obrigkeit folgt, den Mächten, welche den Staat zusammenhalten. Dies ist einerseits sehr richtig, aber es kann auch vorgestellt werden, Gott habe den Menschen andere Pflichten und Gesetze auferlegt, als die, welche im Staate gelten. Doch zunächst ist jene Einigkeit vorhanden. Den Zusammenhang zwischen Staat und Religion zu betrachten, dies gehört vielmehr der Philosophie der Weltgeschichte an, wo der Geist in seiner Wirklichkeit erkannt wird; hier ist er nur in einer bestimmten Form zu betrachten, nämlich: wie es zum Gegensatz zwischen beiden kommt.

Der nächste formelle Satz ist jener schon angegebene, daß man Gott gehorcht, indem man der Obrigkeit Folge leistet, denn diese bethätigt die Gesetze; dieser Satz kann zunächst ganz formell und abstrakt genommen werden, indem nicht bestimmt wird, wie die Gesetze expliziert sind und welche Gesetze für die Grundverfassung zweckmäßig sind, so formell ausgedrückt heißt jener Satz: man soll den Gesetzen gehorchen, sie mögen sein, wie sie wollen. Das Regieren und Gesetzgeben ist auf diese Weise der Willkür der Regierung überlassen. Dieses Verhältnis ist in protestantischen Staaten vorgekommen, und auch nur in solchen kann es statthaben, denn da ist die Einheit der Religion und des Staates vorhanden. Die Gesetze des Staates sind vernünftige und ein Göttliches wegen dieser vorausgesetzten, ursprünglichen Harmonie, die Religion hat nicht ihre eigenen Prinzipien, die denen widersprechen, welche im Staate gelten. Indem aber beim Formellen stehen geblieben wird, so ist damit der Willkür, der Tyrannei und der Unterdrückung offener Spielraum gegeben. In England ist dies besonders zum Vorschein gekommen (unter den letzten Königen aus dem Hause Stuart), indem eine passive Obedienz gefordert wurde, der Regent sei nur Gott über seine Handlungen Rechenschaft schuldig. Dabei ist aber die Voraussetzung, daß nun der Regent auch bestimmt angebe, was dem Staate wesentlich und notwendig sei; denn in ihm, in seinem Willen liegt die nähere Bestimmung, da er eine unmittelbare Offenbarung von Gott vorgiebt. Durch dieselbe Behauptung einer göttlichen Offenbarung ist aber gerade der Widerspruch eingetreten. Der Unterschied der Priester und der Laien nämlich ist bei den Protestanten nicht vorhanden, die Priester sind nicht privilegiert, die göttliche Offenbarung zu besitzen, noch weniger giebt es dergleichen bei den sogenannten Laien. Es ist

also in England eine protestantische Sekte aufgestanden, welche behauptete, ihr sei durch Offenbarung eingegeben, wie regiert werden müsse; nach solcher Eingebung des Herrn haben sie eine Empörung aufgeregt und ihren König enthauptet. Wenn also wohl im Allgemeinen feststeht, daß die Gesetze durch den göttlichen Willen sind, so ist es dabei eine ebenso wichtige Seite, diesen göttlichen Willen zu erkennen, und dies ist nichts Partikulares, sondern kommt Allen zu.

Was nun das Vernünftige sei, dies zu erkennen ist die Sache der Bildung des Gedankens und besonders die Sache der Philosophie, die man in diesem Sinne wohl Weltweisheit nennen kann. Es ist hier ganz gleichgültig, in welcher äußerlichen Erscheinung die wahren Gesetze sich geltend gemacht haben (ob sie dem Regenten abgetrotzt worden sind, oder nicht), die Fortbildung des Begriffs der Freiheit, des Rechts, der Humanität bei den Menschen ist für sich notwendig. Bei jener Wahrheit, daß die Gesetze der göttliche Wille sind, kommt es also besonders darauf an, welches die Gesetze sind: Prinzipien als solche sind nur abstrakte Gedanken, die ihre Wahrheit erst in der Entwickelung haben, in ihrer Abstraktion festgehalten, sind sie das ganz Unwahre.

Nach der andern Seite können auch Staat und Religion entzweit sein: die Religion hat ihren eigentümlichen Boden, der Boden des Weltlichen kann dagegen auch ein eigener sein; Sittlichkeit und Recht ist das Substantielle in der weltlichen Wirklichkeit; es kann sein, daß Unterschied in Ansehung des Inhalts eintritt. Die Religion bleibt nicht bloß auf ihrem eigentümlichen Boden, sondern sie geht auch an das Subjekt, macht ihre Vorschriften in Beziehung auf seine Religiosität, und damit in Beziehung auf seine Thätigkeit. Diese Vorschriften, welche die Religion dem Individuum macht, können verschieden sein von den Grundsätzen des Rechts und der Sittlichkeit, die im Staate gelten. Dieser Gegensatz spricht sich in der Form aus, daß die Forderung der Religion auf die Heiligkeit gehe, die des Staates auf Recht und Sittlichkeit, auf der einen Seite sei die Bestimmung für die Ewigkeit, auf der andern für die Zeitlichkeit und das zeitliche Wohl, welches für das ewige Wohl aufgeopfert werden müsse. Es wird so ein religiöses Ideal aufgestellt, ein Himmel auf Erden, gegen das Substantielle der Wirklichkeit ist die Grundbestimmung, die hervortritt, Kampf und Fliehen. Der substantiellen Grundlage, dem Wahrhaften wird etwas Anderes, das höher sein soll, entgegengesetzt. Die erste Sittlichkeit in der substantiellen Wirklichkeit ist die Ehe, die Liebe, die eine natürliche Seite hat, die aber auch eine sittliech

Pflicht ist, dieser Pflicht wird die Entsagung, die Ehelosigkeit als etwas Heiliges gegenüber gestellt.

Zweitens. Der Mensch als einzelner hat sich mit der Naturnotwendigkeit herumzuschlagen, es ist ein sittliches Gesetz, sich durch seine Thätigteit und Verstand selbständig zu machen, denn der Mensch ist natürlicher Weise von vielen Seiten abhängig, er wird genötigt, durch seinen Geist, durch seine Rechtlichkeit sich seinen Unterhalt zu erwerben, und sich so frei in dieser Notwendigkeit zu machen, das ist die Rechtschaffenheit des Menschen; eine religiöse Pflicht, die dieser weltlichen entgegengesetzt worden ist, verlangt, daß der Mensch nicht auf diese Weise thätig sein, sich nicht mit solchen Sorgen bemühen solle. Der ganze Kreis des Handelns, aller Thätigkeit, ist somit verworfen, der Mensch soll sich nicht damit abgeben, die Not ist hier aber vernünftiger, als solche religiösen Ansichten. Die Thätigkeit des Menschen wird einerseits als etwas Unheiliges vorgestellt, andererseits wird von dem Menschen sogar verlangt, wenn er einen Besitz hat, so soll er diesen nicht nur nicht vermehren durch seine Thätigkeit, sondern ihn an die Armen und besonders an die Kirche, d. h. an solche, die nichts thun, nicht arbeiten, verschenken. Was also im Leben als Rechtschaffenheit hochgehalten wird, wird somit als unheilig verworfen.

Drittens. Die höchste Sittlichkeit ist die, welche im Staate vorhanden ist, sie beruht darauf, daß der vernünftige, allgemeine Wille bethätigt werde; im Staate hat das Subjekt seine Freiheit, diese ist darin verwirklicht. Dagegen wird eine religiöse Pflicht aufgestellt, nach welcher nicht die Freiheit der Endzweck für den Menschen sein darf, sondern er soll sich einer strengen Obedienz unterwerfen, in der Willenlosigkeit beharren; ja noch mehr, er soll selbstlos sein auch in seinem Gewissen, in seinem Glauben, in der tiefsten Innerlichkeit soll er Verzicht thun auf sich.

Auf diese Weise kann es geschehen, daß die Religion dem Subjekte eigentümliche Vorschriften macht, die der Vernünftigkeit der Wirklichkeit entgegengesetzt sind. Die Weltweisheit erkennt dagegen das Wahrhafte in der Wirklichkeit und macht es geltend. — Jene religiösen Prinzipien sind in Kampf geraten mit der Freiheit, der jene Entsagungen haben auferlegt werden sollen. In den katholischen Staaten stehen Religion und Staat so einander gegenüber, wenn die subjektive Freiheit sich in dem Menschen aufthut.

Schleiermacher

als Religionsphilosoph und Ethiker.

Schleiermachers Bedeutung für die Philosophie ist oft verkannt und unterschätzt worden, weil man immer nur seine hervorragende Stellung innerhalb der Theologie wie seine epochemachende Wirksamkeit als religiöser Reformator im Auge hatte. Schleiermacher gehört jedoch in die große Reihe der deutschen Denker, welche in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts einen soweit reichenden Einfluß ausgeübt haben, wenn er auch nicht, wie die meisten unter ihnen eine eigentliche philosophische Schule begründet hat. Freilich, die Frage, ob Schleiermacher ein origineller, von den Ideeen Anderer wenig beeinflußter Philosoph gewesen sei, kann nicht so ohne weiteres bejaht werden. Ja wenn man seinen eigentümlichen wissenschaftlichen Entwickelungsgang überschaut und die verschiedenartigsten Einwirkungen auf ihn in Betracht zieht, so möchte man fast denjenigen beistimmen, welche ihn für einen wenngleich hervorragenden Eklektiker halten, wie er ja selbst sich sogar einmal einen philosophischen Dilettanten nennt. Wie dem nun aber auch sein mag, soviel steht fest, daß bei der außerordentlichen Empfänglichkeit und Vielseitigkeit seines Geistes die verschiedensten Einwirkungen (Plato, Spinoza, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Friedrich Schlegel, das Christentum und die Frauen) dennoch zu einem einheitlichen originellen Ganzen in ihm zusammenschmolzen.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher wurde am 21. Nov. 1768 zu Breslau geboren und erhielt auf dem Gymnasium der Brüdergemeinde seine Vorbildung. Zum Geistlichen bestimmt, lag er auf dem Seminar zu Barby theologischen Studien, und zwar im Jahre 1785—86 ob. Der pietistische Geist, der in diesen Anstalten herrschte, machte sich später durch einen verwandten Zug in Schleiermacher geltend. Im Jahre 1787 begab er sich nach Halle, um hier seine

Theologie, allerdings unter ganz anderen Umständen fortzusetzen. Es war die rationalistische Richtung, die damals in Halle wie an allen anderen deutschen Universitäten die herrschende war. Nebenbei lag indes unser junger Schlesier eifrig philosophischen Studien ob und zwar unter Leitung Eberhards, einer der letzten Stützen der zur Neige gehenden Leibniz-Wolffischen Philosophie. Nach dreijährigem Aufenthalte in Halle nahm er eine Erzieherstelle im Hause des Grafen von Dohna-Schlobitten zu Finkenstein an. Hier war es, wo Schleiermacher gewissermaßen auf dem geweihten Boden Ostpreußens die Werke Kants kennen lernte, dessen drei Kritiken er mit hingebendem Eifer studierte. Vier Jahre dauerte seine pädagogische Wirksamkeit in dieser vornehmen und fein gebildeten Familie.

Unser Kandidat stand im 32. Jahre und mußte an eine definitive Stellung denken. So nahm er 1794 eine vakant gewordene Hilfspredigerstelle zu Landsberg an der Warthe an. Dieses geistliche Amt nahm ihn nun freilich nicht sehr in Anspruch, und so wurden die seit der Studienzeit in Halle betriebenen philosophischen Studien eifrig fortgesetzt. Hier war es nun ein neues Licht, das dem jungen Geistlichen aufging. Wie einst Goethe gestand, daß in Straßburg durch die Bekanntschaft mit Spinozas Werken eine nie dagewesene Klarheit und Ruhe über ihn gekommen sei, so erging es auch Schleiermacher. Er vertiefte sich in den theologisch-politischen Traktat, dann in die Ethik Spinozas so anhaltend, daß die Weltanschauung desselben dauernd in ihm Wurzel schlug. Es ist bekannt, welche tiefe Verehrung er bis an sein spätes Alter für den großen Meister von Amsterdam empfand.

Im Jahre 1796 erhielt Schleiermacher eine Berufung als Prediger an das Charitékrankenhaus in Berlin. Mit der Übersiedelung hierher beginnt für ihn ein bedeutsamer Lebensabschnitt. Nicht nur trat er in Berlin den beiden Schlegels nahe, sondern er wurde auch Mitarbeiter an der von ihnen herausgegebenen Zeitschrift „Athenäum“. Die ersten hier veröffentlichten kleineren Arbeiten zeigen den Einfluß des damals auf der Höhe seines Ruhmes stehenden Fichte. Doch sollte sehr bald und zwar mit einem Schlage der Name Schleiermacher eine Berühmtheit erlangen. Im Jahre 1799 erschien ein Werkchen, das den Titel führte: „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern.“ Das Buch machte außerordentliches Aufsehen

Noch niemals ist über die Religion in einer so zauberhaft hinreißenden Sprache gesprochen worden. Die Wirkung des Werkes ist nur noch mit derjenigen vergleichbar, welche 25 Jahre früher Goethes „Werther“ ausgeübt hatte. Schleiermacher geht darauf aus,

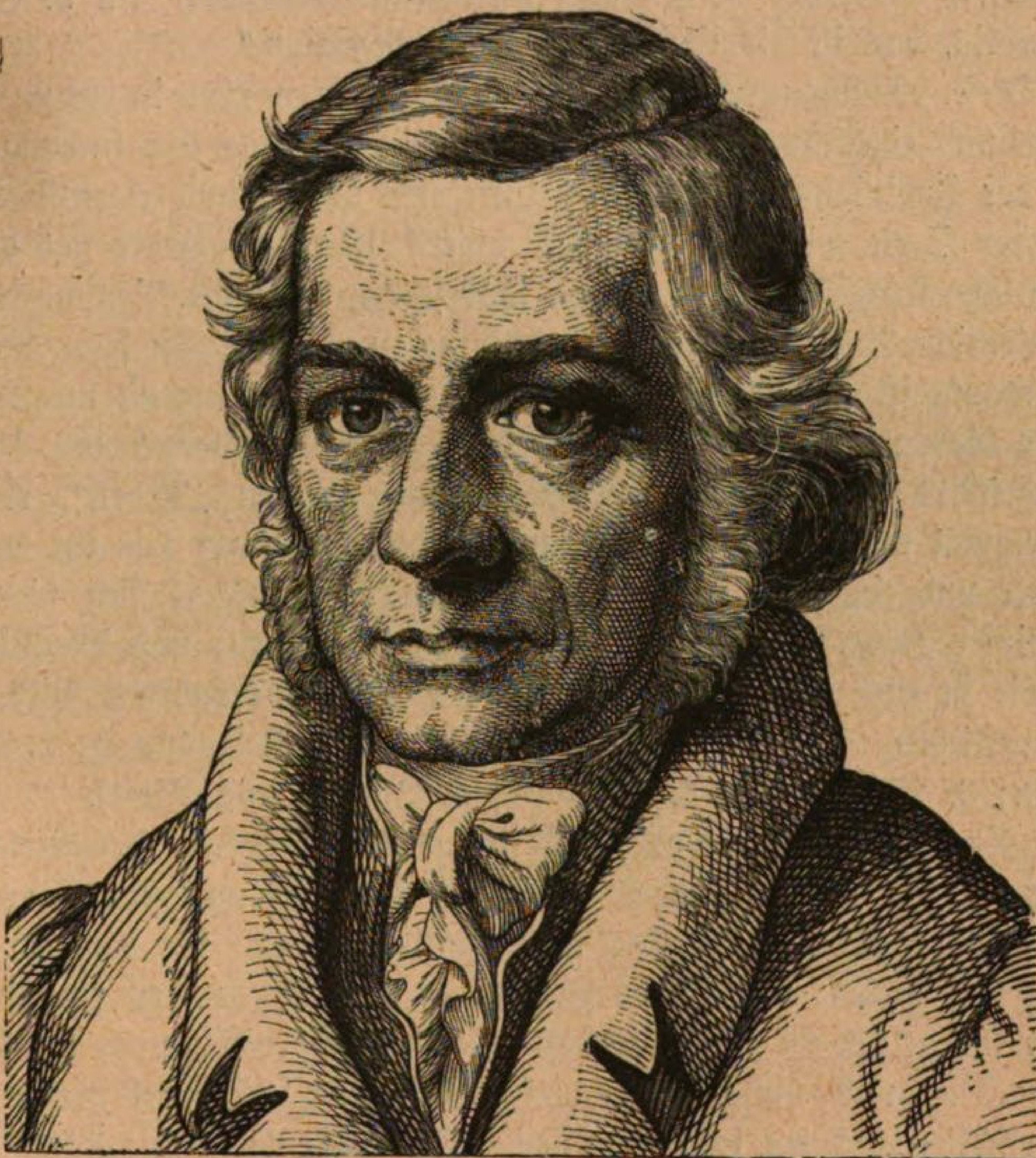
in diesen fünf Reden (1. die Rechtfertigung; 2. das Wesen der Religion; 3. die Bildung zur Religion; 4. das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum; 5. die Religionen) „die reine Religion" oder die ihr im menschlichen Gemüt notwendig zugehörige Stelle zu entdecken, aber auch ihre Unabhängigkeit von aller Metaphysik zu begründen. Religion ist das Gefühl der Einheit mit dem Ewigen und Unendlichen. Dieses Gefühl kann gewisse Grade und Stufen haben nach der Extensität und Intensität; es variiert auch in bezug auf das Objekt, d. h. in bezug auf das, was für das Ewige und Unendliche gehalten wird. Aber ihrem innersten Wesen nach ist die religiöse Empfindung die höchste und wertvollste Äußerung des menschlichen Gefühlslebens, da durch sie ein unmittelbarer Zusammenhang, eine thatsächliche Verschmelzung des Unendlichen und des Endlichen herbeigeführt wird. „Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewußtseins ewig getrennt von ihm." Durch diese Einschränkung der Religion auf das Gebiet der Empfindung will Schleiermacher die Grenze zwischen Metaphysik und Religion ein und für allemal festsetzen. „Stellet Euch auf den höchsten Standpunkt der Metaphysik und der Moral, so werdet Ihr finden, daß beide mit der Religion denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm. Die Gleichheit ist von lange her ein Grund von mancherlei Verirrungen gewesen; daher ist Metaphysik und Moral in die Religion eingedrungen, und manches, was der Religion angehört, hat sich unter einer unschicklichen Form in die Metaphysik und Moral versteckt. Werdet Ihr aber deswegen glauben, daß sie mit einer von beiden einerlei ist?" Aber worin besteht ihr wahres Wesen? „Sie begehrt nicht, das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt nicht, aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkür des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen. So ist sie beiden in allem entgegengesetzt, was ihr Wesen ausmacht, und in allem, was ihre Wirkungen charakterisiert."

Daß alle Religionsformen bei dieser Begriffsbestimmung der Religion nicht nur möglich, sondern im Grunde gleichberechtigt sind, liegt klar zu Tage. Allen aber gemeinsam ist das, was das Wesen der

Religion ausmacht: das Aufgehen des Endlichen ins Unendliche. Hierin stimmen Polytheismus, Monotheismus und Pantheismus in stufenweisem Grade miteinander überein. „In der Religion steht die Idee von Gott nicht so hoch, wie Ihr meint, auch gab es unter wahrhaft religiösen Menschen nie Eiferer, Enthusiasten oder Schwärmer für das Dasein Gottes; mit großer Gelassenheit haben sie das, was man Atheismus nennt, neben sich gesehen, und es hat immer etwas gegeben, was ihnen irreligiöser schien als dieses. Auch Gott kann in der Religion nicht anders vorkommen als handelnd, und göttliches Leben und Handeln des Universums hat noch Niemand geleugnet; und mit dem seienden und gebietenden Geist hat sie nichts zu schaffen, sowie ihr Gott den Physikern und Moralisten nichts frommt..... Der handelnde Gott der Religion kann aber unsere Glückseligkeit nicht verbürgen; denn ein freies Wesen kann nicht anders wirken wollen auf ein freies Wesen, als nur daß es sich ihm zu erkennen gebe, einerlei ob durch Schmerz oder Lust. Auch kann es uns zur Sittlichkeit nicht reizen, denn es wird nicht anders betrachtet als handelnd, und auf unsere Sittlichkeit kann nicht gehandelt und kein Handeln kann auf sie gedacht werden."

Und die Wirkungen dieser Religion? Sie bestehen in dem vollständigen Aufgehen des Endlichen ins Unendliche, in der Überwinduug des Egoismus, in der seligen Auflösung des Ichs ins Allgemeine. Von diesem Standpunkte aus muß Schleiermacher auch allen Unsterblichkeitsglauben, wie alle philosophischen Bemühungen, ihn zu stützen, für nichtig, ja für irreligiös erklären. „Was die Unsterblichkeit anbetrifft, so kann ich nicht bergen: die Art, wie die meisten Menschen sie nehmen und ihre Sehnsucht danach ist ganz irreligiös, dem Geist der Religion gerade zuwider; ihr Wunsch hat keinen andern Grund als Abneigung gegen das, was das Ziel der Religion ist. Erinnert Euch, wie alles darauf hinstrebt, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche, daß wir durch das Anschauen des Universums soviel als möglich Eins werden sollen mit ihm; sie aber sträuben sich gegen das Unendliche, sie wollen nicht hinaus, sie wollen nichts sein als sie selbst, und sind ängstlich besorgt um ihre Individualität. Erinnert Euch, wie es das höchste Ziel der Religion war, ein Universum jenseits und über der Menschheit zu entdecken, und ihre einzige Klage, daß es damit nicht recht gelingen will auf dieser Welt. Jene aber wollen nicht einmal die einzige Gelegenheit ergreifen, die ihnen der Tod darbietet, um über die Menschheit hinauszukommen; sie sind bange, wie sie sie mitnehmen werden jenseits dieser Welt und streben höchstens

nach weiteren Augen und besseren Gliedmaßen. Aber das Universum spricht zu ihnen, wie geschrieben steht: wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten, und wer es erhalten will, der wird es verlieren. Das Leben, was sie erhalten wollen, ist ein erbärmliches, denn wenn es ihnen um die Ewigkeit ihrer Person zu thun ist, warum kümmern sie sich nicht eben so ängstlich um das, was sie gewesen sind, als um das, was sie sein werden? Und was hilft ihnen das Vorwärts,



Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.

wenn sie doch nicht rückwärts können? Über die Sucht nach einer Unsterblichkeit, die keine ist und über die sie nicht Herren sind, verlieren sie die, welche sie haben könnten, und das sterbliche Leben dazu mit Gedanken, die sie vergeblich ängstigen und quälen. Versucht doch aus Liebe zum Universum Euer Leben aufzugeben. Strebt danach schon hier, Eure Individualität zu vernichten und im Einen und Allen zu leben, strebt danach, mehr zu sein, als Ihr selbst, damit ihr wenig

verliert, wenn Ihr Euch verliert; und wenn Ihr so mit dem Universum, soviel Ihr hier davon findet, zusammengeflossen seid, und eine größere und heiligere Sehnsucht in Euch entstanden ist, denn wollen wir weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod giebt, und über die Unsterblichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen. Die Unsterblichkeit darf kein Wunsch sein, wenn sie nicht erst eine Aufgabe gewesen ist, die Ihr gelöst habt. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion."

Diese „Anschauung des Universums" ist nun aber in Jedem eine andere und eigentümliche: so wird auch die religiöse Empfindung, je nach der Individualität des Einzelnen eine andere und eigentümliche. In jeder Seele wird sich das All anders spiegeln. Jeder hat daher die sittliche Aufgabe, dieses Ganze, insbesondere aber die Menschheit auf eigentümliche Weise in sich zur Ausbildung zu bringen. Die freie Selbstbestimmung ist unabhängig von der Zeit, wie von Jugend und Alter. Dieser Gedanke ist den „Monologen", (eine Weihnachtsgabe 1800) durchgeführt. Sie bilden eine Ergänzung zu den „Reden", ebenso schwungvoll wie diese geschrieben, nur ist hier der ganze Ton ein weihevollerer und ein hoch poetischer. Die Sprache steigert sich hier zu grandiöser Höhe, auf der Himmel und Erde, Natur und Menschheit oft wie in eine einzige Anschauung, wie in ein erhabenes Bild zusammenfließen. Es sind fünf Selbstgespräche (1. Betrachtung; 2. Prüfungen; 3. Weltansicht; 4. Aussicht; 5. Jugend und Alter).

„Nur für den giebt es Freiheit und Unendlichkeit, der wohl zu sondern weiß, was in seinem Dasein Er selbst ist und was Fremdes, was in der Welt ihm Fremdes und er selbst; ja nur für den, der klar das große Rätsel, wie beides zu scheiden ist und wie es ineinander wirket, sich gelöst, ein Rätsel, in dessen alten Finsternissen noch Tausende sich quälen, und hingegeben, weil das eigene Licht verloschen, dem trügerischsten Scheine folgen müssen. Die Außenwelt, die Welt vom Geist geleert, ist jedem von der Menge das Größte und Erste, der Geist ein kleiner Gast nur auf der Welt, nicht sicher seines Orts und seiner Kräfte. Mir stellt der Geist, die Innenwelt, sich kühn der Außenwelt, dem Reich des Stoffs, der Dinge, gegenüber. Deutet nicht des Geistes Vermählung mit dem Leibe auf seine große Vermählung mit allem, was leib-ähnlich ist? Erfasse ich nicht mit meiner Sinne Kraft die Außenwelt? Trag ich nicht die ewigen Formen der Dinge ewig in mir? und erkenne ich sie so nur als den hellen Spiegel meines Innern? Jene fühlen sich voll Ehrfurcht, ja in Furcht danieder gedrückt von

den unendlich großen und schweren Massen des Erdenstoffs, zwischen denen sie sich so klein und so unbedeutend scheinen; mir ist das alles nur der große gemeinschaftliche Leib der Menschheit, wie der eigene Leib den Einzelnen gehört, ihr angehörig, nur durch sie möglich und ihr mitgegeben, daß sie ihn beherrsche, sich durch ihn verkünde. Ihr freies Thun ist auf ihn hingerichtet, um alle seine Pulse zu fühlen, ihn zu bilden, alles sich in Organe umzuwandeln und alle seine Teile mit der Gegenwart des königlichen Geistes zu zeichnen, zu beleben. So ist die Erde mir der Schauplatz meines freien Thuns; und auch in jeglichem Gefühl, wie sehr die Außenwelt es ganz mir aufzudringen scheine, in denen auch, worin ich ihre und des großen Ganzen Gemeinschaft empfinde, dennoch freie, innere Thätigkeit. Nichts ist nur Wirkung von ihr auf mich, nein immer geht auch Wirkung von mir aus auf sie, und nicht in anderem Sinne fühle ich mich durch sie beschränkt als durch den eigenen Leib. Doch was ich wahrhaft mir, dem Einzelnen, entgegensetze, was mir zunächst Welt ist, Allgegenwart und Allmacht in sich schließend, das ist die ewige Gemeinschaft der Geister, ihr Einfluß aufeinander, ihr gegenseitiges Bilden, die hohe Harmonie der Freiheit. Und ihr, gebührt es zu verwandeln und zu bilden die Oberfläche meines Wesens, und auf mich einzuwirken. Hier, und nur hier ist der Notwendigkeit Gebiet. Mein Thun ist frei, nicht so mein Wirken in der Welt der Geister; das folget ewigen Gesetzen. Es stößt die Freiheit an der Freiheit sich, und was geschieht, trägt der Beschränkung und Gemeinschaft Zeichen. Ja, du bist überall das Erste, heilige Freiheit! du wohnst in mir, in Allen; Notwendigkeit ist außer uns gesetzt, ist der bestimmte Ton vom schönen Zusammenstoß der Freiheit, der ihr Dasein verkündet. Mich kann ich nur als Freiheit anschauen; was notwendig ist, ist nicht mein Thun, es ist sein Widerschein, es sind die Elemente der Welt, die in der fröhlichen Gemeinschaft mit Allen ich erschaffen helfe. Ihr gehören die Werke, die auf gemeinschaftlichem Boden mit Anderen ich erbaut als meinen Anteil an der Schöpfung, die unsere innern Gedanken darstellt; ihr der bald steigenden, bald fallenden Gefühle Gehalt; ihr die Bilder, die kommen und vergehen, und was sonst wechselnd ins Gemüt die Zeit bringt und hinwegnimmt, als Zeichen, daß Geist und Geist sich liebevoll begegnet, als den Kuß der Freundschaft zwischen beiden, der sich anders immer wiederholt. Dies geht, der Tanz der Horen, melodisch und harmonisch nach dem Zeitmaß; doch Freiheit setzt die Harmonie und giebt die Tonart, und alle zarten Übergänge sind ihr Werk; sie gehen aus dem innern Handeln und aus dem eigenen Sinn des Menschen selbst hervor.

So ist die Freiheit mir in allem das Ursprüngliche, und wie das Erste, so das Innerste. Wenn ich in mich zurückgehe, um sie anzuschauen; so ist mein Blick auch ausgewandert aus dem Gebiet der Zeit, und frei von der Notwendigkeit Schranken; es weichet jedes drückende Gefühl der Knechtschaft, es wird der Geist sein schöpferisches Wesen inne, das Licht der Gottheit geht mir auf, und scheucht die Nebel weit zurück, in denen jene traurig irrend wandeln. Und wie ich mich finde, wie mich erkenne durch die Betrachtung, das hängt nicht ab von Schicksal oder Glück, nicht davon, wieviel der frohen Stunden ich geerntet, noch was gefördert ist und feststeht durch mein Thun, und wie die äußere Darstellung dem Willen ist gelungen; denn das ist alles ja nicht Ich, ist nur die Welt. Es mochte das Handeln, welches ich betrachte, darauf gerichtet sein, der Menschheit ihren großen Körper zu eigenen, ihn zu nähren, die Organe ihm zu schärfen, oder mimisch und kunstreich ihn zu bilden zum Abdruck der Vernunft und des Gemütes; wie ich ihn bei dem Geschäft zu meinem Dienst schon tüchtig fand, wie leicht zu bilden und zu beherrschen die rohe Masse durch des Geistes Macht, dadurch wird zwar die Herrschaft bezeichnet, die schon die Freiheit aller über ihn geübt, es wird bestimmt, was weiter erfolgen kann, was nicht; allein des Handelns innere Kraft wird dadurch nicht bestimmt, mich selbst fühl' ich darum nicht besser und nicht schlechter, ob die äußeren Bedingungen des Handelns ungünstig sind, ob günstig, noch find' ich, daß dadurch die Welt mit eiserner Notwendigkeit mir vorgezeichnet, wieviel ich sein darf. Und wie der starken gesunden Seele der Schmerz die Herrschaft über ihren Leib nicht leicht entreißet; so fühl auch ich mich frei, beseelend und regierend den rohen Stoff, gleichviel ob Schmerz, ob Freude folge. Es zeigen beide das innere Leben an, und inneres Leben ist des Geistes Werk und freie That. — Oder war mein Thun darauf gerichtet, die Menschheit in mir zu bestimmen, von ihr in eigener Gestalt und festen Zügen eine Seite darzustellen, und so selbst werdend Welt zugleich zu bilden, indem ich der Gemeinschaft freier Geister ein eigenes und freies Handeln darbot; es bleibt dasselbe dem darauf gewandten Blick, ob nun unmittelbar etwas daraus entstand, das außer mir auch und für Andere feststeht, ob nicht; und ob mein Handeln gleich dem Handeln eines Andern sich verband, ob nicht. Mein Thun war doch nicht leer; bin ich nur in mir selbst bestimmter und eigentümlicher geworden, so hab' ich durch mein Werden auch dazu doch den Grund gelegt, daß anders als zuvor, sei es früher oder später, das Handeln jenes Andern auf meines treffend sichtbare That vermählend stiftet.

Daher denn kehr' ich nimmer traurig von der Betrachtung meiner selbst zurück, noch sing' ich jemals dem gebrochenen Willen, dem überwundenen Entschlusse Klagelieder nach, gleich denen, welche nicht ins Innere dringen, und nur im Einzelnen und Äußern sich selbst zu finden wähnen.

Klar wie der Unterschied des Innern und Äußern vor mir steht, so weiß ich, wer ich bin, und finde mich selbst im innern Handeln nur, im Äußern nur die Welt; und beides weiß ich wohl zu scheiden, nicht ungewiß wie jene zwischen beiden schwankend in verwirrungsvoller Dunkelheit. Darum weiß ich auch, wo Freiheit ist zu suchen und ihr heiliges Gefühl, das Dem sich stets verweigert, dessen Blick nur auf dem äußern Thun und Leben der Menschen weilet. Wie sehr ein solcher sich vertiefen mag in tausend Irrgängen der Betrachtung, sinnend und denkend hin und her; und könnt' er alles leicht erreichen: diesen Begriff versagt sein Denken ihm. Er folgt nicht nur dem Winke der Notwendigkeit: in abergläubiger Weisheit, in knechtischer Demut muß er sie suchen, muß sie glauben, auch wo er sie nicht sieht; und Freiheit scheint ihm nur eine Larve, hinter welche bald zum Scherz, bald ernst betrügerisch sich die Notwendigkeit verbirgt. So sieht der Sinnliche, wie nur äußerlich sein Thun ist und sein Denken, auch Alles nur vereinzelt und äußerlich. Er kann sich selbst auch für nichts Anderes nehmen, als einen Inbegriff von flüchtigen Erscheinungen, deren immer eine die andere aufhebt und zerstört, die nicht zusammen zu begreifen sind; ein volles Bild von seinem Wesen zerfließt in tausend Widersprüchen ihm. Wohl widerspricht im äußerlichen Wirken ein Einzelnes dem andern, das Wirken hebt Leiden auf, das Denken zerstört Empfindung, und das Anschauen dringt unthätige Ruhe den regen Kräften, die nach außen streben, ab. Im Innern aber ist alles Eins, ein jedes Handeln ist Ergänzung nur zum andern, in jedem ist das andere auch enthalten. Drum hebt auch weit über das Einzelne, das in bestimmter Folge und festen Schranken sich übersehen läßt, die Selbstanschauung mich hinaus. Es giebt kein Handeln in mir, das ich vereinzelt recht betrachten, keins, von dem ich dann sagen könnte, es sei ein Ganzes. Ein jedes Thun führt immer mich auf die ganze Einheit meines Wesens zurück, nichts ist geteilt, und jede Thätigkeit begleitet die andere; es findet die Betrachtung keine Schranken, muß immer unvollendet bleiben, wenn sie lebendig bleiben will. Mein ganzes Wesen kann ich wieder nicht vernehmen, ohne die Menschheit anzuschauen, und meinen Ort und Stand in ihrem Reich mir zu bestimmen; und die Menschheit, wer vermöchte sie zu denken, ohne daß

Sehnsucht ihn erfüllte, sich ins unermeßliche Gebiet aller Gestaltungen und Stufen des Geistes denkend zu verlieren.

Sie ist es also, die hohe Selbstbetrachtung, und sie ist es allein die mich instandsetzt, der erhabenen Forderung zu genügen, daß der Mensch nicht sterblich nur im Reich der Zeit, auch im Gebiet der Ewigkeit unsterblich, nicht irdisch nur, auch göttlich soll sein Leben führen. Leicht fließt dahin mein irdisch Thun im Strom der Zeit, es wandeln sich Vorstellungen und Gefühle, und ich vermag nicht eines festzuhalten; schnell fliegt vorbei der Schauplatz, den ich spielend mir gebildet, und auf der sichern Welle führt der Strom mich Neuem stets entgegen; so oft ich aber ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich zugleich im Reich der Ewigkeit; ich schaue des Geistes Leben an, das keine Welt verwandeln und keine Zeit zerstören kann, das selbst erst Welt und Zeit erschafft. Auch bedarf es nicht etwa der Stunde, die ein Jahr von dem andern trennt, mich aufzufordern zum Genuß des Ewigen, und mir das Auge des Geistes zu wecken, welches vielen ja geschlossen ist, wenn auch das Herz schlägt, und die Glieder sich regen. Immer möchte das göttliche Leben führen, wer es einmal gekostet hat; jegliches Thun soll begleiten der Blick in des Geistes Geheimnisse; so kann jeden Augenblick der Mensch auch über der Zeit leben, zugleich auch in der höhern Welt.

Es sagen zwar die Weisen selbst, mäßig sollest du dich mit Einem begnügen, Leben sei Eins, und in der Tiefe der Betrachtung sich verlieren, ein Anderes: indem du getragen werdest von der Zeit geschäftig in der Welt, könntest du nicht zugleich ruhig dich anschauen in deinem innersten Wesen. Es sagen die Künstler, indem du bildest und dichtest, müsse die Seele ganz verloren sein in das Werk, und dürfe nicht wissen, was sie beginnt. Aber wage es, meine Seele, trotz der verständigen Warnung; eile entgegen deinem Ziele, das ein anderes vielleicht ist, als das ihre. Mehr kann der Mensch als er meint; aber auch dem Höchsten nachstrebend, erreicht er nur Einiges. Kann das geheimste innerste Denken des Weisen zugleich ein äußeres Handeln sein, hinaus in die Welt zur Mitteilung und Belehrung: warum soll denn nicht äußeres Handeln in der Welt, was es auch sei, zugleich sein können ein stilles Betrachten des Handelns? Ist das Schauen des Geistes in sich selbst die göttliche Quelle alles Bildens und Dichtens, und findet er nur in sich, was er darstellt im unsterblichen Werk; warum soll nicht bei allem Bilden und Dichten, das immer nur ihn darstellt, er auch zurückschauen in sich selbst? Teile nicht, was ewig vereint ist, dein Wesen, das weder das Thun, noch das Wissen um sein Thun

entbehren kann, ohne sich zu zerstören! Bewege alles in der Welt, und richte aus, was du vermagst, gieb dich hin dem Gefühl deiner angeborenen Schranken, bearbeite jedes Mittel der geistigen Gemeinschaft, stelle dar dein Eigentümliches, und zeichne mit deinem Gepräge alles, was dich umgibt, arbeite an den heiligen Werken der Menschheit, ziehe an die befreundeten Geister; aber immer schaue in dich selbst, wisse was du thust, und erkenne deines Handelns Maß und Gestalt. Der Gedanke, mit dem sie die Gottheit zu denken meinen, welche sie nimmer erreichen, hat doch die Wahrheit eines schönen Sinnbildes von dem, was der Mensch sein soll. Kraft seines Willens ist die Welt da für den Geist; höchste Freiheit ist die Thätigkeit, die sich in seinem wechselnden, sie bildenden Handeln ausdrückt; und unverrückt in diesem Handeln sich seiner selbst bewußt, als immer desselben, feiert er ein seliges Leben. So daß der Geist nichts bedarf als sich selbst; und weder vergeht je die Betrachtung dem zurückbleibenden Gegenstand, noch stirbt der Gegenstand vor der überlebenden Betrachtung. So haben sie auch gedichtet die Unsterblichkeit, die sie allzugenügsam erst nach der Zeit suchen, statt in der und über der Zeit, und ihre Fabeln sind weiser als sie selbst. Dem sinnlichen Menschen erscheint ja das innere Handeln nur als ein Schatten der äußern That, und ins Reich der Schatten haben sie die Seele auf ewig gesetzt, und gemeint, daß dort unten nur ein dürftiges Bild der frühern Thätigkeit ein dunkles Leben ihr friste; aber klarer als der Olymp ist das, was der dürftige Sinn verbannte in unterirdische Finsternis, und das Reich der Schatten sei mir schon hier das Urbild der Wirklichkeit. Jenseits der zeitlichen Welt liegt ihnen ja die Gottheit, und die Gottheit anzuschauen und zu loben haben sie den Menschen nach dem Tode auf ewig befreit von den Schranken der Zeit; aber es schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt, und solches Schauen ist Ewigkeit und unsterblicher Gesänge himmlischer Genuß. Beginne darum schon jetzt dein ewiges Leben in steter Selbstbetrachtung; sorge nicht um das, was kommen wird, weine nicht um das, was vergeht: aber sorge, dich selbst nicht zu verlieren, und weine, wenn du dahin treibst im Strome der Zeit, ohne den Himmel in dir zu tragen . . .

So frei und fröhlich bewegt sich mein inneres Leben! Wann und wie sollte wohl Zeit und Schicksal mich andere Weisheit lehren? Der Welt laß ich ihr Recht; nach Ordnung und Weisheit, nach Besonnenheit und Maß streb ich im äußern Thun. Warum soll ich auch verschmähen, was sich leicht und gern darbietet und willig hervorgeht aus meinem innern Wesen und Handeln? Ohne Mühe gewinnt das

alles in reichem Maße, wer die Welt anschaut; aber durch das Anschauen seiner selbst gewinnt der Mensch, daß sich ihm nicht nähern darf Mutlosigkeit und Schwäche; denn dem Bewußtsein der innern Freiheit und ihres Handelns entsprießt ewige Jugend und Freude. Dies hab ich ergriffen, und lasse es nimmer, und so sehe ich lächelnd schwinden der Augen Licht, und keimen das weiße Haar zwischen den blonden Locken. Nicht was geschehen kann, mag mit das Herz beklemmen: frisch bleibt der Puls des innern Lebens bis an den Tod."

In demselben Jahre (1800) wie die „Monologen" veröffentlichte Schleiermacher seine „Vertrauten Briefe über die Lucinde", in denen er geradezu eine Rechtfertigung, ja eine Apologie des Schlegelschen erotischen Romans zu geben versucht. Schleiermacher selbst bezeichnet sie als „Variationen über das große Thema der Lucinde", und schon hieraus ist ersichtlich, wohin seine Absicht geht. Es handelt sich nach seiner Anschauung in dem Schlegelschen Romane eigentlich um eine hochsittliche Frage, nämlich um die völlige Umwandlung der bisherigen Anschauung von Liebe, die eine durchaus unsittliche, weil die wahre Natur des Menschen nicht erfassende gewesen sei. An ihre Stelle müsse eine neue Lebensanschauung treten, durch welche das bisher in Sinnliches und Geistiges Getrennte vereinigt werde und das Leben des Menschen beseelen solle. In dieser mystischen und doch so beseligenden Vereinigung beider Seiten, wie sie uns in der hingebenden Liebe entgegentritt, liegen die tiefsten Geheimnisse der Menschheit, aber auch ihre klarste Offenbarung.

Alles dieses will nun Schleiermacher in der „Lucinde" gefunden haben. „Hier hast du die Liebe ganz und aus einem Stücke," heißt es in dem ersten Briefe an Ernestine, „das Geistigste und Sinnlichste nicht nur in demselben Werke und in denselben Personen nebeneinander, sondern in jeder Äußerung und in jedem Zuge aufs innigste verbunden. Es läßt sich hier Eins vom Andern nicht trennen; im Sinnlichsten siehst du zugleich klar das Geistigste, welches durch seine lebendige Gegenwart beurkundet, daß jenes wirklich ist, wofür es sich ausgiebt, nämlich ein würdiges und wesentliches Element der Liebe; und ebenso siehst du durch den reinsten Ausdruck der geistigsten Stimmung und des erhabensten Gefühls hindurch das Herz höher schlagen, das Blut sich lebhafter bewegen, und das süße Feuer der Lust gedämpfter und milder durch alle Organe ein- und ausströmen. Kurz, so eins ist hier Alles, daß es ein Frevel ist, angesichts dieser Dichtung die Bestandteile der Liebe nur abgesondert zu nennen, und daß ich in diesem Augenblick schon den Genius derselben um Verzeihung bitte,

es gethan zu haben. Und wie vollständig ist sie dargestellt! Vom leichtesten Gaukeln des Scherzes, von dem ausgelassenen Mutwillen, den der Übermut der Jugend und das Glück einer fast unverhofften Rettung erzeugt, bis zur heiligsten Anbetung der Menschheit und des Universums in der Geliebten, durch alles hindurch, was dazwischen liegt, das ruhige und heitere Dasein, das besonnene Streben nach gemeinsamem Leben und Wachstum, und in allen Stimmungen, im tiefsten unsäglichsten Schmerz, im Enthusiasmus der Freude und in der unendlichen Ruhe, in der sich die Liebe nur nach sich selbst sehnt, auch durch die Erinnerung der früheren Ahnungen und Versuche sich nur erhöht, und sich jede Zukunft, selbst die des Entsagens vor Augen stellen kann."

Man würde irren, wenn man annähme, daß diese neun Briefe (1. an Ernestine; 2. an dieselbe; 3. Ernestine an Schleiermacher; 4. an Karoline; 5. an dieselbe; 6. an Eduard; 7. Eleonore an Schleiermacher; 8. an Eleonore; 9. an Ernestine. Außerdem enthalten sie einige Zusätze wie den „Versuch über die Schamhaftigkeit"), welche zuerst im „Athenäum" erschienen, ausschließlich zum Zwecke der Rechtfertigung Friedrich von Schlegels geschrieben seien. Vielmehr sind sie wirklich ein Ausdruck des Geistes der Zeit, der alles, also auch die Liebe und das Geschlechtsleben, zur Metaphysik erhob. Hier aber haben wir es vorzugsweise mit Schleiermacherscher Physik zu thun, d. h. mit jenem enthusiastischen Weltpantheismus, in welchem das Individuum in seiner Hingebung an das Universum verschwindet sei es daß solche Hingebung sich in der Form der religiösen Inbrunst, oder der sinnlichen Liebesglut zeigt. So wird Religion und Liebe auf diesem Standpunkt aus einer Quelle hergeleitet, und die „Vertrauten Briefe über die Lucinde" zeigen sich als eine Art Fortsetzung der „Reden über die Religion" und der „Monologe." In der That bilden die genannten drei Schriften auch die erste Blüte in Schleiermachers schriftstellerischer Laufbahn, welche mit seiner Übersiedelung von Berlin nach Stolpe in Pommern in ein neues und ganz anderes Stadium tritt.

Zwei Jahre (1802—4) fungierte Schleiermacher als Prediger in Stolpe, und seitdem trug seine litterarische Thätigkeit einen wesentlich wissenschaftlichen Charakter. Während dieser kurzen Zeit arbeitete er das Werk aus, welches zuerst auch die Beachtung der streng wissenschaftlichen Kreise auf ihn lenkte: nämlich die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" (1803). Das Werk behandelt seinen Stoff in drei Teilen, von denen der erste eine „Kritik der höchsten Grund-

sätze der Sittenlehre" enthält und in zwei Abschnitte zerfällt („von der Verschiedenheit in den bisherigen ethischen Grundsätzen"; „von der Tauglichkeit der verschiedenen ethischen Grundsätze zur Errichtung eines Systems"). Der zweite Teil beschäftigt sich mit der „Kritik der ethischen Begriffe" und zwar nach einer zweifachen Richtung hin: nach der Seite der „formalen ethischen Begriffe" (diesen Abschnitt haben wir unserm Werke einverleibt) und nach der Seite der „realen ethischen Begriffe". Der dritte Teil endlich bietet eine „Kritik der ethischen Systeme" dar; und zwar richtet sich diese Kritik der bisherigen Systeme wiederum nach zwei Seiten hin, von denen die erste „die Vollkommenheit der ethischen Systeme in Absicht auf den Inhalt", die zweite „die Vollkommenheit der ethischen Systeme in Absicht auf deren Gestalt" einer Beurteilung unterwirft.

Der ganze historische Verlauf der bisherigen moralphilosophischen Theorieen wird von Schleiermacher revidiert: von Sokrates, dem Begründer der ethischen Betrachtungsweise bis auf Johann Gottlieb Fichtes „System der Sittenlehre". Aber diese Kritik ist, trotz der systematischen Gliederung des Werkes, keine streng historische, d. h. sie hält die Linie der Geschichte der Philosophie nicht inne. Bald werden die Lehren der Stoiker, bald die des Spinoza geprüft, bald das ethische Prinzip des Aristoteles mit dem Immanuel Kants verglichen, bald die Sittenlehre des Epikur mit den neueren Glückseligkeitslehren (Bentham, Shaftesbury u. A.) zusammengestellt. Im Großen und Ganzen gilt ihm die ganze bisherige Sittenlehre, mit wenigen Ausnahmen, für verfehlt, indem er bald hier die metaphysische Grundlage als der Festigkeit und Unerschütterlichkeit entbehrend nachweist, bald daß dort das ethische Prinzip selbst nicht haltbar sei oder doch nicht das leiste, was man von ihm zu erwarten berechtigt sei. Welches ist nun aber der kritische Maßstab, den Schleiermacher an die Lehren der früheren Ethiker angelegt hat? Im Allgemeinen treten hier seine eigenen ethischen Prinzipien, wie er sie später in seiner „philosophischen Sittenlehre" entwickelt hat, noch nicht so klar und unzweideutig hervor. Aber sie finden sich überall doch schon angedeutet. Schleiermachers gesamte philosophische Entwickelung zeigt doch eine größere innere Konsequenz, als gewöhnlich angenommen wird. Was in den „Reden" sowohl als in den „Monologen" immer und immer wieder als der Grundgedanke hervorbricht, ist die Idee der Persönlichkeit, d. h. die Unendlichkeit des Eigensten und Individuellen unserer Persönlichkeit. Hierdurch schafft er sich erst ein Gegengewicht gegen den Gefühlspantheismus, von dem seine ersten Schriften erfüllt sind.

Dieses Moment tritt später als das vorherrschende ethische Prinzip bei ihm hervor und ist auch schon in den „Grundlinien einer Kriti der bisherigen Sittenlehre“ sichtbar. Neben dem Begriff der Gattung des Menschen, der alles das in sich begreift, was die Natur des Menschen ausmacht, giebt es noch manches, wodurch sich ein jeder von dem Andern unterscheidet, das ist seine Eigentümlichkeit, seine Individualität, seine Persönlichkeit, deren sittliche Aufgabe darin besteht, das Urbild der ganzen Gattung in sich zur höchsten Vollendung auszubilden. Schleiermachers ganzes kritisches Verfahren in dem genannten Werke ist nun dahin gerichtet, nachzuweisen, daß es keiner ethischen Theorie bisher ganz gelungen sei, dieses Eigentümliche mit dem Allgemeinen zu einem Prinzip so zu verbinden, daß ein das höhere Bedürfnis des Einzelnen wie des Staates wahrhaft befriedigendes und in allen Teilen vollendetes System der Ethik aufgestellt worden wäre. Bald habe man das Allgemeine, d. h. den Staat und die Menschheit zu Gunsten des Individuums außer Acht gelassen, bald umgekehrt nur das Allgemeine im Auge gehabt nnd das Individuum darüber vernachlässigt. Hat nun Schleiermacher in seinem eigenen ethischen System diese an Anderen gerügten Fehler vermieden? Wir werden später Gelegenheit haben, dieser Frage näher zu treten.

Hatte sich der pommersche Prediger durch seine „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ mehr in den speziell philosophischen Kreisen als ein ebenso kenntnisreicher wie selbständiger Denker bekannt gemacht, so war seine Übersetzung der Platonischen Dialoge, deren erste Teile er im Verein mit Friedrich Schlegel ausarbeitete und die im Jahre 1804 erschienen, geeignet, seinen Namen in die eigentliche Gelehrtenwelt hineinzutragen. Diese Übersetzung hat ihn bis in sein Alter hinein beschäftigt: denn die letzten Dialoge erschienen erst 1828, so daß das ganze Werk, welches sechs Bände umfaßt, nicht weniger als 24 Jahre ihn beschäftigte. Der Wert der Schleiermacherschen Übersetzung des Plato ist allgemein anerkannt; und wenn sie auch jetzt schon manches Veraltete in Redewendungen und Wortbildungen zeigt, wenn sie auch durch manche neuere Übersetzungen in der angedeuteten Richtung in den Schatten gestellt wird, so ist ihr doch eine eigentümliche Bedeutung noch heute nicht abzusprechen. Das Verdienst aber wird Schleiermacher zuerkannt werden müssen, daß er durch seine Übertragung der Platonischen Schriften das Studium des großen griechischen Denkers sowohl nach der philologischen als nach der philosophischen Seite hin vom neuem belebt hat.

Gegenüber diesen wissenschaftlichen Leistungen konnte ihm ein

akademisches Lehramt nicht ausbleiben. In der That wurde ihm auch 1804 eine außerordentliche Professur der Philosophie und Theologie in Halle angetragen, die er auch sofort annahm. Zwei Jahre wirkte Schleiermacher hier als Universitätslehrer, bis er infolge der Kriegsereignisse im Jahre 1806 Halle verließ und nach Berlin übersiedelte. Ähnlich wie Fichte privatisierte er hier einige Jahre, und als im Jahre 1810 die Berliner Universität errichtet wurde, war er der erste, der für den Lehrstuhl der Theologie berufen wurde. Übrigens gehörte Schleiermacher zu denjenigen, welche am eifrigsten die Begründung der Universität betrieben hatten, so durch seine im Jahre 1808 erschienene Schrift: „Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinne, nebst einem Anhang über eine neu zu gründende". Obwohl er den Lehrstuhl für theologische Dogmatik bekleidete, hielt er doch auch philosophische Vorlesungen und zwar über alle Teile der Philosophie, so über Metaphysik, Ethik, Rechtsphilosophie, Ästhetik und Pädagogik. Schleiermachers wissenschaftliche Bedeutung wurde auch dadurch anerkannt, daß er 1811 zum Mitgliede der Berliner Akademie der Wissenschaften ernannt wurde, in der er seit 1814 die Funktion eines Sekretärs der philosophischen Klasse bekleidete. Seit 1809 war er auch Prediger an der Dreifaltigkeitskirche. In seinem geistlichen wie akademischen Berufe erfreute sich Schleiermacher einer außerordentlichen Beliebtheit. Ist dieses zum Teil durch die machtvolle Beredsamkeit zu erklären, welche ihm auf der Kanzel wie auf dem Katheder zur Verfügung stand, so kam noch das Anziehende, oder doch wenigstens Interessante, und wir möchten sagen, Durchgeistigte seiner Persönlichkeit hinzu, welches ihm stets in der Kirche wie im Auditorium eine zahlreiche Zuhörerschaft zuführte. Was insbesondere seine dogmatischen Vorlesungen betrifft, so hatte sich sehr bald ein Kreis jüngerer Theologen um ihn gebildet, welcher seine Auffassung von der christlichen Lehre zu der seinigen gemacht hatte und entschlossen war, dieselbe gegen alle Angriffe der Orthodoxie zu verteidigen und aufrecht zu halten. Aber über den eigentlichen Inhalt dieser dogmatischen Auffassung konnte die Rechtgläubigkeit sich nur in allerlei Vermutungen ergehen, bis das lange erwartete Werk erschien, das allen Zweifeln ein Ende machte: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche" (2 Bde. Berlin, 1821). Wir dürfen uns einer nähern Analyse dieses Werkes, von welchem ein Abschnitt in der neuern protestantischen Theologie datiert, als über den Zweck dieser Skizze hinausgreifend, hier enthalten. Aber soweit die ihm zu Grunde liegenden Prinzipien mit Schleiermachers philo-

sophischer Weltauffassung zusammenhängen oder soweit die ersteren geradezu eine Konsequenz der letztern sind, müssen wir diesem Verhältnisse einige Bemerkungen widmen.

Natürlich sind Schleiermachers Ansichten über Gott und Religion, wie er sie in den „Reden" zum Ausdruck gebracht, himmelweit verschieden von denjenigen, die er in seinem 22 Jahre später erschienenen christlich-dogmatischen Hauptwerk entwickelt hat. Während ihm dort sein an Spinoza sich anlehnender Gefühlspantheismus eine Trennung von Gott und Welt gar nicht erlaubt, sondern Gottheit und Weltgeist ihm dasselbe bedeutet, obgleich er das Wesen Gottes über alles endliche und gegensätzliche Dasein hinausrückt; während er in den „Reden" die Religion als die Gegenwart des Unendlichen im Gefühl definiert, Glaubensgemeinschaft und Kirche jedoch ganz dem Zufall überläßt, soweit sich Gleichgesinnte in diesem Gefühl des Unendlichen zusammenfinden: wird in der „Glaubenslehre" die Religion als das Abhängigkeitsgefühl des Einzelnen von Gott definiert, dieser letztere jedoch nicht mehr im pantheistischen Sinne als der Welt immanent erklärt, sondern das Verhältnis zwischen Gott und Welt wird in mehr transscendentem und theistischem Sinne gefaßt. Und was insbesondere die Dogmen der einzelnen Religionen, insbesondere aber des Christentums betrifft, so werden sie eben als historische Ausdrucksformen jenes Abhängigkeitsgefühls, der Frömmigkeit gedeutet, welche sich als verschiedene Entwickelungsstufen, aber doch auch als verschiedene Arten zu einander verhalten, so zwar, daß die monotheistischen Formen, welches dieses Gefühl angenommen hat, ihm nun bereits als die geschichtlich höheren erscheinen. In bezug auf die Arten unterscheidet Schleiermacher die teleologischen Religionsformen von den ästhetischen: in jenen wird das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen untergeordnet, in diesen dagegen das Sittliche dem Natürlichen hintangestellt.

Schleiermachers Deutung der christlichen Lehre, wie er sie von diesem Prinzip aus unternommen hat, hat zwei Voraussetzungen: erstens, daß das Christentum die höchste Stufe des religiösen Bewußtseins, also die vollkommenste Religion sei, zweitens, daß diese Vollkommenheit des Christentums wesentlich in der religiösen Vollkommenkommenheit ihres Begründers, in der Urbildlichkeit und Unsündlichkeit Christi begründet sei. Diese höchste religiöse Vollkommenheit Christi bestand aber darin, daß das, was das Wesen der Religion überhaupt ausmacht, das Gefühl der Gegenwart des Unendlichen, in ihm am höchsten und in unerreichbarer Weise entwickelt war. Dies qualifizierte ihn nicht nur zum Religionsstifter, sondern auch zum unver-

gänglichen, menschlich-religiösen Urbilde. In dieser Begründung des Christentums auf die Persönlichkeit seines Begründers, der die denkbar originellste, religiös-schöpferische Natur besaß, liegt auch für Schleiermacher der Begriff der Offenbarung, als einer solchen, welche sich in besonders qualifizierten und religiös beanlagten Subjekten immer und zu allen Zeiten, insbesondere aber beim Stifter des Christentums gezeigt hat. In dieser Hinsicht ist daher unser Religionsphilosoph im Gegensatz zu den orthodoxen Bekennern des supranaturalistischen Offenbarungsglaubens ein entschiedener Rationalist, der sich mit dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts, gegen den er sonst gerade durch seine Gefühlsbegründung der Religion Front macht, auch darin berührte, daß er die Religion mit dem höhern Inhalt der Zeitbildung versöhnen und sie durch dieselbe zu läutern bemüht war.

Auf diesen Voraussetzungen hat Schleiermacher die gesamten Lehren der christlichen Dogmatik umgedeutet oder doch dieselbe mit einem von der orthodoxen Auffassung weit abweichenden Sinn erfüllt. Immer, wo sich Frömmigkeit, d. h. jenes Abhängigkeitsgefühl recht intensiv ausspricht, ist der eigentliche Normalzustand des Gemüts vorhanden, während der Mangel an Frömmigkeit einen krankhaften und von der gesunden Natur abweichenden Gemütszustand verrät. Christliche Frömmigkeit ist aber nichts anderes als eine solche das Individuum ganz erfüllende Empfindung, durch welche alles Fühlen, Wollen und Thun auf die Erlösung bezogen wird. Diese letztere ist aber kein supranaturalistischer Akt, der außerhalb des Menschen vorgeht, sondern ein innerer seelischer Prozeß, dessen Wesen und Verlauf in der im Gefühl sich vollziehenden Lebensgemeinschaft mit Christo und in der Mitteilung der Unsündlichkeit durch letztern an das Individuum besteht. Auf dieser Basis sind die dogmatischen Begriffe: Sünde, Gnade, Seligkeit u. s. w. entwickelt. Der heilige Geist besteht in der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur unter der Form des das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes. Die Kirche repräsentiert dieses Gesamtleben aller derjenigen, welche die Erlösung in sich aufgenommen haben und somit mit Christo vereinigt sind.

Was Schleiermachers Ethik betrifft, so hat er die Prinzipien derselben im systematischen Zusammenhange in der nach seinem Tode von Alexander Schweizer (1835) und später von Kirchmann (in der „Philosophischen Bibliothek") herausgegebenen „Philosophischen Sittenlehre" entwickelt. Da das Werk nach mehreren aus verschiedenen Jahren (1805, 1812, 1827 und 1832) stammenden Manuskripten zusammen-

gestellt ist und auch noch jeder der beiden genannten Herausgeber seine eigenen bald erläuternden, bald kritischen Anmerkungen zum Schleiermacherschen Texte hinzugefügt hat, hat dasselbe ein sehr eigentümliches, buntes Aussehen erhalten, was das zusammenhängende Studium einigermaßen erschwert. Zum Teil wird diese Schwierigkeit des Verständnisses noch erhöht durch den in allen systematischen Werken Schleiermachers hervortretenden Schematismus, der sich bis ins Einzelnste erstreckt. Hierin bietet nun die „Philosophische Sittenlehre" ein eklatantes Beispiel. Dieselbe zerfällt in drei Teile, von denen der der erste die Güterlehre, der zweite die Tugendlehre, der dritte die Pflichtenlehre behandelt. Jeder dieser Teile zerfällt in eine Anzahl Unterabteilungen, deren jede wiederum die Begriffsspaltung ins Unendliche treibt. Es liegt dieses wesentlich in der Schleiermacherschen Methode, welche die streng durchgeführte Deduktion ist, ohne daß er doch auch hier und da das induktive Moment verschmäht.

Es sind besonders folgende (metaphysische) Grundbegriffe, welche Schleiermacher an die Spitze der ethischen Deduktionen stellt. Wissen und Sein giebt es für uns nur in Beziehung aufeinander. Das Sein ist das gewußte, das Wissen weiß um das Seiende. Schon auf dem frühsten Standpunkt der Besinnung finden wir das Wissen in uns und das Sein für uns als ein vieles. Inwiefern das Wissen überhaupt dem Sein überhaupt oder ein einzelnes Wissen einem einzelnen Sein entspricht, ist es der Ausdruck dieses Seins; und inwiefern das Sein überhaupt dem Wissen überhaupt oder ein einzelnes einem einzelnen entspricht, ist das Sein die Darstellung des Wissens. Wissen und Sein sind eines des andern Maß, so daß ein Wissen eines ist durch die Bestimmtheit des Seins, und ein Sein eines durch die Bestimmtheit des Wissens, dem es entspricht, und daß ein Sein vollkommen ist durch die Genauigkeit, mit der es dem Wissen, und ein Wissen vollkommen durch die Genauigkeit, mit der es dem Sein entspricht. Jedes besondere Wissen und somit auch das Sein, dessen Ausdruck es ist, besteht nur in Gegensätzen und durch solche, und jedes Wissen, das in Gegensätzen besteht, ist notwendig ein besonderes, das neben sich ein anderes haben muß. Jedes Wissen ist somit auch das Sein, dessen Ausdruck es ist, ist je kleiner dem Umfange nach durch um so mehrere Gegensätze bestimmt, je größer durch um so weniger. Und umgekehrt ist jedes Wissen und somit auch das Sein, das seine Darstellung ist, durch je mannigfaltigere Gegensätze gefaßt, desto kleiner d. h. desto mehr ein besonderes, und durch je weniger desto größer, d. h. desto mehr ein allgemeines. Das höchste Wissen, welches wir suchen, ist gar nicht

durch Gegensätze bestimmt, sondern der schlechthin einfache Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins; sowie das höchste Sein die schlechthin einfache Darstellung des ihm gleichen höchsten Wissens. Das höchste Wissen ist aber auch gar nicht einen bestimmten Umfang bezeichnend; sondern es ist der unteilbare und unvermehrbare Ausdruck des ihm gleichen, schlechthin ganzen höchsten Seins; sowie das höchste Sein die unteilbare und unvermehrbare Darstellung des ihm gleichen, schlechthin ganzen höchsten Wissens ist. Das höchste Wissen ist daher nicht in uns vorhanden in der Gestalt der Verknüpfung d. h. als Satz oder als eine Einheit von Subjekt und Prädikat, welche aus einem begrenzt Gesetzten anderes auf eine bestimmte Weise ausschließt. Noch ist es in uns unter der Gestalt der Bezeichnung d. h. als Begriff oder als eine Einheit des Allgemeinen und Besondern, welche Mannigfaltiges, also auch Entgegengesetztes einschließt. Daher ist das höchste Sein für uns auch nicht als Ding oder Thätigkeit vorhanden. Das höchste Wissen zeigt sich darum in unserm Bewußtsein nicht unmittelbar, sondern es ist darin nur als der innerste Grund und Quell alles andern Wissens, sowie das höchste Sein für unser Bewußtsein nicht unmittelbar vorhanden ist, sondern als innerer Grund und Quell alles andern Seins. Ein Wissen, welches nur ein Glied eines Gegensatzes in sich enthält, kann nicht als ein Wissen für sich, das einem Sein entspräche, gesetzt sein, sondern nur in einem andern, welches das andere Glied des Gegensatzes mit in sich begreift. Nur dasjenige Wissen ist ein für sich setzbares, welches Gegensätze ganz in sich gebunden enthält, mithin ist auch nur ein solches Sein für uns ein Sein für sich und nicht nur in einem Andern, welches Gegensätze ganz in sich gebunden enthält. Vollkommenes und beharrliches Gleichgewicht beider Glieder eines Gegensatzes kann einem bestimmten Sein und Wissen nicht zukommen. Jeder Gegensatz also, inwiefern er in einem bestimmten Sein und Wissen gegeben ist, muß gegeben sein in der Zwiefältigkeit des Übergewichts, hier seines einen, dort seines andern Gliedes. Dasjenige bestimmte Sein und Wissen, welches als ein für sich gesetztes, beide Arten, das Entgegengesetzte zu binden, vereinigt, wie jede Gattung, die in der Zwiefältigkeit der Geschlechter besteht, ist höher und vollkommener als dasjenige, was nur als Eine Art, den Gegensatz zu binden, für sich gesetzt ist. Ein bestimmtes Sein oder Wissen, welches nur als ein besonderes oder nur als ein allgemeines gesetzt ist, ist sofern nicht für sich bestehend sondern nur willkürlich aus einem andern herausgenommen. Ein Endliches und Bestimmtes kann aber als Wissen in uns und als Sein für uns nicht ein reines Zugleich

des Allgemeinen und Besondern sein, sondern nur überwiegend ein Allgemeines, aber woraus Besonderes wird, oder ein Besonderes, aber woraus Allgemeines wird.

Dasjenige bestimmte Sein und Wissen, welches als Ein für sich Gesetztes beide Arten dieses unvollkommenen Zugleich des Allgemeinen und Besondern verbindet, wie die Gattung, die in der Vielheit ihrer Arten besteht, und die Art als die Abgestaltung ihrer Gattung, ist das Höhere; welches aber als Allgemeines zwar auch Besonderes ist, aber nicht artend, und als Besonderes zwar auch allgemein, aber nicht gattend, das ist das Niedere. Das so gegen das Höchste und unter ihm sich verhaltende Wissen, und so auch das ihm entsprechende Sein bildet nur eine Gesamtheit, in der wir das von uns gesuchte Wissen und seinen bestimmten Ort finden können, inwiefern alle Gegensätze, in denen das Wissen besteht, sich auf bestimmte Weise verhalten. Dieses Verhalten kann aber selbst nur durch Gegensätze bestimmt sein; daher müssen wir einen höchsten Gegensatz suchen. Der höchste Gegensatz muß auch in unserm Sein sich finden; und da uns dieses am unmittelbarsten gegeben ist, müssen wir ihn diesem zunächst suchen. Der höchste Gegensatz, unter dem uns alle Anderen begriffen vorschweben, ist der des dinglichen und des geistigen Seins. Das Ineinander aller unter diesem höchsten begriffenen Gegensätze auf dingliche Weise angesehen, oder das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als Dingliches, d. h. Gewußtes, ist die Natur, und das Ineinander alles Dinglichen und Geistigen als Geistiges, d. h. Wissendes, ist die Vernunft. Das höchste Bild aber des höchsten Seins, also auch die vollkommenste Auffassung der Gesamtheit alles bestimmten Seins ist die vollständige Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft. Im Einzelnen, oder doch im höhern Sinne für sich Setzbaren ist das Ineinander des Dinglichen und des Geistigen ausgedrückt im Zusammensein und Gegensatze von Seele und Leib. Das Werk, die That des Geistigen in der Natur, ist überall die Gestalt; das Werk des Dinglichen in der Vernunft ist überall das Bewußtsein. Die größte Verschiedenheit des Umfangs im wirklichen Sein, unter der uns alle Anderen befaßt vorschweben, ist die der Kraft und der Erscheinung. Das Zugleich von Kraft und Erscheinung als Kraft oder auf allgemeine Weise gesetzt, ist das Wesen; dasselbe als Besonderes gesetzt, ist das Dasein. Das reinste Bild des höchsten Seins in Beziehung auf diese Verschiedenheit ist der Organismus. Die vollständige Einheit des endlichen Seins als Ineinander von Natur und Vernunft in einem

alles in sich schließenden Organismus ist die Welt. Wenn die Gesamtheit des auf ein durch Gegensätze bestimmtes Gebiet des Seins sich beziehenden Wissens eine Wissenschaft ist: so giebt es notwendig nur zwei Hauptwissenschaften, die der Natur und die der Vernunft, unter welchen alle anderen bestimmten und abgeschlossenen Wissenschaften als untergeordnete Disziplinen müssen begriffen sein. Wie das Sein so muß auch das Wissen, das sein Ausdruck ist, ein Zugleich des Allgemeinen und des Besondern, des Denkens und Vorstellens sein. Aber in keinem wirklichen bestimmten Wissen wird ein reines Gleichgewicht von beidem sein. In bezug also auf die Zwiefältigkeit des Seins als Kraft und Erscheinung giebt es auch ein zwiefaches Wissen, ein beschauliches, welches Ausdruck ist des Wesens, und ein beachtendes, welches Ausdruck ist des Daseins. Die beiden Hauptwissenschaften zerfallen also in ein Zweifaches, indem die Natur sowohl als die Vernunft gewußt werden kann auf beschauliche Weise und auf erfahrungsmäßige. Der beschauliche Ausdruck des endlichen Seins, sofern es Natur ist oder das Erkennen des Wesens der Natur, ist die Physik oder Naturwissenschaft; der beachtliche Ausdruck desselben Seins, oder das Erkennen des Daseins der Natur, ist Naturkunde. Der erfahrungsmäßige Ausdruck des endlichen Seins, sofern es Vernunft ist, oder das Erkennen des Daseins der Vernunft ist die Geschichtskunde, der beschauliche Ausdruck desselben Seins, oder das Erkennen des Wesens der Vernunft, ist die Ethik oder Sittenlehre. Die höchste Einheit des Wissens, beide Gebiete des Seins in ihrem Ineinander ausdrückend, als vollkommene Durchdringung des Ethischen und Physischen und vollkommenes Zugleich des Beschaulichen und Erfahrungsmäßigen, ist die Idee der Weltweisheit.

Auf dieser metaphysischen Grundlage baut Schleiermacher seine Sittenlehre auf, deren Aufgabe er dahin definiert, das Handeln zu begreifen, welches in der Hervorbringung der Einheit von Vernunft und Natur besteht. Es giebt keinen wesentlichen Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz, da beide sich auf die Notwendigkeit des Geschehens gründen, nur mit dem Unterschied, daß das Sittengesetz kein ganz verwirklichtes Gesetz, also ein Sollen ist, da es eine ganze Reihe von Störungen erleidet, die von anderen Teilen des Naturlebens kommen. Schleiermacher ist durchaus Determinist. Trotz dieses Determinismus betont er aber überall das Recht der freien Individualität: ein Widerspruch, welcher aus der Unausgeglichenheit der im Schleiermachers Philosophie sich geltend machenden beiden Grundprinzipien herrührt, die wiederum ihre Quelle in den beiden Denkern haben, welche

den nachhaltigsten Einfluß auf ihn geübt haben: in Spinoza und Kant.

Wie schon oben bemerkt wurde, teilt Schleiermacher seine Ethik in die Lehre von den Gütern, von den Tugenden und von den Pflichten. Was die Güterlehre betrifft, so unterscheidet Schleiermacher im sittlichen Handeln zwei verschiedene Thätigkeiten: die organisierende oder bildende und die symbolisierende oder bezeichnende. Folgende Sätze hat Schleiermacher über das Wesen dieser beiden Thätigkeiten aufgestellt. Inwiefern alles in der Sittenlehre ausgedrückte Sein als ein Handeln der Vernunft mit der Natur auf die Natur ausgedrückt ist, so ist das Ineinander von Natur und Vernunft zu denken als ein Organisiertsein der Natur für die Vernunft und das Handeln der Vernunft als ein organisierendes. Da es nun ein Ineinander von Vernunft und Natur giebt, welches in der Sittenlehre nicht ausgedrückt ist, sondern nur darauf verwiesen wird, so ist die Vernunft als Kraft in der Natur überall organisierende Thätigkeit. Insofern im sittlichen Ineinander von Vernunft und Natur die Vernunft handelnd gesetzt wird, anders aber nirgends als so: so muß in diesem Ineinander die Vernunft erkennbar sein, und insofern ist es ein Symbolisiertsein der Natur für die Vernunft, und das Handeln der Vernunft ein symbolisierendes. Alles Symbolisiertsein der Natur ist in dem Handeln der Vernunft gegründet; und alles Kraftsein der Vernunft in der Natur ist ein symbolisierendes. Da die Vernunft durch alle mit ihr geeinigte Natur handelt, so ist jedes Symbol derselben auch ihr Organ. Und da sie nur durch mit ihr geeinigte Natur handeln kann, so ist jedes Organ derselben auch ihr Symbol. Symbol ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, sofern darin ein Gehandelthaben auf die Natur, Organ jedes, sofern darin ein Handelnwerden mit der Natur gesetzt ist: jedes also beides auf ungleiche Weise. Da alles sittlich für sich zu Setzende als Einzelnes zugleich auch begriffsmäßig von allem andern Einzelnen verschieden sein muß: so müssen auch die einzelnen Menschen ursprünglich begriffsmäßig voneinander verschieden sein, d. h. jeder muß ein eigentümlicher sein. Jedes für sich gesetzte sittliche Sein also und jedes besondere Handeln der Vernunft ist mit einem zwiefachen Charakter gesetzt; es ist ein sich immer und überall Gleiches, inwiefern es sich gleich verhält zu der Vernunft, die überall die Eine und selbige ist; und es ist ein überall Verschiedenes, weil die Vernunft immer schon in einem Verschiedenen gesetzt ist. Diese beiden entgegengesetzten Weisen bilden weder jede ein abgesondertes Gebiet, noch ist eine der andern untergeordnet. Dieser Unterschied nun greift

ein in den obigen Gegensatz, und das sittliche Sein ist also Organisiertsein der Vernunft mit gleichbleibender und mit differentiierender Ausprägung, und Symbolisiertsein ebenso.

Was ist ein Gut im ethischen Sinne? Jedes Ineinander bestimmter Seiten von Vernunft und Natur. Es giebt aber eine aufsteigende Stufenfolge dieses Ineinander von Vernunft und Natur, welche sich in dem Mechanismus, Chemismus, in der Vegetation, in der Animalisation und endlich im Humanismus in immer vollkommenerer Weise darstellt. Über allen ethischen Gütern steht aber das höchste Gut. Schleiermacher definiert dieses in folgender Weise: „Das höchste Gut als Inbegriff aller einzelnen Güter ist nur im Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter, indem durch das lebendige Zusammensein derselben die relativen Gegensätze vereint, und so das vollkommene Abbild der absoluten Einheit des Idealen und Realen von der Vernunftseite dargestellt wird. Es giebt daher für das höchste Gut keinen besondern Ausdruck: sondern wie es kann, ist es ganz ausgedrückt in der Gemeinschaft aller höheren Güter, wie sie von einem jeden aus auf eigene Weise erscheint". Das höchste Gut ist das Ziel alles sittlichen Handelns. Es giebt wesentlich vier Gebiete des sittlichen Handelns, welche aus der Kombination den oben charakterisierten Grundthätigkeiten resultieren: Verkehr, Eigentum, Denken und Gefühl. Diesen entsprechen die vier ethischen Verhältnisse des Rechts, der Geselligkeit, des Glaubens und der Offenbarung. Im Recht spricht sich die sittliche Vereinigung der Einzelnen im Verkehr aus; die Geselligkeit ist ebenfalls ein sittliches Verhältnis der Einzelnen, aber in der Abgeschlossenheit ihres Eigentums. Das Gebiet des Glaubens oder Vertrauens ist ein sittliches Verhältnis, welches auf Wahrhaftigkeit gegründet ist und die gegenseitige Abhängigkeit des Lehrens und Lernens durch das Mittel der Gemeinsamkeit der Sprache darstellt. Endlich das Gebiet der Offenbarung ist das sittliche Verhältnis der Einzelnen zu einander, in der Geschiedenheit ihres Gefühls und ihrer individuellen Natur. Diesen vier sittlichen Grundverhältnissen entspringen vier sittliche Institutionen der menschlichen Gesellschaft: der Staat, die gesellige Gemeinschaft, die Schule und die Kirche. Schleiermacher nennt diesen Abschnitt in welchem diese „unvollkommenen ethischen Formen" behandelt werden, dem konstruktiven Teil. Er ist sehr ausführlich (§ 258—291) durchgearbeitet und bildet einen der gehaltvollsten Teile des Werkes.

Alles sittliche Handeln geht jedoch aus einer Kraft hervor; diejenige Kraft aber, welche ein sittliches Handeln ermöglicht, heißt Tugend.

Den Gegensatz zwischen Tugend und Laster, wie zwischen Gut und Böse weist Schleiermacher zurück: er liegt ihm „außerhalb der wissenschaftlichen Entwickelung“. Da es verschiedene Arten giebt, wie die Vernunft als Kraft der menschlichen Natur innewohnt, so muß es auch verschiedene Tugenden geben. Die Tugendlehre ist von Schleiermacher sehr weitläufig behandelt. Zunächst unterscheidet er: Tugend als reinen Idealgehalt des Handelns — Gesinnung und Tugend als unter die Zeitform gestellte Vernunft — Fertigkeit. Eine zweite Einteilung ist: Tugend als erkennende und als darstellende. Beide Gesichtspunkte kombiniert ergeben folgendes Schema: Die Gesinnung im Erkennen ist Weisheit; die Gesinnung im Darstellen ist Liebe. Das Erkennen unter die Zeitform gestellt ist Besonnenheit. Darstellen unter die Zeitform gestellt ist Beharrlichkeit. Schleiermacher bemüht sich (in mehreren Noten zu § 296 und 297) die Übereinstimmung dieser Einteilung der Tugenden mit derjenigen Platos zu erweisen.

Der Pflichtenlehre schickt Schleiermacher folgende allgemeine Sätze voraus: Die Pflicht ist nicht Selbstbewegung der Vernunft, sondern diese ist das bewegende, und die Natur das Bewegte. Sie ist also weder zu beschreiben durch die Ursache allein, noch durch die Wirkung allein, sondern durch das Ineinander von beiden. Die Pflichtenlehre steht so zwischen den beiden anderen, daß das pflichtmäßige Handeln die Tugend voraussetzt und das höchste Gut bedingt; aber ebenso auch umgekehrt das höchste Gut voraussetzt und die Tugend bedingt. Jedes pflichtmäßige Handeln ist also als solches unvollkommen, weil es zwischen zwei Gestaltungen der Tugend und des höchsten Gutes mitten inne steht. Die Pflichtenlehre ist die Darstellung des ethischen Prozesses als Bewegung, und die Einheit also der Moment und die That. Die Sätze: „In pflichtmäßigen Handlungen muß die ganze Idee der Sittlichkeit sein“ und „Jede pflichtmäßige Handlung muß sich auf eine sittliche Sphäre beziehen“ bilden einen aufzulösenden Gegensatz. Die Sätze „Jede pflichtmäßige Handlung ist ein Anknüpfen“ und „Jede ist ein ursprüngliches Produzieren“ bilden einen aufzulösenden Gegensatz. Die Sätze „Jede pflichtmäßige Handlung ist frei“ und „Jede ist notwendig“ bilden einen zu lösenden Gegensatz. Die Sätze „Jede Pflicht ist die Entscheidung eines Kollisionsfalles“ und „Es giebt keine Kollision von Pflichten“, bilden einen aufzulösenden Gegensatz. Die eigentümliche Einteilung des sittlichen Gebiets aus dem Standpunkt der einzelnen Handlung muß hervorgehen aus der Anschauung des Lebens als Mannigfaltigkeit von Aktionen. Hier ist also der Gegensatz von Gemeinschaftbilden und Aneignen der

erste. In Beziehung auf das Nebeneinandersein der Personen ist das pflichtmäßige Handeln ein Gemeinschaft stiftendes und aneigendes. Der zweite ist der relative Gegensatz in dem einzelnen Leben selbst zwischen dem allgemeinen und besondern Faktor, indem das Unterordnen jenes unter diesen das individuelle, und umgekehrt das universelle Handeln hervorbringt.

Auf dieser Grundlage baut Schleichermacher ein Pflichtensystem von vierfachem Gebiete auf: die Rechtspflicht oder das Gebiet des universellen Gemeinschaftsbildens; die Berufspflicht oder das Gebiet des universellen Aneignens; die Liebespflicht oder das Gebiet des individuellen Gemeinschaftsbildens; und die Gewissenspflicht oder das Gebiet des individuellen Aneignens.

Das Wesen der Rechtspflicht ist das Hingeben des Handelns an die Vernunft überhaupt, ihr Objekt ist das Eintreten in Gemeinschaft mit dem Charakter der Universalität. Schleiermacher leitet hieraus einige sittliche Postulate ab: 1. „Tritt in jede Gemeinschaft so, daß dein Eintreten zugleich ein Aneignen sei"; 2. „Tritt in Gemeinschaft mit Vorbehalt deiner ganzen Individualität;" 3. „Tritt so in die Gemeinschaft, daß du dich schon daran findest; und finde dich so darin, daß du hineintrittst". 4. „Handle in jeder Gemeinschaft so, daß innere Anregung und äußere Anforderungen zusammentreffen".

Auch für die Berufspflicht stellt Schleiermacher mehrere Postulate auf, deren erstes und zweites lautet: 1. „Eigne überall so an, daß dein Aneignen zugleich ein Ingemeinschafttreten sei". 2. „Betone alles universelle Aneignen mit Vorbehalt deiner Individualität."

In ähnlicher Weise werden auch für das Gebiet der Gewissenspflichten Grundsätze aufgestellt, aus denen Schleiermachers Bestreben hervorgeht, das Individuelle und Eigentümliche des Einzelnen in der Ausübung derselben zu wahren. Dieser Grundzug in seiner Ethik ist endlich auch im Gebiete der Liebespflichten sichtbar. Hier stellt nun Schleiermacher folgende Grundsätze auf: Der Satz „Knüpfe individuelle Gemeinschaft" geht aus der allgemeinen hervor unter Voraussetzung der Offenbarungsfähigkeit. Beide Funktionen sind nicht zu trennen, sondern müssen einander ergänzen. Das Wesen der Gemeinschaft hängt ab vom Auffassungsvermögen. Jeder muß nur alle Grade wollen. Individualisierung des Geschlechts — der Volkskonstitution — der Spekulation — des Gefühls. An diese Grundsätze schließen sich einige Postulate: 1. „Das Stiften individueller Gemeinschaft sei Finden"; 2. „Jedes Stiften individueller Gemeinschaft und Handeln darin sei Identität innerer Anregung und äußerer Aufforderung"; 3. Alle in-

dividuelle Gemeinschaft muß Aneignung sein"; 4. „Tritt in individuelle Gemeinschaft mit deiner ganzen universellen Richtung". Hierzu macht Schleiermacher den treffenden Zusatz, der den Schluß des Werkes bildet: „Die Kirche ist ein Staat, aber als ein darüber Hinausgehendes Aber auch die Gemeinschaft der Kirchenglieder afficiert durch das Verhältnis der Staaten".

* * *

Man wird das Imponierende dieses ethischen Systems, dessen äußern Grundriß wir hier nur skizzieren konnten, nicht verkennen. Dies darf uns aber nicht hindern, das Bedenkliche in Schleiermachers Verfahren, welches aus einmal acceptierten Grundbegriffen die verwegensten Kombinationen und Folgerungen unternimmt, zu betonen. Es liegt sicher sehr viel Übertreibung in der radikalen und oft plumpen Kritik, welche J. H. von Kirchmann an der Schleiermacherschen Ethik geübt hat, aber man wird doch diesem Realisten zustimmen können, wenn er in bezug auf Schleiermachers Methode bemerkt: „Was ist leichter als zu sagen: Die Ellipse ist das Ineinander von Gradem und Kreisrundem, anstatt die in ihr bestehenden Gesetze in voller, ausnahmsloser Bestimmtheit und Schärfe aufzusuchen? Was ist leichter, als zu sagen: Die Bewegung der Planeten ist das Ineinander oder eine Einheit von Zentripetal- und Zentrifugalkraft, anstatt diese verwickelte und ewig veränderliche Bewegung in die einfachen und ewig festen drei Keplerschen Gesetze aufzulösen? Was ist einfacher als zu sagen: Der Mensch und sein Leben ist ein Ineinander von Vernunft und Natur; anstatt durch mühsame Beobachtung und anhaltendes begriffliches Trennen und Beziehen die bestimmten, ausnahmslos geltenden Gesetze seiner Elemente aufzusuchen, und zu zeigen, wie jenes Fließen und Schweben in dem Konkreten nur aus der Verbindung und Wechselwirkung fester Elemente und Kräfte hervorgeht?" Wenn die „Philosophie der Sittenlehre" auch Schleiermachers berühmtestes Werk ist, so ist es doch nicht bloß das einzige philosophische Werk von systematischer Anlage. Denn außer über Ethik las er an der Berliner Universität auch über Metaphysik, Psychologie, Ästhetik und Pädagogik. Diese Vorlesungen liegen auch in den Ausgaben vor, welche seine Schüler später veranstaltet haben: die Dialektik (herausgegeben von Jonas 1839); die Psychologie (herausg. von George 1862) und die Ästhetik (herausg. von Lommatsch 1856) und die von Platz publizierte Erziehungslehre. Die von Brandis veröffentlichen „Vorlesungen über den Staat" sind

zum Teil nur weitere Ausführung der in seinem ethischen Hauptwerk entwickelten rechtsphilosophischen Prinzipien. Die Abhandlungen und Reden, welche Schleiermacher als Mitglied der Akademie der Wissenschaft hielt und die sich zum großen Teil auf die Geschichte der griechischen Philosophie beziehen, hat Jonas herausgegeben.

Schleiermachers Dialektik ist eine Art von Erkenntnistheorie, aber mit einer starken Beimischung kantischer und platonischer Elemente. Doch unser Philosoph faßt diese Wissenschaft zugleich als eine Art Kunst und zwar als die Kunst des Begründens: diese ist sie jedoch nur, soweit sie einerseits und inhaltlich auf den Nachweis der Identität des „Denkens" mit dem „Sein" und auf die in wesentlichen Punkten zusammentreffende Übereinstimmung alles Denkens ausgeht, andererseits und formell als sie die Prinzipien der philosophischen Gesprächsführung zu ergründen übernimmt. Das Werk zerfällt in zwei Teile; in den transscendentalen und technischen oder formalen. Jener entwickelt die Idee des Wissens an sich oder gewissermaßen „in der Ruhe", dieser hat das zustande kommende Wissen, oder das „Wissen in der Bewegung" zu untersuchen. Im Anschluß an Kant unterscheidet Schleiermacher den Stoff und die Form der Erkenntnis und läßt jenen durch die „organische Funktion" der Sinnenwelt entnehmen, während diese, als „intellektuelle Funktion", dem Denken entstammt. Aber darin weicht Schleiermacher von Kant ab, daß er die Formen der Erkenntnis den Formen des Seins entsprechen läßt. So z. B. sind Raum und Zeit nicht nur subjektive Anschauungsformen, sondern auch die objektiven Formen, unter denen die Dinge existieren. Zu den Formen des Wissens gehören der Begriff und das Urteil; auch sie entsprechen den objektiven Seinsformen, so z. B. der höhere Begriff der „Kraft", der niedere Begriff der „Erscheinung", während das Urteil der subjektive Ausdruck ist für das objektive Zusammensein der Dinge, in ihrem Wirken und Leiden und ihrer Wechselwirkung. Dem wirklichen Wissen geht aber das Werden desselben voran, welches sich in den methodologischen Formen der Induktion und der Deduktion darstellt. Jene von den Erscheinungen zu den Prinzipien aufsteigend, muß sich mit dieser, welche von den Prinzipien zu den Erscheinungen herabsteigt, verbinden, indem die Deduktion nur auf Grund des Resultates der Induktion ausgeführt werden darf. Erst die Kombination beider giebt die wahre wissenschaftliche Methode. Daß Schleiermacher selbst diese von ihm empfohlene Methode in seinen eigenen Werken streng angewendet hat, ist neuerdings von Kirchmann in Abrede gestellt worden. Auf der von der Dialektik gelegten Basis werden nun die

anderen genannten philosophischen Wissenschaften aufgebaut. Wir enthalten uns einer nähern Analyse derselben und bemerken nur, daß sie neben dem überall streng durchgeführten Schematismus manche geniale Feinheiten und tiefe Blicke enthalten, die sich gewissermaßen zwischen dem symmetrischen Fachwerk des Systems verstecken.

Von Schleiermachers praktischer Wirksamkeit im Interesse der protestantischen Kirche ist zu erwähnen, daß er im Jahre 1817 Vorsitzender der in Berlin versammelten Synode war, welche über eine etwaige Union des lutherischen und protestantischen Bekenntnisses zu beraten hatte. Schleiermacher trat mit aller Kraft für dieses Unionswerk ein, doch entsprachen bekanntlich die Resultate keineswegs seinen Hoffnungen. Diese Täuschung sowie manche Kränkungen und Zurücksetzungen seitens der Regierung (er erfreute sich wegen seiner unentwegt freien kirchlichen und politischen Gesinnung keineswegs ihrer Gunst) hatten den alternden Gelehrten in den letzten Lebensjahren in manche Verstimmung versetzt.

Doch waren solche Stimmungen meist nur vorübergehend. Tief innerlich bewahrte er sich eine echt philosophische Ruhe und Heiterkeit, die im Verein mit der Herzenswärme und dem Reichtum und der Anmut seines Geistes ihn zum bewunderten Mittelpunkt der feingeistigen Kreise Berlins machte. Von der Mannigfaltigkeit seiner persönlichen und freundschaftlichen Beziehungen mag hier nicht gesprochen werden. Der von Jonas und Dilthey herausgegebene Briefwechsel (4 Bde. 1858—63) legt hiervon genügendes Zeugnis ab. Er starb nach kurzem Krankenlager am 12. Februar 1834 im 72. Lebensjahre. Schleiermachers verschiedenartige Wirksamkeit als Theologe, Universitätslehrer und Schriftsteller ist oft geschildert worden, so von Schenkel, Auberlen, Zeller u. a. Das beste biographisch-historische Werk über ihn ist das vom Wilhelm Dilthey.

Kritik der ethischen Begriffe.

(Aus den „Grundlehren einer Kritik der bisherigen Sittenlehre".)

Einleitung.

Von der Methode, die ethischen Begriffe zu bilden, und von der Art, wie die vorhandenen erscheinen.

Die untergeordneten Begriffe, wie verschieden sie auch sein mögen, sowohl dem Umfange nach als in der Gestalt, können in ihrer Beziehung auf das System nicht anders gedacht werden, als daß sie durch Ableitung hervorgegangen sind aus der höchsten Idee. Deshalb auch war es notwendig, die Prüfung von dieser anzufangen, und dann erst zu den Begriffen, als dem Niedrigeren, herabzusteigen. Da es jedoch eine Dialektik giebt, welche für alle Wissenschaften, und so auch für die Ethik das Gegenteil behaupten möchte: so ist diese zuvor mit wenigem zurechtzuweisen. Die Behauptung nämlich geht in Beziehung auf unsern Gegenstand dahin, daß die sittliche Idee selbst nur auf dem Wege der Absonderung gefunden worden, nachdem man an verschiedenen Arten der Handlungen den Gegensatz zwischen dem einige derselben begleitenden Beifall und dem den anderen nachfolgenden Mißfallen beobachtet. Dieses aber selbst vorausgesetzt, da es eines Teils eine lediglich geschichtliche Frage ist, und als solche in unsern Zweck nicht eingreift, in einem andern Sinne aber genommen höher liegt als die jetzige Untersuchung: so ergiebt sich doch daraus keineswegs das Gefolgerte. Denn wenn auch die ethische Idee erst so hätte müssen gefunden werden, so entsteht daraus ein Schein freilich, als ob jene Begriffe müßten früher vorhanden sein, welcher jedoch selbst die Sache soweit erleuchtet, daß Jeder sieht, sie sind nicht ethische Begriffe gewesen, und ethische Begriffe vor der Idee müssen auch bei dieser Ansicht für Unsinn gehalten werden. Was nämlich jene Begriffe des Beifalls und der Mißbilligung anbetrifft, so können sie freilich, insofern sie zur Entwickelung der ethischen Idee hingeführt, ebenfalls ethische gewesen sein: allein eben insofern können sie auch nur angesehen werden als Anwendungen dieser Idee, und als, wenngleich unentwickelt, sie in sich enthaltend und auf sich beziehend. Was aber die Arten und Abteilungen menschlicher Handlungen betrifft, welche vor Beobachtung jener Merkmale gemacht worden: so können diese nicht ethische gewesen sein, und es müssen vielmehr in ihnen sittliche und unsittliche

Handlungen miteinander vermischt gefunden werden. Wenn man zum Beispiel abgeteilt hätte nach den Kräften, in Handlungen des Verstandes und des Willens, oder nach der Anschaulichkeit, in innere und äußere, oder nach der Wirkung, in solche, die nur den Handelnden selbst, und solche, die auch Andere angehen, oder wie irgend sonst vor Auffindung der sittlichen Begriffe: so ist weder einzusehen, wie diese Begriffe eher in jenen kleineren Haufen hätten gefunden werden können, als in der großen gesamten Masse, und wie also in Beziehung auf sie die Abteilungen ganz anders als zufällig sein können, noch auch dem gemäß, wie bei dieser Zufälligkeit solche Abteilungen übergetragen werden können in das System der Ethik, so daß es richtig wäre, in dieser zu unterscheiden zwischen beifälligen und misfälligen Handlungen des Verstandes und Willens, oder gegen sich selbst und andere. Vielmehr wäre von vornherein das Gegenteil zu vermuten, daß nämlich auf solche Art die sittliche Idee nicht gliedermäßig, wie sie gewachsen ist, zerlegt, sondern widernatürlich müßte zerhackt und zerbrochen sein; indem ja das dialektische Verfahren mit Bewußtsein gar nicht von ihr, sondern von einem fremden Gebiet ausgegangen ist. Sollte es sich aber demuneracht entgegengesetzt verhalten: so könnte doch dies nicht anders bewährt und anerkannt werden, als indem das Verhältnis dieser Begriffe zur höchsten Idee der Ethik dargelegt und sie dadurch aufs neue und regelmäßig gebildet würden. Und nur dann wäre ihre Stelle im System keiner Anfechtung ausgesetzt, wenn sich hieraus ergäbe, daß sie durch reine Ableitung ebenfalls hätten können gefunden werden. Welchen etwa dieses noch zweifelhaft sein sollte, die mögen bedenken, wie es selbst mit den natürlichen und sichtbaren Gegenständen sich nicht anders verhält. So möchte Jemand behaupten, man habe lange zuvor, ehe die naturwissenschaftliche Idee eines tierischen Körperbaues vorhanden gewesen, schon einzelne darunter gehörige Begriffe gefunden, und unter mancherlei Abteilungen die lebenden Wesen geordnet und zusammengestellt. Zweierlei aber wird dennoch müssen zugegeben werden, einmal daß auch die roheren Versuche dieser Art nicht im Geiste einer echten Naturbeschreibung gewesen, wie denn viele derselben, sowie die Behandlung sich näher an jene Idee angeschlossen hat, wieder haben zerstört werden müssen, und das gleiche Schicksal noch mehreren bevorsteht, je genauer in Zukunft die Naturkenntnis alles für die höhere Wissenschaft bearbeiten wird. Anderenteils aber, daß anderen, obgleich in unvollendeter Gestalt, jene Idee zum Grunde gelegen, und sie nur, indem dieses vollkommener dargestellt worden, in der Wissenschaft mit Recht ihren Platz eingenommen haben. Ebenso

nun werden auch in der Ethik die Begriffe ihre wissenschaftlichen Ansprüche nur behaupten können, wenn sie als aus der Idee abgeleitet und ihr entsprechend anzusehen sind; und dieses also ist der Maßstab, nach welchem sie in unserer Untersuchung müssen geprüft werden. Wenn nun bei Betrachtung der verschiedenen Systeme eine Mehrheit von Begriffen sich darstellt: so werden diese entweder alle gegeneinander sich verhalten, wie obere und untere und gleichen untergeordnete; oder es werden einige zu anderen in diesem Verhältnis nicht stehen, so daß nicht nur von Begriffen, sondern auch von Reihen eine Mehrheit zu entdecken ist. Was zuerst diejenigen betrifft, welche untereinander eine Reihe bilden, so ist zuvörderst der Einteilungsgrund zu betrachten, welcher Gehalt und Umfang eines jeden bestimmt, ob er aus der ethischen Idee oder dem mit ihr zugleich gegebenen Gebiet ihrer Anwendung hergenommen ist. Ferner aber ist zu bemerken, daß es in jeder Reihe zwei Arten von Begriffen geben muß, wenn sie als geschlossen soll angesehen werden, von welchen die einen möchten formale zu nennen sein, die anderen aber reale. Jene nämlich sagen bloß eine Beziehung aus auf die sittliche Idee, es sei nun allgemein oder mit Bezeichnung eines beschränkten Umfangs, und tragen eben in Hinsicht auf diesen Umfang das Merkmal der weitern Teilbarkeit an sich. Soll nun diese nicht ins Unendliche fortgehen: so muß zuletzt der Raum dieser Begriffe ausgefüllt werden durch reale, solche nämlich, welche nicht weiter als teilbar gedacht werden, und ein Prinzip der Einheit in sich selbst haben. Und dieses eben müßte bei ihnen besonders noch geprüft werden, ob es ein sittliches ist oder ein fremdartiges. So z. B. wäre der Begriff der Tugend; im allgemeinen sowohl als auch besonders der geselligen Tugend, ein formaler und in Absicht auf seinen Umfang noch weiterhin teilbar. Als ein realer hingegen und unteilbar wird gedacht der Begriff der Wohlthätigkeit oder jeder andern bestimmten Tugend. Geteilt freilich kann auch dieser werden, wie man sich denn denken kann eine Wohlthätigkeit durch Mitteilung und eine durch Handlung, oder eine, welche sich auf das Äußere, und eine andere, welche sich auf das Innere bezieht. Indem er aber aufgestellt wird als ein realer Begriff: so wird behauptet, daß jede solche Teilung, wie nützlich sie auch sein möge zu irgend einem Behuf, dennoch den Vorbehalt mit sich führe, daß das eigentlich Sittliche durch sie nicht weiter geteilt werde. Denn es wird vorausgesetzt, daß, wer diese Tugend besitzt, sie auch ganz besitze, und daß nicht wieder Teile von ihr gedacht werden können, die als Tugenden in der Wirklichkeit können abgesondert erscheinen; welches z. B. in dem obigen

Begriff der geselligen Tugend, als einem formalen, nicht war gedacht worden. Demnächst aber ist offenbar, daß in einem System der Ethik mehrere Reihen von Begriffen können und vielleicht sollen gefunden werden, indem aus jeder von den verschiedenen Gestalten, unter denen die oberste Idee angetroffen wird, auch eine eigene Reihe von Begriffen muß abzuleiten sein. Weshalb auch darauf zu merken ist, auf welche von diesen Gestalten eine jede Reihe sich bezieht, und ob alles, was unter derselben enthalten ist, auch dieser Beziehung treu bleibt, ohne zu verwildern und durch Vermischung auszuarten. Wird nun dieses angewendet auf die verschiedenen Systeme, welche vorhanden sind: so ergiebt sich zuerst, daß die formalen Begriffe selbst, um so mehr, je weiter sie hinabsteigen, in einem jeden verschieden sein müssen von denen in allen übrigen, und so auch noch mehr die realen. Denn wie wäre es, was die letzten betrifft, möglich, daß aus Ideeen, die im Inhalt ganz verschieden sind, das Einzelne sollte gleich und ähnlich können entwickelt werden. Was aber die ersten anbelangt, so ist ebenfalls klar genug, daß der verschiedene Inhalt der Idee auch einen ganz verschiedenen Einteilungsgrund geben muß, und daß in verschiedenen Systemen nur etwa die allgemeinen Ausdrücke des sittlichen Bejahens und Verneinens können dieselben sein. Vielleicht möchte Jemand hiergegen einwenden, daß nicht die Idee selbst dürfte geteilt werden, sondern vielmehr das ihr angewiesene Gebiet, und dieses könnte ja in mehreren das nämliche sein, wie denn für dasselbe mehrere den allgemeinen Ausdruck menschliche Natur miteinander gemein haben. Aber auch diese wird ja, wenn die Idee anders ist, nach einem andern Grunde müssen geteilt werden; und gewiß wird, dafern es folgerecht sein will, ein System, welches auf die bloße Empfindung ausgeht, eine andere Teilung vornehmen, als dasjenige, welches die Thätigkeit selbst sich zum Ziel setzt. Noch weniger etwa würde der Einwurf besagen, es könne ja der allgemeine Begriff der Angemessenheit zur sittlichen Idee, ohne Hinsicht auf den Gehalt von dieser, geteilt werden nach einem logischen Prinzip, sowie etwa Kant uns aufstellt das Verzeichnis der Kategorieen der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen, woraus denn offenbar formale Begriffe entstehen, welche in allen Systemen ohne Unterschied des Gehaltes ihrer Forderungen müßten zu brauchen sein. Denn die Tafel selbst zeigt genugsam das Gegenteil, indem darin bald unter einer Abteilung vereinigt ist, was stattfinden kann in der Ethik, und was nicht; bald Teilungen gemacht sind, welche ethisch gar keine Bedeutung haben, bald durcheinander geworfen, was getrennt sein sollte;

so daß nicht Not ist, in Beziehung auf sie viel gegen diejenigen zu sagen, welche meinen, das Heil müsse überall zu finden sein bei einem solchen Verfahren. Ja Kant selbst erklärt wörtlich sowohl als durch die That, daß seine Absicht damit mehr auf eine Annäherung der ethischen Begriffe von außenher gegangen, als auf derselben Erfindung und Anordnung. Ferner aber, was die voneinander unabhängigen Begriffe betrifft, welche die verschiedenen Reihen anfangen: so wäre zu untersuchen, wie vollständig eine jede ausgeführt worden, noch mehr aber, ob auch wirklich eine richtige Beziehung auf die entsprechende Gestalt der höchsten Idee zum Grunde gelegen. Demzufolge also müßte jedes System seinen eigenen geschlossenen Kreis ethischer Begriffe haben, durch welche der gesamte Umfang des sittlichen Gebietes anders als bei anderen geteilt, und durch andere reale Einheiten ausgefüllt würde. Ja in der vollständigsten Ausführung müßte dieser Kreis ein dreifacher sein, und wenigstens müßte die Prüfung das Unvollständige ergänzen, entweder darstellend oder nur divinierend; indem von dem Geist und Wert einzelner Bruchstücke einer unvollendeten Reihe auf das Übrige geschlossen würde.

Daß aber dieses ausführliche und mühsame Verfahren mit dem Werte dessen, was bisher in diesem Teil der Sittenlehre geleistet worden ist, in keinem Verhältnis stehen würde, muß teils schon aus den Schlußsätzen, welche das erste Buch angedeutet, erhellen, teils wird jede auch nur flüchtige Betrachtung der eingeführten Begriffe selbst in ihrer Verbindung ohne Zweifel darauf hinführen. Denn jenes muß gezeigt haben, um wieviel weniger, als gewöhnlich gedacht wird, die ethischen Systeme in ihren Grundideeen sich voneinander scheiden, und wie fast keines ohne ein tadelnswertes Hinschielen auf die anderen zu finden ist; welcher Vorwurf noch zum Überfluß gerade die ausgeführtesten auch am schärfsten zeichnet. Wer aber diese anstellen will, dem kann es nicht entgehen, wie in der That die Verwirrung noch größer ist, als sie im voraus sich erwarten ließ. Überall bis zum Widerwillen zeigen sich dieselben Einteilungen und Begriffe; auch die Darstellungen, welche am meisten voneinander abweichen sollten, borgen eine von der andern; und anstatt Eigenes zu entwickeln, ist das systematische Bestreben so träge, daß es sich nur begnügt, gegen einiges von dem Vorhandenen zu streiten, indem es das Übrige sich aneignet. Kurz, alles ist allen so gemein, daß, wenn die historischen Spuren verwischt werden, niemand mehr einen Grund haben kann, einiges mehr diesem, anderes mehr einem andern System zuzuschreiben, und daß ganz von selbst der Verdacht entsteht, daß allen diesen Ansichten und

Begriffen ein anderer als ethischer Ursprung zukommen möge. Da nun die Verwirrung weiter herabwärts immer zunimmt, und in den für real gehaltenen Begriffen so groß ist, daß nicht selten derselbe unter mehrere ganz verschiedene formale gezogen wird: so scheint die sicherste Art der Behandlung diese, daß beide Klassen gänzlich voneinander gesondert, und zuerst die formalen Begriffe geprüft, dann aber mit dem Licht, welches von hier aus auf sie fallen muß, auch die realen beleuchtet werden.

Erster Abschnitt.

Von den formalen ethischen Begriffen.

Gehen wir nun über zur Prüfung der formalen Begriffe der Ethik, so treten deren drei heraus vor allen übrigen, jeder eine Reihe von anderen unter sich, keiner aber dem andern untergeordnet; die Begriffe nämlich der Pflichten, der Tugenden und der Güter, mit ihren Gegensätzen von Übertretungen, Lastern und Übeln, und den sich auf sie und ihre Verhältnisse beziehenden Nebenbegriffen. So nämlich, wie angedeutet ist, erscheinen sie im Ganzen: denn im einzelnen fehlt es auch hier nicht an Abweichungen und an Verworrenheit. Wie z. B. die Stoiker zwar im allgemeinen Tugenden und Güter unterscheiden, und als getrennte Abschnitte der Sittenlehre behandeln; dann aber doch auch die Güter einteilen in Tugenden, und in solche, die es nicht sind, so daß zu schließen ist, das nämliche Merkmal, wodurch etwas als Tugend gedacht wird, nötige auch, es zu denken als ein Gut. Oder wie die Neueren mit den ihnen geläufigeren Begriffen der Tugend und der Pflicht verfahren, welche sie zwar unterscheiden in allgemeinen Erklärungen sowohl als in der Art, wie sie ganz anders jeden zu teilen pflegen: geht man aber weiter ins Einzelne hinab, so findet man nicht selten ganz das Nämliche als Pflicht und auch als Tugend aufgeführt. Sonach schiene es, wieviel Pflichten zu geben soviel auch Tugenden, in beiden Begriffen Gleiches zusammengefaßt, und durch beide das Sittliche auf gleiche und genau entsprechende Weise geteilt. Ja höchst seltsam und verworren werden oft beide durcheinander geworfen, wenn

z. B. Garve, nachdem er gelehrt, die Klugheit sei eine Tugend, dann zu vernehmen giebt, es sei die erste Pflicht des klugen Mannes, daß er zugleich tapfer sei und besonnen, welches doch selbst wieder andere Tugenden sind; so daß auf solche Art beide Begriffe ganz ineinander geschoben werden. Doch diese Verwirrung zeigt sich erst in den realen Begriffen, und könnte also leicht nur ein Fehler der Ableitung sein, welche zur Ungebühr genähert hätte, was entfernt bleiben sollte. Allgemeiner aber und höher hinauf findet man dieses Ineinanderschieben bei Kant, welcher die Frage aufstellt, inwiefern einer dieser Begriffe vom andern könne ausgesagt werden, und sich darin mannigfaltig und höchst undialektisch verwickelt. So hat er Pflichten, welche Tugendpflichten sind, und solche, die es nicht sind, doch aber ethische, dann auch allerlei, was zu thun Tugend sei, aber nicht Tugendpflicht; und bald meint er, man könne sagen, der Mensch sei zur Tugend verpflichtet, bald wiederum, man könne nicht sagen, es sei Pflicht, die Tugend zu besitzen. Indes wird weder diese Verwirrung, noch die oben angeführte der Stoiker Jemanden bewegen, es müßte denn aus Trägheit zur Untersuchung geschehen, zu glauben, weder daß beide Begriffe gleich oder einer dem andern untergeordnet wären, noch auch daß einer oder beide, wie sie denn freilich aus gemeinem Redegebrauch herübergenommen sind, etwas gar nicht in die Wissenschaft Gehöriges bezeichneten. Vielmehr wird Jeder überall, er gehe nun der Mehrheit der Andeutungen nach oder dem eignen Gefühl, von dem wesentlichen Unterschied sowohl, als der gleichen Unentbehrlichkeit beider überzeugt bleiben, und den Fehler nur in einer sich selbst mißverstehenden Dialektik suchen, welche eben prüfend soll zurechtgewiesen werden. Ferner erhellt, daß keiner von ihnen dem andern untergeordnet ist, auch schon daraus, weil es Darstellungen der Sittenlehre giebt, in denen einer von beiden gänzlich fehlt, indem es undenkbar und der Natur zuwider ist, daß eine Wissenschaft mitten in der Reihe der ihr zugehörigen Begriffe sollte anfangen oder aufhören können. Ihren wesentlichen Unterschied nun und ihre gleiche Ursprünglichkeit vorausgesetzt, entsteht um so mehr, da sich kein vierter Begriff findet, welcher den gleichen Rang behaupten wollte, der Gedanke, daß jeder von ihnen einer andern Form der ethischen Idee entspricht, und als oberster seiner Art das Sittliche überhaupt bezeichne, insofern es auf jene Form sich bezieht. Demnach müßte in allen ethischen Systemen ihr Verhältnis gegeneinander dieses sein, daß keiner dem andern mit Recht untergeordnet wäre; noch auch so beigeordnet, daß sie unter sich den Umfang des sittlichen Gebietes teilten, und auf diese Weise einer den andern ergänzte. Denn

in diesem Falle müßten sie sämtlich einem andern, nur nicht ausgesprochenen, als seine Teile, untergeordnet sein. Sondern so vielmehr, daß jeder das Sittliche überhaupt und im allgemeinen bezeichnet, und es in seinen Unterabteilungen ganz aber nach einem andern Prinzip so teilt, daß, wie weit auch die Teilung fortgesetzt werde, die Teile des einen nie zusammenfallen mit denen des andern. Wie etwa der Geometer eine Kreisfläche teilen kann, wenn er auf die Teilbarkeit des Halbmessers sieht, in konzentrische Ringe, sieht er aber auf die Teilbarkeit der bildenden Bewegung, in Ausschnitte; und bei keiner von diesen Teilungen können jemals durch Konstruktion nach ihrem Gesetz dieselben Teile herauskommen als bei der andern. Ob nun jene Beziehung auf eine bestimmte Form der obersten Idee festgehalten worden, ob ferner dieses Verhältnis nicht verletzt ist, und ob die weiteren Teilungen der Begriffe ihrer ursprünglichen Bildung entsprechen, dieses sind die Gegenstände der mit ihnen vorzunehmenden Prüfung.

1.

Vom Pflichtbegriff.

Von dem Begriffe der Pflicht zuerst ergiebt sich aus allen Erklärungen, welche einigen Bestand haben, daß er das Sittliche bezeichnet in Beziehung auf das Gesetz. Das Gesetz bezieht sich unmittelbar auf die That, und jede Frage nach der Pflicht ist eine Frage nach dem Sittlichen in einer bestimmten That. Was also in diesem Sinn irgendwo vorkommt, das ist unter diesen Begriff gehörig und hier mit in Untersuchung zu ziehen. So erklärt Kant die Pflicht als die durch das Gesetz bestimmte Notwendigkeit einer Handlung. So auch wird Pflicht sein, was die Stoiker sehr verständig erklären als dasjenige, was, wie es im Zusammenhange des Lebens gehandelt wird, eine vernunftmäßige Verteidigung zuläßt. Das Vernunftmäßige nämlich ist, was durch Beziehung auf das Gesetz gefunden wird; das erstere Merkmal aber deutet sehr vortrefflich die Art an, wie überall allein die Pflicht kann ans Licht gebracht und bestimmt werden. Ebenso ist es eine Frage nach der Pflicht, wenn gefragt wird, ob in der Schlacht den Freund zu verlassen schön sei oder schändlich, wie die Alten sagten recht oder unrecht, wie wir sagen würden, denn auch dieses Wort drückt in unserm Gebrauch nicht eine rechtliche Beziehung aus, sondern eine sittliche. Daß nun dieser Begriff ein rein formaler ist, und seinen Inhalt erst erwartet, auf der einen Seite von dem Inhalt des Gesetzes, auf der andern aber von dem Inhalte des Gebietes der Hand-

lungen, worauf es soll angewendet werden, dieses ist deutlich. Und wenn Kant nur das für heilig hält, was dem Gesetz, wie es ihm von aufgestellt und erkannt worden, entspricht: so hat er nicht Ursache, also begeistert, wie er thut, den Namen der heiligen Pflicht anzurufen. Denn wenngleich in den Darstellungen der auf die Empfindung und den Genuß ausgehenden Sittenlehre wenig die Rede ist von der Pflicht: so hat dennoch dieser Begriff auch dort seine Stelle, weil ja der Gegenstand des Triebes auf eine auch der Idee jener Ethik angemessene oder widerstreitende Art kann behandelt, und jeder Augenblick auf diese oder jene Art ausgefüllt werden. Weiter aber als diese möchte wohl keine Sittenlehre von dem Begriff der Pflicht entfernt sein, so daß hieraus seine allgemeine Gültigkeit hinlänglich erhellt. Was aber das Verhältnis desselben zum Begriff der Tugend betrifft, dieses bezeichnen die Stoiker sehr bestimmt, indem sie sagen, daß in jeder pflichtmäßigen Handlung alle Tugenden müssen vereinigt sein, woraus auch umgekehrt folgt, daß dieselbe Tugend bei sehr verschiedenen Pflichten geschäftig ist; welches beides zusammen die Verschiedenheit der Beziehung und des Inhalts beider Begriffe in dem hellsten Lichte darstellt. Unter den Neueren hingegen pflegt dieser Unterschied dadurch bezeichnet zu werden, daß dem Sittlichen, insofern es auf die Pflicht bezogen wird, Gesetzmäßigkeit, insofern es aber der Tugend angehört, Sittlichkeit zugeschrieben wird in einem engern Sinne. Welches bei weitem nicht so deutlich ist, sondern vielmehr eine verderbliche Mißdeutung zuläßt. Denn nicht wenige verstehen dieses so, als könnte eine Handlung gesetzmäßig sein in ethischem Sinne, also entsprechend dem Begriff der Pflicht, dennoch aber nicht hervorgegaugen aus der sittlichen Gesinnung; woraus folgen müßte, daß dem Pflichtbegriff noch ein außerhalb des Sittlichen gelegenes Gebiet unterworfen wäre, und er also kein ethischer sein könnte. Vielmehr könnte eine solche Handlung nur durch einen falschen Schein mit dem Gesetz zusammentreffend gefunden werden, welcher sogleich verschwinden müßte, wenn sie wirklich ethisch bezeichnet würde, nämlich nach den Maximen, welche dabei in Vergleichung gekommen. Setzet etwa, um eines von jenen abgetragenen Beispielen zu wählen, es habe einer ein anvertrautes Gut, so er ohne Gefahr hätte zurückbehalten mögen, dennoch erstattet, um hernach durch Darlegung dessen, was in seiner Gewalt gestanden, sich im Besitz des Vertrauens zu befestigen: so ist diese Handlung ethisch nicht anders auszudrücken, als er habe den größern, wenn gleich entferntern Vorteil dem geringern vorgezogen. Wo nun, wie in manchen eudämonistischen Sittenlehren, der Vorteil das Gesetz ist, und die Enthalt-

samkeit eine sittliche Gesinnung, da ist sie sowohl gesetzmäßig, als auch sittlich; wo aber wie in den rein thätigen Sittenlehren der Vorteil kein ethischer Zweck ist, da wird sie auch nicht mehr gesetzmäßig sein, als sie tugendhaft ist, denn es ist nach einer Regel gehandelt, welche gar keine Stelle einnimmt, und der scheinbar ethische Ausgang beruht nur auf einem veränderlichen Verhältnis. Daher ist offenbar, daß wenn dem Pflichtbegriff die Gesetzmäßigkeit, dem Tugendbegriff aber die Sittlichkeit im engern Sinne zur Seite gestellt wird, dieses kein Gegensatz sein soll, als ob beide in der Wirklichkeit könnten getrennt sein, sondern nur ein Hinwegsehen in der Betrachtung. Denn bei gleicher Beziehung auf das Gesetz, welche nur sein kann Bejahung oder Verneinung, findet statt eine verschiedene Beziehung auf die Kraft, welche kann größer gewesen sein oder geringer, um die entgegenstehenden Antriebe zu überwinden. Auch dieses bezeichnen die Stoiker ohnerachtet sie keine Grade der sittlichen Kraft annehmen wollen, wie denn oftmals ihre Dialektik besser ist als ihre Grundsätze. Nämlich dieselbe Handlung, welche sie in Beziehung auf das Gesetz Pflicht nennen, nennen sie in Beziehung auf die Kraft und Gesinnung, je nachdem der Weise sie verrichtet hat oder der Andere, in jenem Falle eine richtige oder vollendete That, in diesem ein Schickliches, im niedrigen oder zweideutigen Sinne. Daß dies der Sinn ist von den beiden gemeinten und oft mißverstandenen Ausdrücken, muß jedem einleuchten; wiewohl der letztere von einigen noch in einer andern verwandten Bedeutung gebraucht worden, um nämlich Bestimmungen anzudeuten, welche gefaßt werden in Beziehung auf diejenigen Dinge, von denen die vollkommene sittliche Gesinnung ihrer Behauptung nach nicht soll bewegt werden. Wenn aber Garve hiermit die ehemaligen Tugenden der Heiden vergleicht, so ist ihm dieses zu verzeihen, da er dem Marcus Cicero folgt, welcher hier alles verwirrt hat, weil er, zur unglücklichen Stunde wie immer, vom Panaitios absitzend sein eigenes ungelerntes Roß bestiegen hat. Kant indes hat offenbar von dem richtigen Wege weit abweichend und, wie es ihm leicht und oft begegnet, das Juridische mit dem Ethischen verwechselnd, die Gesetzmäßigkeit und die Sittlichkeit als Gegensatz genommen, und sich dadurch, wovon auch die Spuren sich überall offenbaren, den ganzen Pflichtbegriff, den einzigen, mit dem er noch umzugehen weiß, ebenfalls verdorben. So z. B. wird es ihm nun zu einer besondern Pflicht, daß alles aus Pflicht geschehen müsse, und noch zu einer andern besondern, daß man sich auch die Erfüllung aller Pflichten zum Zweck mache, und zwar, um die Verwirrung recht groß zu machen, und die juridische Beschaffenheit seiner

Ethik ganz aufzudecken, beide zu solchen, bei denen wir nur zur Maxime verbunden sind, jede wirkliche Ausübung aber verdienstlich ist, welches heißt, über die Nötigung des Gesetzes hinausgeht. Wie nun dieses, wenn anders die ethische Gesetzmäßigkeit entsprechen muß der ethischen Gesetzgebung, mit seinem Begriff von der letztern zu vereinigen ist, daß sie nämlich die sei, welche die Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, das mag er selbst rechtfertigen. Anderen aber muß hieraus klar sein, wie der Begriff der Pflicht bei ihm ein solcher ist, welcher der Sittenlehre vorangeht, herüber genommen nämlich aus der ganz unbefugt abgesonderten Theorie des Rechts. Ebenso unnatürlich sondert Fichte beides ab, und scheint auf dem gleichen Irrwege zu sein, indem er sagt, es könne bei der freien, nämlich nicht nur formal sondern auch materiell freien Handlung gefragt werden nach dem Was und nach dem Wie oder nach der Form und nach der Materie, welches wechselnd ins Unendliche spielen zu wollen scheint. Unnatürlich aber ist es bei ihm; denn was nicht auf die rechte Art gehandelt worden ist, das liegt auch nicht in seiner Reihe der sittlichen Annäherung, und es kann nicht auf die rechte Art sein gehandelt worden, wenn nicht nach ihr gefragt worden ist. Eigentlich also ist, wie es auch sein muß, das Was und das Wie unzertrennlich verbunden, so daß, wenn nur das erste richtig bezeichnet ist, über das letzte keine Frage mehr stattfindet, und auch aus dem Wie, wenn nur die Momente der Handlung bekannt sind, das Was sich von selbst ergeben muß. Wie aber überhaupt bei Fichte der juridische Charakter nicht so stark und kenntlich ausgeprägt, und überall auf der Oberfläche verbreitet ist: so hat auch dieser falsche Zug bei ihm nicht soviel verwirrende Folgen.

Wenn nun der Pflichtbegriff ferner seine Stelle als erster seiner Art und als allgemeine Bezeichnung des Sittlichen würdig behaupten soll: so muß er es auch ganz umfassen, und jede Handlung seine Anwendung finden. Denn daß diese Allgemeinheit gewiß der Idee zukommen muß, und ihr bald nichts übrig bleibt, wenn erst einiges ihr entzogen ist, dieses ist schon oben mit wenigem erwähnt; hier aber muß davon mit Beziehung auf den Begriff auf andere Weise gehandelt werden; indem der Fall sich denken läßt, daß der Grundsatz selbst in seinem Inhalt eine solche Beschränkung nicht bei sich führe, und sie ihm nur bei der Anwendung aus Schuld der Begriffe aufgelegt werde. Derjenige Begriff nun, welcher überall, wo er als ein wirklicher und positiver in die Ethik eingeführt wird, eine solche fehlerhafte Beschaffenheit des Pflichtbegriffs anzeigt, ist der Begriff des Erlaubten. Daß dieser, so gedacht, wie jetzt bestimmt worden, ein widersprechender

sei, ist nicht schwer einzusehen. Denn er geht in Absicht auf seinen Inhalt doch immer auf dasjenige, was innerhalb des sittlichen Gebietes liegt; — oder würde es etwa nicht lächerlich, und als eine falsche Anwendung des Begriffs erscheinen, wenn Jemand z. B. fragen wollte, ob es erlaubt sei zu verdauen? — von diesem aber sagt er aus, daß es sittlich nicht bestimmbar sei, so daß offenbar die Bestimmung und das Bestimmte darin einander aufheben. Wie er nun dennoch in die meisten Darstellungen der Sittenlehre Eingang gefunden, dieses ist auf eine zwiefache Art zu erklären. Zuerst daraus, daß er allerdings in der Anwendung der Ethik im Leben seine Bedeutung hat; aber nicht als ein positiver, sondern nur als ein negativer Begriff. So nämlich, daß er besagt, eine Handlung sei noch nicht so in ihrem Umfang und mit ihren Grenzen vollständig aufgefaßt, daß ihr sittlicher Wert könne bestimmt werden. Denn zufolge des oben schon Gesagten steht die ethische Idee, gleichviel welchen Gehalt man ihr unterlege, mit einer Handlung, insofern diese nur entweder eine Bewegung des Gemütes oder eine Veränderung in der Sinnenwelt ist, unmittelbar in gar keinem Verhältnis; und von jeder Handlung, solange sie nur so ausgedrückt ist, muß gesagt werden, daß sie erlaubt ist, das heißt, daß es Bestimmungen geben könne, unter welchen sie dem Gesetz gemäß, und andere, unter denen sie demselben zuwider sein wird. Ja dieses gilt von dem Vernichten eines menschlichen Lebens nicht minder als von dem Essen einer Auster. Denn daß im gemeinen Leben auch solche noch nicht geschlossene Formeln bald erlaubt, bald unerlaubt genannt werden, je nachdem sich dem Gemüt mehrere verneinende oder bejahende Bestimmungen darbieten, dieses hat auf den wissenschaftlichen Wert des Begriffs keinen Einfluß. Wogegen z. B. in der Formel, der Lust nachgehn mit Verabsäumung des Berufs, eine für die praktische Ethik wenigstens hinreichende Bestimmung liegt, oder in der ganz einfach scheinenden des Stehlens schon enthalten ist die Vernichtung der vorhergegangenen Anerkennung des Eigentums, und hier also ist der Begriff des Erlaubten nicht mehr anwendbar Woraus sich ergiebt, daß er in wissenschaftlichem Sinne nur besagt die Bezeichnung einer Handlung sei, zum Behuf nämlich ihrer sittlichen Schätzung, noch nicht vollendet, und stehe also auf einem Punkte, auf welchem sie nicht könne stehen bleiben, so daß dieser Begriff keineswegs eine Bestimmung enthält, sondern nur eine Aufgabe. Wird er aber so verkannt, daß beides verwechselt, und geglaubt wird, er könne wirklich etwas ethisch bestimmen: so ist zu vermuten, daß die Begriffe des Rechten und Unrechten, denen er fälschlich beigeordnet und zwischen-

geschoben wird, ebenso verkannt sind, und daß sich in den Formeln, welche das Pflichtmäßige angeben sollen, Vernachlässigungen der sittlichen Grenz- und Größen-Bestimmung finden, welche es rechtfertigen, daß neben diesem Begriff der ganz leere des Erlaubten hinggestellt werde. Wer z. B. nicht nur wie jeder behauptet, es sei erlaubt, Austern zu essen, sondern auch sich einbildet, hiermit ethisch etwas bestimmt zu haben, so daß nun über die Frage nichts mehr zu sagen wäre, von dem ist zu glauben, daß auch seine Formeln zu Bezeichnung des Pflichtmäßigen in der Ernährung des Körpers und im Gebrauch der Naturdinge müssen unzureichend sein. Denn wären sie bestimmt, so könnte ihm nicht entgehen, daß jene Handlung in jedem einzelnen Fall unter eine von diesen Bestimmungen fallen müsse, bald unter die bejahende, dann unter die verneinende, und daß sie demnach müsse weiter konstruiert werden. Wollte aber Jemand sagen, der Begriff des Erlaubten sei einzuschränken auf diejenigen Gegenstände, welche zu geringfügig wären, um jedesmal diese weitere Bestimmung vorzunehmen: so wäre dieses ja offenbar sehr unwissenschaftlich, weil vor dieser Bestimmung niemand über die sittliche Größe und Bedeutsamkeit der Handlung etwas behaupten kann. Dieses haben die Stoiker, deren gleichgültige Dinge nicht an diesen Ort gehören, vortrefflich eingesehen und jedes Mittel zwischen Pflicht und Übertretung verworfen. Ja indem sie denselben Ausdruck, durch welchen sie die vollkommenste sittliche Handlung bezeichnen, auch mit den unbedeutendsten Erfolgen zusammengesellen, und ein vollkommen sittliches Spazierengehen oder Fragen und Antworten und mehr solches annehmen: so bezeugen sie vortrefflich, daß die Anwendung des Gesetzes auf eine Handlung mit der scheinbaren Größe derselben in keiner Verbindung stehe. Denn wenn doch auch sie sagen, es gebe Handlungen, die weder Pflichten wären noch Übertretungen: so haben sie nur dialektisch die leere Stelle bezeichnen gewollt. Wie sie denn auch selbst sagen, daß sie sie nur mit dem Unbestimmten ausfüllen; denn das Einzelne, welches sie hinsetzen, ist dasselbe, worin sie auch ein vollkommen Sittliches annehmen, das Fragen nämlich, das Antworten und dergleichen. Daß also die erste Entstehung des mißverstandenen Begriffs des Erlaubten von übler Vorbedeutung sei für den Pflichtbegriff überhaupt, ist deutlich aus dem Gesagten. Die zweite aber ist die schon als verderblich anerkannte Verwechselung des Sittlichen mit dem Rechtlichen. Denn dieses Letztere nimmt sich nicht heraus, eine Sphäre des menschlichen Handeln auszufüllen, sondern vielmehr nur einiges aus derselben auszuschließen; und so muß natürlich dort, eben weil der Begriff der Pflicht ein

negativer ist, der des Erlaubten ein positiver sein. Wird nun dieses Letztere auf das Sittliche übergetragen, so wird auch das Erste müssen mitgenommen werden; und wer, wie Kant unstreitig abermals aus Schuld dieser Verwechselung, sogar ein Erlaubnißgesetz auf dem Gebiet der Ethik aufstellen will, von dem ist zu besorgen, daß er auch den Begriff der Pflicht seines wahren Gehaltes berauben, und ihn in einen beschränkenden und negativen verwandeln werde. Doch dieses schließt sich an die Art, den Pflichtbegriff einzuteilen, welche jetzt soll untersucht werden.

Zuerst fällt in Beziehung auf die geahndeten Mängel in die Augen die bei den Neueren fast allgemeine Einteilung der Pflicht in die vollkommene und unvollkommene; welcher wiewohl sie von Verschiedenen verschieden erklärt wird, doch überall derselbe Begriff zum Grunde liegt, und dieselben Verfälschungen des Pflichtbegriffes nachfolgen. Denn einerseits wird die unvollkommene Pflicht erklärt als diejenige, welche sich durch andere einschränken läßt, die vollkommene aber als die, welche dies nicht erleidet; womit jene andere Erklärung in Verbindung zu setzen ist, die unvollkommene Pflicht sei die, in Ansehung deren ein jeder, nicht wie bei der vollkommenen unmittelbar zur Handlung, sondern nur die Maxime zu haben verbunden sei, offenbar jener möglichen Beschränkung wegen. Hier nun ist zuvörderst die Nichtigkeit der Einteilung leicht zu erkennen, wie auch das damit verbundene Mißverständnis des Pflichtbegriffs. Denn aus dem bisher Gesagten muß jedem deutlich sein, daß jede Pflichtformel mit einem Handeln aber auch zugleich seine Grenzbestimmung ausdrücken muß. Pflicht nämlich ist Bezeichnung des Sittlichen in einer That, in dieser aber ist es nicht unmittelbar, sondern nur durch Beziehung auf die Gesinnung zu erkennen, welche Beziehung wiederum nur erscheinen kann in der Beschränkung und Bedingung, die daraus entsteht, daß nicht das Thun selbst, sondern das Sittliche in demselben angestrebt ward. Wesentlich also ist jeder Pflichtbegriff Konstruktion des Sittlichen durch Grenzbestimmung des Handelns; und eine Formel, die ein bloßes Handeln ausdrückt ohne solche Grenzbestimmung, ist keine Formel für eine Pflicht. Eine solche z. B. ist die, wenn gesagt wird, es sei Pflicht, das Leben zu erhalten; denn unter diese Formel läßt sich, wenn nicht das Wie, Wodurch und Wenn bestimmt ist, viel Unsittliches unterbringen. Hiergegen freilich erhebt sich ein Schein aus den Rechtspflichten, bei denen dieses nicht stattfindet, und welche überall mehr als sonst irgend etwas die Abteilung der vollkommenen Pflichten ausfüllen. Diese aber im ethischen Sinne besonders zu betrachten,

und ihnen den Namen eigener Pflichten zuzugestehen, möchte sehr bedenklich sein, da nichts Sittliches durch sie gesetzt und bestimmt, sondern nur ein Unsittliches bezeichnet wird. Ja sie sind ethisch angesehen gar nichts für sich Bestehendes, sondern nur Teile der Analyse irgend einer ihnen in Hinsicht auf diesen Charakter unähnlichen Pflicht, so daß man sagen kann, sie haben nur den Wert von technischen Regeln für die richtige Ausführung eines anderweitig Beschlossenen. So wenn die Pflicht erwiesen und anerkannt ist, ein Eigentum zu stiften, ist es nur eine technische Bemerkung für den Unverständigen und Unbedachtsamen, daß er nicht durch einzelne Handlungen, ohne zu merken, daß sie jener Pflicht angehören, die Einrichtung verletze, und das pflichtmäßig Gehandelte wiederum aufhebe. Auf ähnliche Art nun weisen sie alle hin auf eine andere Pflicht, und zwar größtenteils auf die, einen Rechtszustand hervorzubringen, oder, welches gleichviel ist, durch fortgesetzte Hervorbringung zu erhalten. Deshalb wird auch bei den Alten dieser Pflichten in der Ethik so gut als gar nicht erwähnt, weil bei ihrer mehr öffentlichen und thätig bürgerlichen Lebensweise das Bewußtsein von der fortgesetzten Hervorbringung des gesellschaftlichen Zustandes zu lebhaft war, um solcher Vorsichtsregeln zu bedürfen. Diese Pflicht aber, den Rechtszustand wirklich zu machen, ist ebenfalls eine solche, die nur durch Grenzbestimmung als Pflicht auszudrücken ist, indem es auch in Beziehung auf sie ein Wenn giebt, und Wie, und mit Wem. Und nach eben der Regel müßte ein große Menge anderer Handlungen abgesondert werden, welche Aristoteles zusammenfaßt unter dem Titel solcher, über welche nicht mehr beratschlagt wird, weil sie nicht ein neues und frei beginnendes Thun sind, sondern nur ein notwendiges Fortsetzen eines andern, in welchem die Seele noch begriffen ist. So, sagt er, wird keiner, der sich einmal als Arzt gesetzt hat, noch darüber beratschlagen, ob er einen Kranken heilen solle; den dieses ist mit gesetzt in jener That. Auch haben hierauf einige Alte, wie der Peripatetische Eudoros, eine Einteilnng gegründet in zusammengesetzte und nicht zusammengesetzte Pflichten, und den ganzen Ort vom Beruf und der Lebensweise unter die ersten gebracht. Diese Einteilung nun ist freilich folgerechter als die der Neueren: dennoch aber ist es ethisch genommen kein wesentlicher Unterschied, ob die Vollbringung einer Handlung in einem ungeteilten Moment geschieht oder nicht, und ob sie sich in gleiche Teile zerfällen läßt oder nicht, sondern nur ein willkürlich angenommener zwischen Anfang und Fortsetzung. Wenn also, was von der Einschränkung gesagt wird, welche die unvollkommenen Pflichten erleiden, sich hierauf beziehen soll, und andeuten, daß es

ihnen, wie sie im System aufgestellt sind, an dieser Grenzbestimmung fehle, welche erst für jeden einzelnen Fall besonders müsse gefunden und hinzugethan werden, gleichsam wie ein flüchtiger Bestandteil, welcher einer Zusammensetzung besser erst im Augenblick des Gebrauchs beigemischt wird: so ist nach dem Obigen gerade dieser Bestandteil der eigentlich ethische, und Formeln, denen er fehlt, sind gar keine Pflichtformeln. Ja, da sich nun auch die sogenannten vollkommenen lassen auf jene zurückführen, so würde durch die so verstandene und erklärte Einteilung am Ende gesagt, daß gar keine Pflichtformel könne aufgestellt werden. Ist es damit aber anders und buchstäblich so gemeint, daß eine Pflicht durch die andere soll eingeschränkt werden: so ist ja klar, daß die Formel, welche die Einschränkung erleidet, keine Pflichtformel kann gewesen sein. Denn es wird der abgestoßene und ausgesonderte Teil ihres Gebietes gesetzt als der einschränkenden Pflicht entgegen, und also als pflichtwidrig, und die Formel enthält demnach Sittliches und Unsittliches vermischt. Noch auffallender auf eine andere Art ist der Widerspruch, wenn Kant behauptet, daß dennoch nur die unvollkommenen Pflichten den eigentlichen Inhalt der Ethik ausmachen Denn, sollen nun die einschränkenden Pflichten Rechtspflichten sein: so gerät er auf eine im Kreise herumgehende Unterordnung der Ethik unter eine andere Disziplin, wogegen jene sich immer sträubt; sollen sie aber auch unvollkommene sein: so entsteht ein Unbestimmtes, welches bestimmt werden soll, durch ein anderes in gleicher Hinsicht Unbestimmtes, auf welche Weise denn nichts möchte bestimmt werden. Es wäre auch dieses Beschränktsein einer Pflicht durch die andere nichts Anderes als ein Widerstreit der Pflichten gegeneinander; wie denn auch fast ausschließend diejenigen, welche eine Einteilung in vollkommene und unvollkommene Pflichten zulassen, einen solchen einführen in die Sittenlehre, andere aber nicht. Ein Widerstreit der Pflicht aber wäre widersinnig, und nur zu denken, wenn die Pflichtformeln auf jene Art unbestimmt ihrem Begriff nicht Genüge leisten. Denn es können zwar die rohen Stoffe des Sittlichen, die Zwecke nämlich und Verhältnisse, in Streit geraten, welche auch deshalb als ethisch veränderlich und bildsam gesetzt werden; die Pflicht aber als die Formel der Anwendung einer und derselben Regel des Veränderns und Bildens kann auch nur eine sein und dieselbe. Wird nun dieses Beschränken der Pflichten hinweggenommen: so kann es auch nicht ferner Pflichten geben, in Ansehung deren jeder nur zur Maxime verbunden wäre, nicht aber zu irgend einer bestimmten That. Denn eben dieses wird alsdann das Merkmal der Pflicht, daß die Handlung an ihrer Stelle nicht kann

übergangen werden, ohne zugleich die Maxime aufzugeben. Auch wäre eine solche Behauptung ein Beispiel, an welchem sich zeigen ließe, wie in der Ethik ein Hauptbegriff dem andern und der Behandlung nach demselben kann zum Prüfstein dienen. Denn setzt eine solche beschränkbare Pflicht, und sucht die Gesinnung, welche das Bewußtsein der Verbindlichkeit dazu enthält. Diese, wenn sie der Maxime entspricht, wird nicht sittlich sein, weil sie mit derselben auch auf das jenseits der Schranken gelegene Unsittliche gehen würde; wenn sie aber in den Schranken notwendig festgehalten wird, so bezieht sie sich auch eigentlich auf das Prinzip der Beschränkung, mit welchem ja sie anfängt und aufhört, auf die Maxime aber nur zufällig und nicht unbedingt. Und so muß allemal ein unrichtiger Pflichtbegriff auch den Tugendbegriff verderben, ein richtiger Tugendbegriff aber auch den Pflichtbegriff erretten und verbessern. Andererseits wird von vielen der Unterschied zwischen den vollkommenen und unvollkommenen Pflichten darin gesetzt, daß bei den ersteren ein jeder die Verbindlichkeit zu beurteilen imstande sei, bei den letzteren aber nur der Handelnde selbst. Hierbei nun haben offenbar als vollkommene Pflichten ebenfalls die Rechtspflichten vorgeschwebt, bei welchen freilich einem jeden die Handlung vor Augen liegt, welche widersprochen und aufgehoben wird durch deren Verletzung. Bei den unvollkommenen aber ebenfalls die Unbestimmtheit der Formeln. Denn wenn einer dem andern nur eine solche vorlegt, die Angaben aber, welche sich auf den vorliegenden Fall beziehen, zurückhält: so ist dieser nicht imstande, die Beschränkung nach dem ethischen Prinzip wirklich zu vollziehen. Wogegen, wenn diese mit vorgelegt werden, ein jeder ebenso gut als der Handelnde selbst muß entscheiden können, wenn nicht etwa, wie Kant bisweilen zu wollen scheint, ein Erlaubnisgesetz angenommen wird, welchem zufolge auch anderen der ethischen Idee fremden Beweggründen ein Spielraum vergönnt wird. Woraus aber nur erhellt, wie wenig dieser Sittenlehrer sich auf dem von ihm selbst als ethisch abgesteckten Gebiete, dem rein praktischen nämlich, zu behaupten weiß, sondern sich fast nur abwechselnd bald auf dem mechanischen des bloßen Rechts, bald auf dem, in seinem Sinne nur pragmatischen der Glückseligkeit und Klugheit befindet. Garve aber, welcher logischen Sinn genug hatte, um sich da, wo überall nichts Bestimmtes und Gesundes kann gesagt werden, wenigstens nicht mit einem Merkmal zu begnügen, und so eben durch das Anhäufen die Verwirrung kund thut, dieser fügt dem angeführten Merkmal noch ein anderes als unterscheidend bei, nämlich die Nützlichkeit der Maxime für die Gesellschaft. Wie nun dieses im Kreise

herumgehe, und den Einteilungsgrund auf eine einzelne Pflicht zurückführe, ist nicht Not zu erwähnen. Überdies aber verwandelt sich auf diese Art der Unterschied nur in einen des Grades, so daß es willkürlich sein muß, welche Pflichten vollkommene sein sollen und welche nicht, wodurch gleichfalls der wissenschaftliche Wert der Einteilung gänzlich aufgehoben wird. Denn das Willkürliche darf in der Wissenschaft keinen Raum finden. Daß also diese Einteilung sich mit dem richtig aufgefaßten Pflichtbegriff nicht vereinigen läßt, und teils auf einer nicht ethischen Ansicht des Rechtlichen, teils auf einer gänzlichen Unbestimmtheit des Sittlichen beruht, muß aus dem Gesagten genugsam erhellen.

Ob es nun besser beschaffen sei mit einer andern, unter den Neueren nicht minder allgemeinen Einteilung der Pflichten, nämlich in solche gegen sich selbst, und in solche gegen Andere, dieses wäre demnächst zu untersuchen. Um aber diese recht zu verstehen, muß auch das ehemalige, jetzt fast nicht mehr genannte dritte Glied derselben, nämlich die Pflicht gegen Gott, mit in Betrachtung gezogen werden. Diese nämlich ist neuerlich ihres Ranges beraubt worden, zuerst aus anderen Gründen von Anderen, von Kant aber, weil der Wille Gottes, auf welchem doch die Pflichten gegen ihn beruhen müßten, nicht könne in der Erfahrung gegeben werden. Dieser Grund nun konnte die Älteren von Einführung eines solchen Abschnittes nicht zurückhalten, weil sie allerdings vermeinten, der Wille Gottes sei als ein Wahrnehmbares gegeben, und er vor allem als verpflichtende Person sich offenbarend und erkennbar. Es führt aber dieses auf die Frage, was es denn heiße, eine Pflicht gegen Jemand? Von welcher nicht leicht verständlichen Redensart die strengste Bedeutung unstreitig die ist, es sei diejenige, welche zur Pflicht werde vermittelst einer Nötigung durch den Willen eines Andern, nämlich des Verpflichtenden. Wird nun diese Bedeutung angenommen, so ist von denen, welche Pflichten gegen Gott zulassen, offenbar, daß, da der göttliche Wille notwendig auf alles gerichtet ist, was die Menschen sich selbst sowohl als Anderen Lobenswürdiges leisten können, und da er das Sittliche vollkommen erschöpft, sie unrecht handeln, und dem Meere noch den Eimer voll zugießen, wenn sie neben dem höchsten und unendlichen Willen noch einen andern, sei es nun der eigene oder fremde, als nötigend annehmen. Sonach würde die Pflicht gegen Gott in diesem Sinne die beiden anderen Abteilungen der Pflichten gegen sich und gegen Andere verschlingen, so daß nichts geteilt wäre. Diejenigen aber, welche Pflichten gegen Gott in einem solchen Sinne leugnen, werden auch nicht leicht dahin

gelangen, die Pflichten gegen Andere sich zu erhalten. Denn thun sie jenes, weil Gott als verpflichtende Person nicht kann gegeben werden: so begehren sie als Grund der Verpflichtung nicht einen Willen, wie er in der Idee konstruiert wird, sondern einen wirklich gegebenen; wonach, wenn dies auf die Menschen angewendet wird, auch von den Pflichten gegen Andere nichts übrig bleiben dürfte, als die wirklich geforderten des geschriebenen Rechts. Leugnen sie aber die Pflichten gegen Gott, weil es unnötig wäre und den Gesetzen der Sparsamkeit zuwider, einen entferntern Willen herbeizuholen, um durch dessen Nötigung zu bewirken, was auch ein näherer schon ausrichtet, indem dem Inhalt nach die Pflichten gegen Gott nichts Anderes wären, als die gegen sich selbst und die Anderen: dann würde dasselbe auch von dem Willen der Anderen gelten im Vergleich mit dem eigenen. Denn welcher ethischen Idee auch Jemand folge, er kann nichts aufnehmen als Pflicht gegen Andere, wozu nicht schon der eigene Wille ihn nötige, es sei nun unter der Form der Vernunftmäßigkeit oder der Glückseligkeit oder welcher sonst. Woraus denn zuletzt sich ergiebt, daß der Begriff dieser Nötigung durch einen fremden Willen nichts ist als eine leere Erscheinung. Und woher käme wohl auch dem Willen eines Andern die verpflichtende Kraft, wenn sie ihm nicht eingeräumt wird zufolge einer Idee, deren Anwendung und Herrschaft immer wiederum von dem eigenen Willen abhängt? Kant jedoch hat eine schlaue Erfindung gemacht um darzuthun, wie diese verpflichtende Kraft sich erwerben lasse, nämlich durch Ausübung solcher Pflichten, welche den Andern verpflichten; bei welcher Verwirrung von Verpflichtungen man in Versuchung wäre, in einem ganz andern als er, nämlich dem altrömischen Sinne, die Pflicht als einen heiligen Namen zu verrufen. So könnte gefragt werden, ob diese verpflichtenden Pflichten auch Pflichten gegen Andere wären, und derjenige hart beschuldigt, der zuerst das bedenkliche Spiel angefangen, durch seine Pflichterfüllung Andere zu verpflichten zu Pflichten, durch welche er wieder verpflichtet wird. Ja, man könnte darin einen tiefen Grund finden zu der Höflichkeit des gemeinen Lebens, welche, wenn sie dem Andern eine Dienstleistung erweisen will, denn Dienstleistungen sind doch die verpflichtenden Pflichten, erst die Erlaubnis dazu nachsucht. Doch es ist zu wunderlich und leer, um mehr darüber zu sagen. Sonach müßte, dieses abgemacht, den Pflichten gegen Andere die gelindere Bedeutung beigelegt werden, daß sie sind Pflichten in Ansehung Anderer. In diesem Sinne nun will auch Kant Pflichten gegen Gott zulassen, findet aber als solche bloß die Pflicht, die sittlichen Gebote als göttliche anzuerkennen

Insofern zwar ist der Versuch mit diesen Pflichten verunglückt; denn es kann keine Pflicht geben, etwas einzusehen, weil dieses, so für sich betrachtet, weder etwas Sittliches ist, noch der Willkür unterworfen. Notwendig aber ist er immer: denn wenn Pflichten abgeteilt werden sollen, nach dem, was dabei der Gegenstand ist, so kann nichts davon ausgeschlossen sein, weil ja alles ein Gegenstand des sittlichen Handelns sein soll. Eben deshalb aber möchte es unmöglich sein, den Gegenstand zu bestimmen, weil dieser jedesmal mannigfaltig könnte angegeben werden. Und zwar am wenigsten möchten zu unterscheiden sein Pflichten gegen sich selbst und gegen Andere. Denn sind aus der Idee der Glückseligkeit diese Pflichten abgeleitet: so ist ja offenbar, wie der Handelnde selbst der Gegenstand ist. Steht ihnen aber die der Naturgemäßheit voran: so ist es ja ebenfalls des Handelnden Natur, welche würde verletzt werden. Nicht weniger auch ließe sich zeigen, wie die Pflichten gegen sich selbst zugleich erscheinen müssen als Pflichten gegen Andere, in jedem System der Sittenlehre in der Bedeutung, worin es solche Pflichten zuläßt, welches weiter auszuführen eines jeden Belieben überlassen bleibt. Soviel aber wird jedem angemutet aus dem Vorigen einzugestehen, daß nichts Wesentliches im Pflichtbegriff dieser Einteilung zum Grunde liegt, und daß auch für sie, wie für die vorige, keine bessere Entstehung nachzuweisen ist, als aus dem falschen Schein, welchen die Rechtspflichten verbreiten.

Von solchem allgemeinen Urteil ist jedoch einigermaßen auszunehmen die Art, wie dieselbe Einteilung erscheint in der Sittenlehre von Fichte, wo sie ebenfalls, nicht zwar den Worten, wohl aber der That nach, vorhanden ist, und versteckt unter einer andern, welche, da sie als eine neue Behandlung sich ankündigt, ohnedies näher geprüft werden muß. Hierbei nun zeigt sich zuerst, daß von der doppelten, sich durchschneidenden Einteilung, welche in diesem System die Pflichtenlehre umfaßt, die eine, nämlich die in allgemeine Pflichten und besondere, als eine Haupteinteilung nicht bestehen kann, da der Einteilungsgrund, nämlich die Notwendigkeit, alle menschliche Thätigkeit in mehrere und immer kleinere Teile eigentümlich abzuschneiden, nur aus der Pflicht, in Gemeinschaft die Natur zu beherrschen, kann begriffen werden, welche Pflicht hier zwar dem Bedürfnis gemäß offenbar aber widernatürlich aus der Reihe einzelner Pflichten herausgerückt worden. Und auch nicht einmal aus dem Wesen von dieser geht die Einteilung hervor, sondern nur aus einer zu deren bessern Erfüllung genommenen, wer weiß ob unter allen Umständen zu lobenden, Maßregel. Unmöglich aber kann eine allgemeine Einteilung der Pflichten die richtige sein,

welche sich auf einen nicht allgemeinen und durch den Einzelnen nicht bewirkbaren Zustand bezieht. Daher auch auf der einen Seite die Willkürlichkeit in den Einteilungen des Berufs, auf der andern die unnatürliche Art, wie zu diesem Zufälligen und Veränderlichen das Wesentliche und Unveränderliche, nämlich die natürlichen Stände des Menschen, hingestellt ist als ein gleichartiges Glied, die Unrichtigkeit hinlänglich bezeugt. Die andere Einteilung aber, nämlich die in bedingte und unbedingte Pflichten, ist unter einem andern Namen dem Inhalt nach ganz dieselbe mit jener alten in Pflichten gegen sich und Andere. Denn auf diese Weise scheidet sich unter beide Teile alles, was sonst dasselbe sein würde. Nun aber erhellt die Unstatthaftigkeit dieser Einteilung mehr als irgendwoher aus dem Grundsatz, welchen Fichte bekennt, und zwar nicht voranstellt, wie es sich gebührt hätte, sondern fast beiläufig nachschickt, daß nämlich der eigentliche Gegenstand des Vernunftzweckes und Gebotes, immer die Gemeinheit der vernünftigen Wesen sein muß. Denn so kann es keinen wesentlichen und das Ganze teilenden Unterschied machen, ob ich diesen an mir oder an Anderen erfülle; sondern höchstens nur kann dadurch ein für diese beiden Fälle verschiedenes Maß gesetzt werden desjenigen, was im Gebiete einer jeden Pflicht von jedem wird zu leisten sein. Demzufolge erscheint auch aus dem Gesichtspunkt jenes Grundsatzes betrachtet, je eine bedingte und unbedingte Pflicht immer als dieselbe, wie jeder gleich sehen wird, der die Vergleichung ausführlich anstellen will; denn wo eine Verschiedenheit der Grenzbestimmung sich zeigt, ist auch sicher eine Hälfte aus der andern zu berichtigen, und einzelne Versetzungen, welche erst einzurichten sind, werden jedem in die Augen fallen. Der Vorzug aber, welcher diesem Sittenlehrer in Betracht jener Einteilung zuzuschreiben ist, besteht eben darin, daß bei ihm ihre Richtigkeit so deutlich aus dem Gebrauch selbst ans Licht kommt, und die Gebrechen unbefangen aufgezeigt werden.

Daher findet sich auch, wie schon hieraus allein konnte vermutet werden, bei ihm der Keim einer andern und bessern Einteilung. Denn wer genauer auf das Einzelne sieht, der findet nnter jeder Abteilung Pflichten, welche sich beziehen, die eine auf diese, die andere auf jene von seinen subjektiven Bedingungen der Ichheit; so daß alle seine allgemeinen sowohl als besonderen, bedingten und unbedingten Pflichten sich beziehen teils auf den Leib, teils auf die Intelligenz, teils auf das Bewußtsein der Individualität, welches heißt, auf die Anerkennung einer Mehrheit freier Wesen. Die letztere Abteilung ist freilich teils vernachlässigt, teils unnatürlich zerstückt; welches aber lediglich daher

rührt, weil ein Teil derselben als Grund jener höchsten Einteilung ist herausgerissen worden. Fallen nun jene oberen Einteilungen als unstatthaft hinweg: so erhebt sich diese von selbst zu der höchsten. Und dieses möchte die einzige Spur des Richtigen sein, welche in den bisherigen Einteilungen der Pflicht anzutreffen ist. Denn hier wird doch dasjenige selbst, worin das Gesetz sich äußern soll, geteilt nach den gleichviel für uns woher gefundenen wesentlichen Merkmalen desselben. Diese folglich hat einen wesentlichen Grund, und kann nicht nur den Begriff der Pflicht auf keine Weise vernichten und verstümmeln, sondern vorausgesetzt, daß das Gefundene richtig gefunden ist, auch dereinst durch den Zusammhang der Ethik mit der höchsten Wissenschaft bewährt werden. Merkwürdig aber ist, wie auch hier die Ähnlichkeit mit der alten stoischen Schule die Fichtesche Ethik nicht verläßt. Dürfen wir nämlich aus dem von dem Römer uns ziemlich entstellt wiedergegebenen Panaitios auf die Schule überhaupt schließen, wenigstens in allem, was mit dem Unterschiede zwischen den früheren und späteren Stoikern nicht in Verbindung steht: so findet sich auch bei ihnen der gleiche bessere Keim unter dem gleichen Fehler versteckt. Denn wie es scheint, teilten sie die Pflicht zunächst ein nach den vier Haupttugenden, in Pflichten der Klugheit und der Mäßigung, der Tapferkeit und der Gerechtigkeit; eine unstreitig bösartige und schon oben bei einer andern Gelegenheit getadelte Verwirrung. Hinter dieser Einteilung aber findet sich bald eine andere, welche sich auf die drei Stücke bezieht, in denen, wie Cicero die Verwirrung vermehrend sagt, alle Tugend, er hätte aber sagen sollen alle Pflicht und Naturgemäßheit, besteht, nämlich die Ausbildung der Erkenntnis, die Unterwerfung des Leibes und der Naturtriebe unter die Vernunft, und die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft. Daß dieses nun, sowohl was den Inhalt als was das Verhältnis zum Pflichtbegriff anbetrifft, ganz dasselbe ist wie das eben bei Fichte Gefundene, darf aus dem früher schon Gesagten nicht erst wiederholt werden. Ist nun dieser Standort einmal genommen: so kann endlich, wer gutmütig und nachsichtig prüft, auch bei Kant eine ähnliche Spur finden der Form nach, jedoch in jeder Hinsicht weit unter jenen beiden. Denn ihm, da er die menschliche Natur auf keine Weise will in Betrachtung ziehen, bleibt, wie schon gezeigt ist, als das, was dem Sittlichen zur Bearbeitung vorliegt, nichts übrig als die Gesamtheit aller Maximen, und diese natürlich nicht als wirklicher Inhalt, der nur dürfte geteilt werden, sondern vielmehr als roher Stoff, von welchem einiges ausgewählt, anderes aber hinweggeworfen wird. Die Gesamtheit der Maximen aber weiß er nicht

anders zu teilen, als nach den beiden Zwecken, welche er, sofern sie die Sittlichkeit ausdrücken sollen, verwirft, zur Bezeichnung des rohen Stoffes derselben aber ganz tauglich findet, nach Glückseligkeit nämlich und Vollkommenheit. Jedoch ist freilich nichts darin zu loben, als die Spur eines richtigen Gedankens. Wie willkürlich aber und unrichtig nun die eigene Glückseligkeit und die fremde Vollkommenheit ausgeschieden werden, muß jedem von selbst deutlich sein. Denn wenn man aus dem Element das Ganze konstruiert, so erscheint doch die gesamte Glückseligkeit als Vernunftzweck und Gebot, und wendet man so die Fichtesche Vorschrift von Teilung der Geschäfte an, so möchte nichts Vorteilhafteres gefunden werden als ein Tausch, der alles in die alte vorkantische Ordnung zurückversetzte. Ebenso ließe sich, zumal für Kant in seiner abspringenden Weise und mit Hilfe seiner eigenen Ansicht von der menschlichen Natur, in Absicht der Vollkommenheit das Umgekehrte erweisen. Auch zeigt sich in seinen Unterabteilungen genug, sowohl der schielende Begriff der Vollkommenheit, als der innere Widerstreit zwischen Zuneigung und Abneigung gegen die Glückseligkeit, welches alles in Verbindung mit dem bisher Gesagten zu offenbar ist um mehr als angedeutet zu werden.

Dieses nun sind die bisherigen Einteilungen des Pflichtbegriffs, aus denen ein jeder, wie weit dieser Begriff bisher verstanden worden sei, beurteilen möge. Jetzt aber ist ebenso der Tugendbegriff, was er sei, und ob ihm ein besseres Schicksal zu Teil worden, zu betrachten.

2.

Vom Tugendbegriff.

Daß dieser Begriff dem Begriff der Pflicht dem Range nach gleichzustellen ist, und auch in allen Darstellungen der Sittenlehre so erscheint, wird wohl niemand leugnen. Denn in einigen Systemen ist er offenbar der gemeinschaftliche Ursprung mehrerer untergeordneter einzelner Begriffe; in allen aber erscheint er als unabhängig und ursprünglich, keinen neben sich habend, mit welchem er etwa zu gleichen Teilen die Sphäre eines andern höhern ausfüllte. Daß aber die Stoiker ihn als ein einzelnes, darunter Befaßtes, dem Begriff des Guten unterordnen, welches wohl die einzige Ausnahme dieser Art sein mag, wird sich bei näherer Betrachtung, als wohl verträglich mit dieser Behauptung zeigen. Alle Erklärungen der Tugend nun stimmen zuerst darin überein, daß das Wort etwas ganz Innerliches bedeutet,

eine Beschaffenheit der Seele, eine Bestimmtheit der Gesinnung. Ferner auch darin, daß diese Bestimmtheit die sittliche ist, von jedem auf dasjenige bezogen, was ihm den Inhalt der ethischen Idee ausmacht; wobei vorläufig mehr auf das Allgemeine zu sehen ist, als auf das Besondere. Denn dieser Begriff war allgemein im Umlauf, die besondere Form aber, welcher er zunächst angehört, nicht überall gleich anerkannt und geläufig. So ergiebt sich dieselbe Bedeutung, wenn nur im allgemeinen gesagt wird, die Tugend sei die beste Beschaffenheit der Seele; oder wenn es bestimmter heißt, diejenige, durch welche alle Pflichten erfüllt werden; oder aber, diejenige, welche das höchste Gut ihrer Natur nach hervorbringt. Denn deshalb gehört der Tugendbegriff im eigentlichsten Verstande weder zu der ersten noch zu der letzten besondern Gestalt der ethischen Idee. Wie man ebenso auch den Pflichtbegriff auf das Ideal des Weisen oder des höchsten Gutes, und den Begriff eines Gutes auf jenes und auf das Gesetz beziehen könnte, ohne daß deshalb die näheren Beziehungen, wie sie aufgestellt worden sind, wieder aufgelöst würden. Bezeichnet nun der Tugendbegriff die Kraft und Gesinnung, und zwar ganz, durch welche die richtigen Thaten oder Werke hervorgebracht werden: so ist er also der allgemeinste sittliche Begriff, entsprechend dem Ideal des Weisen. Denn der Weise ist derjenige, in welchem die sittliche Kraft und Gesinnung ununterbrochen und ausschließend wirksam ist, und welcher alles hervorbringt, was durch sie kann gewirkt werden, anderes aber nichts. Daß aber auf der andern Seite die Tugend auch ein Gut genannt wird, kann mit Recht nicht anders geschehen, als insofern sie zugleich ein Hervorgebrachtes ist, gestärkt und befestigt durch die Thätigkeit selbst, und ein Anschauliches, welches sich durch Thaten oder Werke als durch Zeichen offenbart. Wovon jedoch erst bei dem Begriff der Güter und Übel weiter kann gehandelt werden. Sonach verhält sich die Tugend zur Pflicht, oder die Gesinnung zur That, wie die Idee des Weisen zu der des Gesetzes, das heißt, wie die Kraft zu der Formel, durch welche ihre Äußerungen müssen bezeichnet werden. Wie nun oben, um die Pflicht von der Tugend zu unterscheiden, für das, was unter jenen Begriff gehört, das Merkmal der Gesetzmäßigkeit aufgestellt wurde, für diesen aber das der Sittlichkeit, und gezeigt, wie meistenteils die wahre Bedeutung überschritten, und auch das getrennt werde, was vereinigt bleiben sollte; ebenso ist auch hier ein ähnliches Mißverständnis aufzulösen. Viele nämlich haben, um die Innerlichkeit des Begriffs am stärksten anzudeuten, ihn der Äußerung ganz entgegengesetzt, und diese nicht nur für das Denken davon abgesondert,

sondern auch beide als in der Wirklichkeit trennbar vorgestellt: als ob die Äußerung nur ein Zufälliges wäre für die Gesinnung und ein Gleichgültiges, da doch beide unzertrennlich sind in der Wirklichkeit. Denn um die Gesinnung als ein Inneres von der That als einem Äußeren zu unterscheiden, kann zwar von jeder bestimmten Wirkung hinweggesehen und gesagt werden, die Gesinnung würde doch die nämliche gewesen sein und von gleichem Werte, wenn auch der Fall nicht vorgekommen wäre, wo sie eine solche That hätte verrichten können. Niemals aber läßt sich von jeder Wirkung überhaupt hinwegsehen und annehmen, die Gesinnung könne wohl innerlich vorhanden sein, doch aber, ohnerachtet sie wollte und strebte, nicht vermögend, etwas zu wirken und hervorzubringen. Denn dieses behaupten, heißt den Begriff nicht etwa unterscheiden und auszeichnen, sondern vielmehr vernichten, indem ja eine Thätigkeit, welche nichts thut, auch gar nicht vorhanden ist. Wenigstens grade in diesem Falle, und von der sittlichen Gesinnung überhaupt kann dies mit Zuversicht gesagt werden. Denn sie soll ja nicht von einem bestimmten Gegenstande abhängen, welchem allein obläge, sie aufzufordern; sondern auf die Idee soll sie sich beziehen, für welche alles ein Gegenstand ist. Ja nicht nur von der sittlichen Gesinnung als Einer im ganzen betrachtet, sondern auch von jeder einzelnen muß es gelten, und sogar das Zeichen sein, ob der Begriff richtig gebildet, und ein wahrer Teil des Ganzen dadurch bezeichnet wird oder nicht, daß jede Tugend in jedem Augenblick etwas bewirken muß. Daher bewährt sich auch von diesem Orte aus als richtige Bezeichnung des Unterschiedes sowohl als der Verbindung zwischen Pflicht und Tugend jener Spruch der Stoiker, daß in jeder vollkommenen Handlung alle Tugenden wirksam sind. Denn was von dem Weisen in jedem Augenblick gethan sowohl als nicht gethan und ausgeschlossen wird, das allein ist die Pflicht und die vollkommene Handlung dieses Augenblicks. Es giebt also für jeden Augenblick eine solche, und also kann auch immer und muß jede Tugend wirksam sein, und hat nicht nötig, aus Mangel an Gegenstand und Gelegenheit sich unthätig zu verbergen und gleichsam zu verschwinden. Ferner, wenn der Begriff der Tugend das Sittliche allgemein bezeichnen soll: so muß auch, wie in Beziehung auf die Pflicht jede wirkliche That ihr gemäß war oder zuwider, so auch hier jede Kraft und Gesinnung, aus welcher eine That hervorgeht, entweder gut sein oder böse, welches heißt, der Tugend entweder gemäß oder zuwider. Denn wie kein wirkliches Handeln, wenn nicht die Ethik als Wissenschaft soll zerstört werden, außerhalb des sittlichen Gebietes darf angenommen werden: so auch keine

Quelle des Handelns. Hiergegen aber wird von den meisten zwiefach gefehlt, indem sie zuerst innere und handelnde Kräfte annehmen, welche doch weder gut sein sollen noch böse, weil sie nämlich in keiner Beziehung ständen mit dem Sittlichen; dann aber auch setzen sie Sittliches und auf das Sittliche sich Beziehendes in der Seele, welches doch weder Tugend sein soll noch Laster, weil es nämlich keine Kraft wäre und keine Gesinnung. Was nun das erste betrifft, so behaupten viele, es könne geben Lust und Liebe, Neigung oder Abneigung, welche Bewegungen des Gemüts doch allerdings und überall auf den Willen bezogen werden, die deshalb nicht sittlich sein könnten, weil ihre Gegenstände zu unbedeutend wären. Wie aber oben bei der Pflicht gesagt wurde, daß kein unmittelbares Verhältnis stattfindet zwischen der sittlichen Idee und einer äußern That: so auch nicht zwischen ihr und einem äußern Gegenstande; sondern nur vermittelst eines innern, worauf dieser bezogen wird. Daher überall von der Größe des Gegenstandes nicht kann die Rede sein; sondern die sittliche Bedeutsamkeit der Neigung zu ihm oder Abneigung von ihm hängt ab von dem Innern, worauf er bezogen wird, welches Innere immer nur kann gedacht werden entweder in Einstimmung oder in Abweichung von der ethischen Idee. Andere aber wollen handelnde Kräfte von der sittlichen Beurteilung ausschließen, weil sie nicht Kräfte des Willens wären, sondern des Verstandes oder eines andern Vermögens. Dieses nun ist ein Mißverstand, welcher die Frage über das Sittliche wiederum hinüber zu spielen scheint in die von unserer Untersuchung ausgeschlossene Frage von der Freiheit; indem nämlich der Grund darin vorzüglich gesetzt wird, daß diese Kräfte angeborene wären oder Naturgaben, und wie es sonst ausgedrückt wird, kurz unabhängig vom Willen. Es ist aber sehr leicht, ihn aufzulösen, und jenem verschlossenen Gebiet auszuweichen, wenn nur erwogen wird, daß der Ursprung des größern oder geringern Umfangs und der so oder anders bestimmten Richtung eines Vermögens hier unmittelbar gar nicht in Betrachtung kommt. Denn es ist hier gar nicht vom Vermögen die Rede, sondern von der thätigen Kraft. Diese aber ist der Wille allein. Denn jedes Vermögen wird nur in Übung und Thätigkeit gesetzt durch den Willen; und der Art, wie dieses geschieht, liegt zum Grunde eine Richtung und Bestimmung des Willens. Auf diese nur wird gesehen, ob sie mit der ethischen Idee übereinstimmt oder nicht; denn nur die Richtung des Willens ist das ethische Reale. Denn der Umfang des ausführenden Vermögens bestimmt nur den Erfolg, nach welchem zunächst nicht gefragt wird: die Richtung aber desselben ist nichts für sich, sondern

nur abhängig von der des Willens. Was etwa hiergegen noch zu sagen wäre, widerlegt sich durch die Rückweisung auf das, was im vorigen Buche gesagt ist, von den Gewöhnungen und Gewohnheiten, wie auch von dem an sich und von dem nur beziehungsweise Unwillkürlichen; woraus die einfachen hierher gehörigen Folgerungen ein jeder selbst ziehen möge. Dieselbe Bewandtnis nun hat es, nur daß sie noch deutlicher hervortritt, mit der zweiten Ansicht, daß nämlich einiges unmittelbar auf das Sittliche sich beziehend sein könne im Gemüt, ohne doch Tugend zu sein oder Untugend. Denn hierher gehört, was Kant wunderbar genug die ästhetischen Vorbegriffe der Sittlichkeit nennt, und was, auf ein Gemeinschaftliches zurückgeführt, nichts Anderes ist als die größere oder geringere Übung des Verstandes das Sittliche zum Gegenstande zu machen, und eben so die Lebhaftigkeit oder Stumpfheit des Gefühls im Unterscheiden desselben und im Bewegtwerden davon. Hierzu nun muß ein Vermögen überhaupt jedem zugeschrieben werden, welcher der sittlichen Beurteilung soll unterworfen sein. Denn kein Sittliches kann zustande kommen, weder ein inneres noch äußeres, wenn nicht Verstand und Gefühl dabei geschäftig sind und darauf gerichtet; welche Meinung eben zum Grunde liegt, wenn gesagt wird, die Tugend sei eine Erkenntnis. Ist aber von einem Grade, das heißt einer Kraft, die Rede und von einer Thätigkeit: so ist ja deutlich, wie diese, es sei nun zunächst und unmittelbar, oder zufolge des Vorigen mittelbar und im ganzen von der Richtung des Willens abhängt. Denn wenn gesagt wird, daß der Wille einer Idee entspreche: was ist damit Anderes gesagt, als daß diese die immer gegenwärtige und vorwaltende sei, und die, auf welche alles bezogen wird? Und wenn eine Idee diese Gewalt ausübt: so heißt eben dieses, der Wille entspricht ihr, und ist auf sie gerichtet. Sonach ist deutlich, daß, ob Verstand und Gefühl in demjenigen, was der Wahrnehmung gegeben wird, das Sittliche vornehmlich aufsuchen und genau unterscheiden oder nicht, keineswegs abhängt von einer eigentümlichen Beschaffenheit dieser Vermögen, sondern lediglich von dem Verhältnis des Willens zur ethischen Idee, und von der Gewalt, welche diese über ihn ausübt. Und dieses ist der gegenüberstehende und entsprechende Fall, in welchem gesagt werden kann, die Erkenntnis des Sittlichen, nämlich gleichviel ob durch den Verstand oder durch das Gefühl, sei selbst Tugend.

Dieses also sind die Bestimmungen, unter welchen der Begriff der Tugend muß gedacht werden, wenn er die Stelle in der Sittenlehre einnehmen soll, welche für ihn allein die schickliche ist. Daß er er aber, nur unter diesen Bestimmungen gedacht, immer noch ein for-

maler bleibt, und seinen Inhalt erst erwartet von dem Inhalt der ethischen Idee, dies bedarf keines Beweises. Wie denn auch deshalb alles Bisherige nur in nackten Worten hat können ausgeführt werden, ohne Beispiele. Da nun auf keinen Inhalt bis jetzt ist Beziehung genommen worden: so folgt, daß jede Ethik, der ihrige sei welcher er wolle, etwas muß als Tugend aufstellen können. Denn daran hängt ihre Wahrheit und Anwendbarkeit, daß ein Wille kann gedacht werden als allein und durchaus der obersten Idee derselben entsprechend. Und dieser Idee wird in jedem System etwas Anderes unter der Formel des bloßen Naturtriebes entgegengesetzt, auf welchen also, es sei nun auf einfache oder vielfache Art, ein anderer als der sittliche Wille sich beziehen kann. So wird dem Epikuros zufolge jeder Wille unsittlich sein, welcher die positive Lust anstrebt, und nur derjenige sittlich, welcher ausschließend auf die beruhigende gerichtet ist. Nach dem Aristippos aber unsittlich jeder, welcher fähig wäre, sich auch für die bloße Thätigkeit zu bestimmen, oder irgend einer Idee zu Liebe sich zu bewegen, ohne auf die leise Bewegung zu achten, oder auf die rückkehrende Empfindung; sittlich aber jeder, der nur die wahre Lust und diese immer und überall zu bilden und zu besitzen strebt. Offenbar aber ist ohne weitere Erinnerung, daß in den wenigsten Darstellungen der Ethik auf diese Art der Begriff der Tugend der eigentümlichen Idee angebildet ist, und so das Sittliche einzeln ausführlich verzeichnet. Wie denn gleich die angeführten eudämonistischen Systeme sich damit begnügen, daß sie, anstatt die eigene Tugend vorzuzeigen, nur die fremden nach ihren Grundsätzen sichten. Dieses aber heißt den Begriff gar nicht aufstellen. Denn was so von anderwärts her aufgenommen wird, kann nur zufällig mit dem Eigenen übereinstimmen; und nicht als ein Vielfaches, zufällig Zusammengerafftes, sondern als eine und ein Wesentliches soll die Gesinnung sich zeigen. Was nun die einfache und und reine Darstellung des Aristippos betrifft: so liegt hiervon die Schuld nicht an dem eigentümlichen Inhalt seiner Idee, sondern nur an einem fast für ihn selbst lasterhaften Überrest unwissenschaftlicher Scham, welche sich weigerte, das so gefundene Sittliche in Widerspruch zu setzen mit dem allgemein geltenden Rechtlichen; wiewohl hierin schon vor ihm nicht wenig geschehen war, und auch er im einzelnen deutlich genug seine Meinung offenbart hat. Epikuros aber hat nur die eine mittelbare Darstellung mit der andern verwechselt. Denn, wie schon erwähnt, gehört er zu denjenigen, deren Sittlichkeit nur beschränkender Art ist, und in diesen freilich ist es schwer, den Begriff der Tugend unabhängig für sich darzustellen. Denn wenn die ethische Idee selbst

nicht rein aus sich auf eigene Weise das Leben bildet, sondern nur einen negativen Charakter hat: so kann auch die ihr angemessene Gesinnung nicht für sich dargestellt werden als selbstthätig, sondern nur vermittelst desjenigen, was sie zurückhalten und beherrschen soll. Daher auch jeder so beschaffenen Sittenlehre die Behandlung nach dem Tugendbegriff fremd, und vornehmlich nur die nach dem Pflichtbegriff natürlich ist, welches deutlich gefühlt und streng beobachtet zu haben von Fichte allein als ein großer Vorzug kann gerühmt werden. Kant hingegen hat seine Darstellung zur Ungebühr Tugendlehre genannt, da alles Reale darin nur Pflichtbegriffe sind, und er von der Tugend nur den Gegensatz, nämlich das Laster hat gebrauchen können: welches zwar den Pflichten gegenüber stehend sich wunderlich ausnimmt, doch aber, indem überall viele einem, oder eines vielen entspricht, Gelegenheit giebt, die Ungleichartigkeit der Begriffe zu bemerken. Mit der Tugend selbst aber befindet er sich überall im Gedränge, und sie ist bei ihm und bei allen dieser Art im Kampf in jedem Sinne. Nicht nur so nämlich, daß dadurch eine Unvollkommenheit der sittlichen Gesinnung ausgedrückt wird, oder das Vorhandensein anderer neben ihr, welche sie überwinden muß: sondern es ist ihr etwas Wesentliches, daß sie gar nicht gedacht werden kann ohne andere Antriebe, welche teils ganz teils zum Teil zu zerstören, ihr einziges Geschäft ausmacht. Daß aber die Stoiker, welche sich doch, wie oben gezeigt worden, in demselben Falle befinden, fast am ausführlichsten unter allen Alten den Tugendbegriff abgehandelt haben, ist mehr ihrem philologischen und dialektischen Sinn zuzuschreiben, als der Natur ihrer Sittenlehre. Welches auch hinlänglich dadurch sich bestätigt, daß alles Wahre und Richtige, was bei ihnen gefunden wird, mehr in demjenigen liegt, was sie Andere bestreitend, als in dem, was sie selbst aufbauend vortragen. Schon, wenn sie die der Tugend entgegengesetzte Gesinnung beschreiben als ein nicht im Gehorsam der Vernunft stehendes Begehren, die Tugend selbst aber als ein Erkennen, muß ohnerachtet dessen, was oben hierüber gesagt worden, jeder einsehen, daß ihnen der eigentliche Gegensatz zwischen beiden Gesinnungen entgangen ist, und sie nur um ein und dasselbe Begehren wissen, bald mit, bald ohne Kenntnis, praktische freilich, der Regeln, welche die Vernunft darüber aufstellt. Daher auch sehr wohl zu unterscheiden ist die Bedeutung, in welcher sie die Tugend Erkenntnis nennen, von der, in welcher Platon das Nämliche behauptet Denn dieser hat nach seiner mittelbaren Lehrweise dadurch nur anzeigen wollen, daß die sittliche Gesinnung auf eine Idee geht, und also von dem Bewußtsein derselben unzertrennlich ist, es sei nun un-

entwickelt als richtige Meinung, oder entwickelt als wirkliche Erkenntnis; jene aber wollen andeuten, daß die Gesinnung, um sich zu äußern, eines vorher gegebenen und ihr fremden Begehrens bedarf, welches sie einer Regel gemäß behandelt. Daher auch ihre Erklärungen der Tugend teils auf das zu Wählende oder das Gute sich zurückbeziehen, welches wiederum die Tugend ist oder doch nicht ohne sie, und also im Kreise herumgehen, teils aber ganz formal sind, und nur einen polemischen Wert haben, wie die von der Übereinstimmung im ganzen Leben, oder die gegen den Aristoteles gerichtete, die sittliche Gesinnung sei eine solche, welche ihrer Natur nach kein Übermaß zuläßt. Denn die von diesem gegebene Erklärung, wenn sie auch nicht in dem Grade, wie Kant es gethan hat, und aus seinen Gründen zu verwerfen ist, kann doch nicht gelobt werden, weil sie ebenfalls nur eine mittelbare ist, auf die äußere Erscheinung gegründet. Nämlich jede Handlung, welche aus der sittlichen Gesinnung hervorgeht, hat einen Gegenstand, welcher zugleich auch Gegenstand ist irgend einer Neigung. Daher muß jene Gesinnung dem äußern Erfolge nach zusammenstimmen mit dem, was ein bestimmter Grad von dieser Neigung würde hervorgebracht haben; und daß dieser Grad immer in der Mitte liegen wird, zwischen dem, was zu beiden Seiten als das Äußerste der Neigung ins Auge fällt, dies zu bemerken, und für etwas zu achten, war eines Empirikers, wie Aristoteles, ganz würdig. Dasselbige besagt seine andere Erklärung von Übereinstimmung der Vernunft und des unvernünftigen Triebes, welche ebenfalls das, was er in sich wohl als Einheit erkannte, so darstellt, wie es in der Erscheinung als ein Zwiefaches zerfällt. Welche Folgen nun diese ganz unwissenschaftliche Erklärung und Konstruktion des Begriffes für die einzelnen Begriffe und ihre Bestimmtheit haben muß, dieses wird sich unten zeigen; denn formal geteilt hat Aristoteles die Tugend nicht, wenigstens nicht nach diesem Prinzip. Hier ist nur zu zeigen, wie er sich, wiewohl kaum zu denen gehörig, welchen die Sittlichkeit überhaupt ein Negatives ist, ihnen dennoch in seiner Erklärung der sittlichen Gesinnung annähert, weil nämlich das innere Wesen derselben ihm immer eine unbekannte Größe gewesen ist, worüber auch, wer ihn aufmerksam verfolgt, viel unschuldige Winke antreffen wird, ja deutliche Geständnisse. Sonach scheinen unten den vorhandenen nur diejenigen eines reinen und reellen Begriffs der Tugend fähig zu sein, welchen, gleichviel ob Lust oder Thätigkeit, das Sittliche ein einfaches Reales und für sich selbst Begreifliches vorstellt; welche, da den gewöhnlichen neuen Bekennern der Vollkommenheit das Einfache nicht zuzugestehen ist, sich auch hier

auf Aristippos, Platon und Spinoza werden zurückführen lassen. Was nun bisher von der Art, den Begriff der Tugend zu bestimmen, gesagt worden, dem fehlt noch Bestätigung durch nähere Ansicht der Art, wie er von Verschiedenen pflegt eingeteilt zu werden. Sehen wir hierbei zuerst auf diejenigen, bei denen die Tugend sich auf ein anderes und vorher gegebenes Begehren bezieht: so ist deutlich, daß ihnen kaum etwas Anderes übrig bleibt zur Regel, um die untergeordneten und einzelnen Begriffe zu bilden, als die Betrachtung desjenigen, worauf die Tugend sich bezieht; und sie müßte sonach geteilt werden, wie die rohen Begehrungen, welche erst durch das Hinzukommen der Tugend können sittlich werden oder unsittlich auch erst werden durch ihr Ausbleiben. Auch hier zwar kann schon nicht gesagt werden, daß auf solche Weise die Tugend eingeteilt ist; denn nur das Beschränkte wäre so als ein Vielfaches dargestellt, nicht aber das Beschränkende, und es kann nicht gezeigt werden, daß irgend eine Art oder auch ein Teil der Tugend dasselbe verrichtet in diesem, eine andere Art, aber dasselbe in einem anderen Falle. Allein von dieser Einteilung finden sich wenig Spuren bei denen, welchen sie angemessen wäre, sondern mehr bei Anderen, bei denen diese erträglichere Bestimmung nicht einmal angewendet werden kann, sondern es ganz das Ansehn gewinnt, als sollte die sittliche Gesinnung geteilt werden gemäß der unsittlichen, die ihr entgegengesetzt wird, sei es nun unter dem Namen der Begierde, oder des Affektes, oder der Leidenschaft. Welches nur bei dem Verfahren der Aristoteles nicht ganz widersinnig ist; jedoch auch dieses genugsam in seiner Blöße darstellt. Werden nun jene Neigungen selbst nicht geteilt nach der verschiedenen Art, wie überhaupt das Begehren oder Verabscheuen auf einen Gegenstand kann bezogen werden, wozu Spinoza weit mehr noch und regelmäßiger als die Stoiker, wiewohl ihnen ähnlich, einen lobenswerten Versuch gemacht hat, sondern nach bestimmten Gegenständen, wie z. B. die drei bekannten und gemeinen, Vergnügen, Reichtum und Ehre: so sind diese schon für die Neigungen selbst nicht jedes eins und ein Bestimmtes; und das, wodurch sie sich unterscheiden, steht gar nicht in Verbindung mit dem Begehren und Verabscheuen. Nicht anders als ob jemand, nachdem ein prismatischer Körper erklärt worden als durch gleichmäßige Bewegung einer Fläche längst einer Linie entstanden, nun diese Körper einteilen wollte, je nachdem die Fläche ein Dreieck wäre oder Viereck, oder sonst eine Gestalt hätte, welches für die Eigenschaften des entstandenen in der wissenschaftlichen Betrachtung auch nicht im mindesten wesentlich wäre; ebenso würden auch hier Verschiedenheiten aufgestellt,

die schon für eine wissenschaftliche Betrachtung der natürlichen Neigungen nicht wesentliche wären, sondern nur zufällige; wieviel mehr noch zufällig für die Betrachtung der Tugend. Denn selbst wenn die Neigungen auf eine vernünftigere Art geteilt würden, könnte doch nicht die Tugend ihnen gemäß auch geteilt werden. Nämlich betrachtet man sie zunächst als die Abwesenheit der Neigungen, welche auf etwas Anderes, als die sittliche Idee, gerichtet sind: so kann sie insofern unmöglich geteilt werden nach dem Mannigfaltigen und Eigentümlichen, worauf diese gerichtet sind. Oder möchte es Beifall finden, die Finsternis, sofern sie eine Abwesenheit des Lichtes ist, deshalb weil das Licht in der Erscheinung nicht dasselbige ist, einzuteilen in Beraubung des roten Lichtes oder des blauen und wie sonst die prismatischen Strahlen geschieden werden? Betrachtet man aber die Tugend als im Kampf mit den entgegenstehenden Neigungen: so ist teils auch dieses nicht ihr Wesen, sondern vielmehr ein vorübergehender Zustand, denn in ihrer Vollkommenheit im Weisen gedacht muß sie vorgestellt werden ohne Kampf; teils aber sind auch so die verschiedenen Neigungen für sie nicht der Art nach verschieden, sondern nur der Größe nach. Denn daß in dem einen Gemüt die sittliche Gesinnung leichter und stärker diese Neigung überwindet, in einem andern aber jene, dieses ist nicht daher abzuleiten, weil etwa jenes diejenige Art oder Gestalt der Tugend besäße, welche dem Streit mit der einen, das andere aber die, welche dem Streit mit der andern entspräche, sondern nur daher, weil in jenem die eine, in diesem die andere die schwächere ist. Dieses ist so deutlich, daß es verschwenderisch wäre, es daraus zu erweisen, weil sonst nicht nur jeder Neigung, sondern auch jedem Gegenstande derselben eine eigene Art der Tugend entsprechen müßte, so daß nicht nur eine gemeinschaftliche Tugend entgegengesetzt wäre der Neigung zum Wohlgeschmack, sondern jedem Reizenden, Genießbaren eine besondere, und so in allen übrigen. Wird dieses immer weiter fortgesetzt, so ergiebt sich gewiß ein Punkt, wo es jedem ungereimt erscheint; und willigt er dann in die Vernichtung des Verfahrens, so wird durch denselben Ausspruch auch jedes vorige Glied vernichtet, bis die Tugend nur als Eine dasteht im Verhältnis gegen alle Neigungen, wie mannigfaltig diese auch sein mögen. Auch ergiebt sich im Großen betrachtet die Unstatthaftigkeit dieser Einteilung daraus, daß, ohnerachtet sie keineswegs auf irgend einem besondern Inhalt der ethischen Idee beruht, sie dennoch, von jedem entgegengesetzten System aus betrachtet, ungereimt erscheint für das andere. Denn setzt, es sei im Eudämonismus die Konsequenz des Aristippos auf die mehrmals erwähnte Weise

vollendet: so ist dann in diesem System und dem rein thätigen Sittliches und Unsittliches mit vertauschter Überschrift ganz dasselbe. Soll nun die Tugend nicht anders können eingeteilt werden, als nach der Art, wie die Untugend sich von selbst einteilt: so muß in dem einen die thätige Gesinnung ihre Einteilung borgen von der Lust, in dem andern aber gegenseitig die Lust von der thätigen Gesinnung. So daß entweder keine von beiden geteilt werden kann durch die andere, oder, wenn dieses, auch jede muß fähig sein, sich selbst nach einem innern Grunde zu teilen. Kein Ethiker aber ist wegen der Reinheit von diesem Fehler so sehr zu loben, als Spinoza, welcher, wiewohl er die sittliche Kraft und die andere nur als Vollkommenheit und Unvollkommenheit unterscheidet und besser als irgend ein Anderer die unsittlichen Neigungen geteilt hatte, dennoch sich verständig enthielt, dieselbe Teilung auch auf das Sittliche zu verpflanzen und so Sittliches und Unsittliches einzeln gegenüber zu stellen. Sehen wir ferner auf diejenigen Einteilungen, welchen ein vorausgesetzter Gehalt des Sittlichen zum Grunde liegt, und zwar, weil die anderen nichts eigentümlich und vollständig ausgeführt haben, auf die, welche das Sittliche in das Handeln und Sein setzen im Gegensatz des Habens und Genießens: so zeigt sich weit verbreitet bei allen, welche die Vollkommenheit zu ihrer Formel gewählt haben, eine Einteilung der Tugend, nach der Art, wie überhaupt die geistige Kraft eingeteilt wird, in Tugenden des Verstandes und des Willens, oder des Vorstellungs- und Begehrungsvermögens, oder wie sonst in der Lehre von der Seele dieser Unterschied pflegt angedeutet zu werden. Was nun diese betrifft, so ist Beziehung zu nehmen auf das bereits Gesagte von dem Verhältnis des Willens zu allem Übrigen in der Seele, was von ihm unterschieden wird, und wie in der Ethik alles nur kann auf den Willen bezogen werden und als dessen Tugend erscheinen. Daher haben auch mit Recht Aristoteles und andere Alte den bessern oder schlechtern Zustand des Erkenntnisvermögens, sofern er sich abgesondert vom Willen betrachten ließ, außerhalb der Sittenlehre gestellt. Wenn nun, dem Obigen gemäß, die Gesinnung es ist, die sittliche oder unsittliche, welche was wir Vermögen der Seele nennen, in Thätigkeit setzt, und ihnen Umfang und Richtung bestimmt: so wäre nicht nur zuerst der Name der Einteilung widersinnig gewählt, sondern auch der Grund derselben wäre nichtig, als ob Jemand das Licht einteilen wollte nach den leitenden Stoffen, durch welche es sich bewegt, oder eine Kunst nach den Werkzeugen, deren sie sich bedient. Wird aber jene Zurückführung alles Andern auf die Einheit des Willens verabsäumt und auf die

Gesinnung nicht gesehen, welche irgend ein Vermögen des Geistes so bestimmt hat, wie es bestimmt ist: so entstehen dann Tugenden, welche mit Lastern zusammenhängen und aus einem Grunde mit ihnen herrühren, welches, wenn die Sittlichkeit und ihr Gegenstand überall etwas sein soll, womöglich noch ärger ist, als der oben gerügte Widerstreit der Pflichten, und auf jede Weise ein Zeichen einer tiefgehenden Verwirrung der Begriffe. So hört man bisweilen reden von einem vollkommenen Verstande, der sich mit boshaften Gesinnungen verträgt, und von einer Güte des Herzens, welche mit Schwachheit des Verstandes verbunden ist. Wenn aber die sittliche Gesinnung den Verstand nicht treiben kann, wo sie ihn braucht: so muß sie schwach sein und sich auch so zeigen in der sogenannten Güte des Herzens, welche sich also nicht als sittlich bewähren wird. Und wenn im unmittelbaren Handeln die unsittliche Gesinnung sich herrschend zeigt: so wird sie auch diejenige Reihe von Wollungen beherrscht haben, welche der Übung und Thätigkeit des Verstandes zum Grunde lag, so daß die sogenannte Vollkommenheit, ethisch betrachtet, nichts Anderes ist, als eine Stärke und Vollkommenheit der unsittlichen Gesinnung. Und es ist nichts gesagt, wenn Jemand einwendet, derselbe Verstand werde doch auch um so besser das Sittliche vollbringen und der Tugend dienen können: denn er vollbringt ja nichts, als durch den Willen und für den Willen, durch welchen, und für welchen er ist. Ja, es ließe sich als ein schwerscheinender Satz behaupten, daß angenommen, die Gesinnung könne sich umkehren, dann auch eine neue Übung und Gestaltung des Erkenntnisvermögens vorangehen müsse, ehe es der neuen Gesinnung mit gleichem Geschick werde dienen können, welches jedoch nicht hierher gehört. Die Sache selbst aber haben die Stoiker, wiewohl selbst von dem Fehler nicht frei, sehr gut ausgedrückt durch die Behauptung, daß nur der Weise in Wahrheit Freund und Meister sein könne irgend einer Kunst oder Wissenschaft; welches sagen will, daß diese Vollkommenheiten, ethisch betrachtet, nur insofern des Namens genießen, als sie durch die sittliche Gesinnung in ihrem wahren Umfange aufgegeben und hervorgebracht und also auch innerhalb derselben beschlossen sind. Weiter auch wird in denselben Darstellungen die Tugend eingeteilt, wie die Pflicht, sowohl nach den Zwecken, als nach den Gegenständen. Das Erste behauptet, ohne es jedoch genau auszuführen, Kant mit einer Verwirrung, in der jede Spur seines dialektischen Verstandes verschwindet, indem er sagt, es sei zwar nur Eine Tugend, man könne aber mehrere Tugenden unterscheiden nach Maßgabe der Zwecke, welche die Vernunft vorschreibt.

Denn soviel fehlt, daß jedem Zweck eine andere und eigene Gesinnung müßte untergelegt werden, daß vielmehr nur durch die Mehrheit der Zwecke, indem vielem Äußern dasselbe Innere als zum Grunde liegend sich offenbart, die Gesinnung kann erkannt werden. Nicht besser aber ist es mit dem Zweiten, wenn die Tugenden, wie vorher die Pflichten, eingeteilt werden in gesellige und in auf sich selbst bedachte. Denn im sympathetischen System ist weder der wohlwollende Trieb für sich sittlich, noch der selbstische, sondern nur das Gleichgewicht, und also die Gesinnung nur insofern sittlich, als dieser Unterschied aufgehoben wird; im praktischen aber ist jede Person nur insofern Gegenstand des Sittlichen, als sie ein Mitglied ist von der Gemeinheit der Vernunftwesen, also die Gesinnung nur insofern sittlich, als der Unterschied gar nicht gemacht wird. In beiden wäre daher diese Teilung nur der des Aristoteles ähnlich nach dem Schein, oder der andern nach dem Gegensatz: denn von Neigungen, welche selbstisch sind und gesellig, werden wohl beide reden. Auch könnte jemand fragen, wie wohl der Mensch dazu gelange, die Mehrheit von Menschen zu finden und anzuerkennen, wenn nicht durch einen Trieb, welcher sie sucht, und ob es also eine gesellige Tugend gebe vor den Gegenständen der Geselligkeit, wodurch ebenfalls beide sich wieder in eine und dieselbe verwandeln würden. Daß aber auch Spinoza diesen Unterschied auffaßt und seine Tugend einteilt in Starkmütigkeit und Edelmütigkeit, geschieht wenigstens mit deutlichem Bewußtsein, daß die Einteilung nur eine äußere ist, und daß die Tugend nicht auf diese Weise in zwei an sich unterschiedene Gesinnungen zerfällt, so daß man von ihm nicht sagen kann, er werde durch einen Mangel an ethischem Sinn dazu getrieben, sondern nur durch eine rhetorische Absicht. Diese jedoch würde er nicht nötig gehabt haben zu verfolgen, wenn er die zuletzt aufgeworfene Frage beantwortet und der Wurzel der ethischen Gesinnung bis dahin nachgegraben hätte, wo auch der Trieb, gleiche Wesen zu suchen, in sie eingewachsen ist, wozu sein System einen gar nicht beschwerlichen Weg deutlich anzeigte. Platon hingegen hat überall so stark als möglich gegen diese Unterscheidung sich erklärt, indem er sogar in der Gerechtigkeit, welche doch immer an die Spitze der geselligen Tugenden gestellt wird, die gleiche auf den Handelnden selbst sich beziehende Gesinnung aufsucht. Zu welchem Versuch, um die Unteilbarkeit der Tugend auf diesem Wege anschaulich genug zu zeigen, noch die andere Hälfte mangelt, nämlich, auch die am meisten auf den Handelnden selbst sich beziehende Gesinnung zu einer geselligen und zwar in der größten Allgemeinheit zu erweitern. Endlich noch haben einige, an den neueren

Einteilungen verzweifelnd, denjenigen Teilungsgrund zu erforschen gesucht, auf welchem die vier Haupttugenden der gemeinen hellenischen Sittenlehre beruhten, welches doch nur dann von Nutzen für die Wissenschaft sein könnte, wenn zuvor die Bedeutung dieser Tugenden selbst genauer als bisher wäre geprüft worden. So meinte Grave zuerst, es habe dabei die Wahrnehmung der vier natürlichen Gemütsarten zum Grunde gelegen, welches denn auf die bereits betrachtete Einteilung der Tugend nach den rohen Begehrungen und Antrieben zurückwiese. Dann wieder, sie bezögen sich auf die verschiedenen Stufen des Daseins, welche der Mensch als die höchste Potenz in sich vereinigte, welches zwar gar nicht hellenisch, in gewisser Hinsicht aber spinozistischer ist, als man von diesem vermuten sollte. Ethisch indessen ist es wohl gar nicht. Denn unmöglich könnten diejenigen Gesinnungen, welche den niedrigeren Stufen des Daseins entsprechen, als für sich allein thätig gedacht, den Charakter der Vollkommenheit an sich tragen; und wer jemals nur einer solchen gemäß handelte, könnte nicht der Weise sein. So daß alle übrigen nicht für sich Tugenden sein würden, sondern nur entweder Teile der höchsten Tugend wären, oder dieser untergeordnete und an sich gar nicht sittliche Eigenschaften.

Was also den Begriff der Tugend anbetrifft: so ergiebt sich aus dem Gesagten, daß auch dieser meistenteils weder gehörig entwickelt, noch auch immer auf die rechte Weise gebraucht ist; besonders aber daß er sich bis jetzt jeder Einteilung zu verweigern scheint, welches im voraus von den vielen, überall vorkommenden einzelnen und besonderen Tugenden keine günstige Meinung erregt.

3.

Vom Begriff der Güter und Übel.

Am schwierigsten aber unter allen ethischen Begriffen ist für die Untersuchung der Begriff der Güter und Übel, weil nicht nur die neuere Sittenlehre ihn gänzlich vernachlässigt, und kaum hier und da gleichsam nur, weil er doch einmal vorhanden ist, seiner Erwähnung thut; sondern auch in der alten die Klarheit, worin er sich darstellt, gar nicht in Verhältnis steht zu den vielen Versuchen, welche damit sind gemacht worden. So viel indes ist für sich deutlich, daß, wenn er weder ein leerer Name sein soll für dasselbe, was unter den vorigen Begriffen zusammengefaßt wurde, noch auch etwas außerhalb der Ethik Gelegenes bedeuten, nämlich dasjenige, was nur ein Mittel ist, um das

Sittliche als seinen Zweck hervorzubringen, oder zu erhalten; sondern wenn er in der Wissenschaft selbst seinen Ort, wie er ihm vor alters angewiesen worden, behaupten soll, muß er sich, wie bei uns auch schon der Name andeutet, auf die noch übrige dritte Gestalt der ethischen Idee, nämlich das höchste Gut beziehen, und zwar ebenso wie die beiden vorigen auf die ihrige, wie das Element auf das Ganze, oder wie das Einzelne auf die Totalität, unter welcher es befaßt ist. Das höchste Gut aber hatte sich gezeigt als Gesamtheit dessen, was durch die ethische Idee kann hervorgebracht werden, welches Hervorbringen freilich nur eine allgemeine Bezeichnung ist und der nähern Bestimmung nach in jedem System verschieden sein kann, in dem einen sich verhaltend zum Hervorbringenden wie die Welt zur Gottheit, in dem andern wie die Sprache zum Gedanken oder wie die Frucht zur Pflanze. Was also ein Gut sein soll, muß sich wie ein einzelnes auf jene Art Hervorgebrachtes verhalten, und wiederum eine andere ethische Einheit sein, als die Pflicht war oder die Tugend. Um daß in diesem Sinn der Begriff Güter gemeint war, ist nicht schwer zu sehen. Denn jener Fall, wo auch die Tugend ein Gut genannt wird, ist oben schon vorläufig erörtert, und der andere Begriff der Pflicht ist niemals mit diesem verwechselt worden. Wie aber nun zu jenen beiden diese neue Einheit sich verhalten soll, und ob noch eine dritte zu den vorigen statthaben kann, dies muß jetzt näher betrachtet werden. Denn an sich zwar scheint überall das Hervorgebrachte ein Drittes zu sein zu der hervorbringenden Kraft und der Handlung des Hervorbringens; und sowie einer Kraft viele Handlungen gehören, so auch können viele Handlungen erfordert werden, damit ein Hervorgebrachtes entstehe. Oder auch, wie eine Handlung kann zurückgeführt werden müssen auf viele Kräfte, als zugleich und im Verein wirkend: so auch kann jede Handlung zu erklären sein aus einer zusammengesetzten Abzweckung auf mehreres Hervorzubringende. In Beziehung aber auf das Sittliche scheint dieses eigenen Schwierigkeiten unterworfen zu sein und uns plötzlich wieder zurückzuwerfen in den alten Streit über die Form des Sittlichen und seine Materie. Um nun sogleich diesen Schein zu entfernen, ist zuerst im allgemeinen zu erinnern, daß keineswegs das Verhältnis der Pflicht zum Gut so gedacht werden solle, daß die That nur Mittel sei, das Werk aber, oder das Hervorgebrachte der Endzweck, welches ja schon oben als nicht verträglich ist erklärt worden mit der Natur der Sittenlehre, als in der alles unmittelbar und um sein selbstwillen bestehen muß. Vielmehr ist dieses ein sicheres Merkmal, daß eine Ethik nicht frei ist von Widersprüchen, wenn sie nicht

auf eine andere eigene Weise diese beiden Begriffe aufeinander zu beziehen vermag; oder vermag sie es zwar, hat es aber nicht geleistet, so geht hervor, daß sie sich selbst nicht gehörig verstanden und ausgebildet habe. Welchergestalt also auch die formalistische Sittenlehre, wenigstens von diesem Punkt aus, den Begriff nicht bestreiten kann. Ebensowenig aber darf die Pflicht gedacht werden als unzureichend, um das Gut hervorzubringen, wie gerade die formalistische Sittenlehre hat behaupten wollen; denn durch ein solches Verhältnis würde eben so sehr, als durch jenes, einer von beiden Begriffen aufhören, ethisch zu sein. Dieses nun sei im allgemeinen verwahrend vorausgesetzt; die wahre Beschaffenheit dieses Verhältnisses aber und der Sinn des zu betrachtenden Begriffs läßt sich nur genauer betrachten in Beziehung auf die einzelnen voneinander abweichenden Darstellungen der Sittenlehre.

Was nun zuerst die eudämonistische Ethik betrifft, so ist schon im vorigen Buche gezeigt worden, daß sie eines vorbereitenden und bloß vermittelnden Handelns kaum entbehren kann, und was für nicht zu hebende Nachteile ihr hieraus entstehen. Ferner auch ist noch erinnerlich, wie für sie das höchste Gut nichts sein kann als nur ein Aggregat, so daß keineswegs nach dieser Ansicht die einzelnen Güter für jene Idee so organische Elemente sind, wie etwa für die Idee des Gesetzes die Pflichten, und daß sie auch nicht vollständig, sondern nur durch Annäherung der Idee entsprechen, deren Möglichkeit daher auch in diesem Sinne von den besten eudämonistischen Schulen ist geleugnet worden. Hiervon aber müssen wir ebendeshalb hinwegsehen, wenn die Frage nur die ist, ob der Begriff der Güter in seinem wahren Sinne ist aufgestellt worden; denn seine Beziehung auf die Idee wird durch deren beschränkte Beschaffenheit nicht hinweggenommen. Wenn man nun nur dasjenige Handeln betrachtet, welches nicht erst Vorbereitungen trifft und Mittel herbeischafft, sondern unmittelbar mit dem Hervorbringen der Lust beschäftigt ist: so zeigt sich dieses, wie nahe es auch an seiner Vollendung beobachtet wird, immer unterscheidbar von der Lust selbst, als dem Hervorgebrachten. Niemals aber erscheint es doch gegen sie als ein ganz Fremdes, oder nur als Mittel; sondern es zeigt sich überall so mit ihr verbunden, daß eins ohne das andere nicht kann gedacht werden. Denn nicht nur wird die Lust hervorgebracht in einer Zeitfolge, durch ein in gleicher Zeitfolge fortlaufendes Handeln; sondern das Handeln selbst enthält schon seiner Natur nach die Lust im Vorbilde, welches, mit dem Fortgange von jenem sich steigernd, fast stetig in die Wirklichkeit übergeht. So daß

das Handeln und das als ein Leiden gedachte Entstehen der Lust, zwei in umgekehrter Ordnung, eine wachsend die andere abnehmend, verbundenen Reihen zu vergleichen sind. Womit auch die Verschiedenheit der Einheiten nicht streitet, sondern gar wohl einer Lust ein mannigfaltiges Handeln entsprechen, und ein und dasselbe Handeln auf ein Vielfaches der Lust kann gerichtet sein; denn nach einem andern Grunde wird das Handeln, nach einem andern das Genießen geteilt und zusammengefaßt. Sehen wir weiter auf die praktische Ethik, so entspricht hier noch weit offenbarer jedem Handeln, als seine eigentliche Vollendung, ein Werk. Denn jedes sittliche Handeln ist das Hervorbringen, oder, welches gleichviel gilt, das Erhalten eines Verhältnisses, entweder der Teile des Menschen untereinander, oder des einen zu den anderen, welches Verhältnis dann für sich betrachtet das Werk ist, welches ein Gut müßte genannt werden. Und zwar ist es seiner Natur nach allezeit ein solches, welches nur im Handeln und aus Handlungen besteht, indem ja von dem Standpunkt dieser Ethik nichts Anderes gesehen wird, als Handeln. Sonach erscheint das Handeln nicht als Mittel zu dem Werk als Zweck, sondern es ist selbst ein Teil desselben; und wiederum ist in dem Werke nichts Anderes als solches Handeln enthalten, so daß offenbar das pflichtmäßige Handeln zureichend sein muß zum Hervorbringen des Werkes, und also genau dasjenige Verhältnis entsteht zwischen Pflicht und Gut, welches die Natur der Begriffe und ihr Ursprung erfordern. Weil nämlich demnach die Handlung nicht bloß als Teil dem Werk untergeordnet ist, sondern auch wieder das Werk der Handlung. Denn von dem Handeln für sich ist der Entschluß das Wesen; und bei diesem ist nicht nur auf dasjenige Werk allein gesehen, welches unmittelbar durch die That gefördert wird, sondern auch auf alle übrigen, die als Güter und als Teile des höchsten Gutes aufgegeben sind; wie dieses schon oben gezeigt worden. Vielleicht aber möchte jemand gegen die behauptete Zulänglichkeit der That zur Vollbringung des Werkes einwenden, daß doch in beiden, sowohl der eudämonistischen Ethik als der praktischen, das Werk nicht rein aus der That hervorgehe, sondern in der erstern auch abhänge von der Natur, in der letzten aber meistenteils von den Handlungen Anderer welche doch in Beziehung auf jeden einzelnen Fall ebenfalls Natur sind oder Zufall. Hier nun ist eine andere in Betrachtung zu ziehen von den Verschiedenheiten der Grundsätze, ob nämlich nur das Gemeinschaftliche der menschlichen Natur gedacht ist als Gegenstand der Sittlichkeit, oder auch das Besondere und Eigentümliche; denn von diesen Fällen führt jeder seine eigene Antwort herbei. Wird nämlich, wie in

den Systemen der Thätigkeit fast durchgängig geschieht, der erste gesetzt: so sind für diese Ansicht, bei welcher die Persönlichkeit nicht in Betracht kommt, die verschiedenen Handlungen des Einzelnen nicht besser verbunden und minder zufällig eine für die andere, als die einzelnen Handlungen Verschiedener. Und sonach würde entweder auch durch diese, oder auch nicht einmal durch jene, ein Werk können so hervorgebracht werden, daß man sagen dürfte, es sei das sittliche Handeln ohne Zufall dazu hinreichend gewesen. Wer nun das Letzte behaupten wollte, der müßte, wie mit den einzelnen Handlungen, so auch mit den Bruchstücken des Werkes sich genügen lassen, welche er dann rein sittlich finden würde, wie in der Lust so auch in der Thätigkeit. Wird aber, wie in der Sittenlehre des Genusses am allgemeinsten und auch am richtigsten geschieht, das Besondere und Eigentümliche als Gegenstand der Sittlichkeit gesetzt: so verschwindet, sie gehe nun auf Thätigkeit oder auf Lust, mit dem Gemeinschaftlichen der Kraft oder des Stoffes auch der allgemeingültige Maßstab für die Vollendung des Werkes sowohl dem Begriff als dem Grade nach, und auch das wird müssen für ein Werk gelten, was ohne Beihilfe der Natur aus eigener Kraft ist vollbracht worden, wenn es gleich äußerlich nur als ein Bruchstück erscheint oder als ein Teil, oder auch als eine Verminderung eines Entgegengesetzten.

Auf diese Art also scheint dem Begriff seine Stelle in allen Darstellungen der Sittenlehre gesichert, und seine Bedeutung für das Ganze außer Streit gesetzt. Worauf nun zu untersuchen ist, ob er auch diesem Sinne gemäß und an der rechten Stelle ist aufgestellt worden; welches hier, wie auch bei den vorigen geschehen, ohne durch Beispiele des Einzelnen und Realen dem folgenden Abschnitt vorzugreifen vermittelst der dem Begriff anhangenden, gleichfalls formalen Nebenbegriffe sowohl, als auch der Art, ihn zu teilen, muß geprüft werden.

Und hier ist zuerst von der Ethik, welche sich die Lust zum Ziel gesetzt hat, zu bemerken, daß sie sich diesen Begriff, ohnerachtet der erwähnten Schwierigkeiten, möglichst rein hat zu erhalten gewußt. Denn Aristippos wenigstens schließt davon alles dasjenige aus, was nur ein Erzeugnis des vermittelnden und vorbereitenden Handelns ist, und nur erst durch den Gebrauch seinen bestimmten Wert erhält. Auch kommt der Mittelbegriff zwischen Gut und Übel bei ihm nicht vor als etwas Wirkliches und sittlich Hervorgebrachtes, sondern nur als eine leere Stelle. Denn ein Zustand, welcher weder Lust noch Schmerz in sich enthält, ist entweder gar nicht möglich, oder nur dadurch, daß das Selbstbewußtsein aufgehoben ist, welches, wenn nicht ein Teil der

Handlung für die ganze genommen wird, durch ein sittlich zu beurteilendes, das heißt willkürliches Handeln, diesem System zufolge unmöglich geschehen kann. Diese verhältnismäßig größte Reinheit nun scheint zu beweisen, daß dieser Begriff mehr als einer von den vorigen geeignet ist, das Gerüst einer solchen Sittenlehre zu bilden. Zugleich aber offenbart sich doch auch in ihm die chaotische Natur derselben. Denn sie kann nicht füglich anders, als jede Einteilung dieses Begriffs verwerfen, weil entweder Güter und Übel, das Sittliche und Unsittliche, auf gleiche Weise müßten geteilt werden, welches bisher allezeit falsch, ist befunden worden, wenn nämlich die Teilung sich gründet auf die Merkmale, welche im Begriffe der Empfindung verbunden sind. Oder wenn nach den Gegenständen geteilt würde, deren Berührung und Behandlung die Lust hervorbringt, so bezöge sich die Teilung auf nichts Wesentliches, welches Wert und Art des Eingeteilten verschieden bestimmte. Denn die Ursachen der Lust sind bei dieser Ansicht ganz gleichgültig, wie auch Aristippos ausdrücklich behauptet; und sie erkennt, genau zu reden, keinen andern Unterschied zwischen einem Gut und dem andern, als den des Grades, wenigstens muß sie diesem alle anderen unterordnen. Da nun aus diesem keine wissenschaftliche, sondern nur eine höchst willkürliche Einteilung hervorgehen kann, so verschwindet zu jener jede Möglichkeit; so daß das einzelne Reale, welches dem Begriff des Guten angehört, nur ebenso grob empirisch und regellos kann einander gereiht werden, wie hier die Idee des höchsten Gutes selbst nur als ein solches Zusammengereihtes gedacht wird.

Was aber zweitens die Sittenlehre des Handelns betrifft, so hat der Begriff von Gütern, wenngleich nirgends häufiger gebraucht, doch nirgends in größerer Verwirrung gelegen, und zwar größtenteils deswegen, weil sie das Formale desselben nicht rein aufgefaßt, sondern was in der Sittenlehre der Lust seinen Inhalt bezeichnet, mit darin aufgenommen haben. Von Aristoteles zwar kann man das Letztere weniger sagen, und muß davon, daß er diesen Begriff gänzlich verdorben, den Grund vielmehr suchen in der eigentümlichen Art, wie er der Lust eine Stelle einräumt neben dem Handeln. Denn er begleitete die eigentümliche Lust nicht durch das allmähliche Fortschreiten einer jeden Handlung, sondern erblickte sie nur am Ende, und bezog sie auf das Wohlgeraten, auf die gänzliche Erreichung des äußerlichen Endzweckes der That. Hierzu nun fand er mit Recht, um es jedesmal zu bewirken, die sittliche Kraft nicht hinreichend, sondern bedurfte ebenfalls

eines vorbereitenden und vermittelnden Handelns nicht nur, sondern auch einer unmittelbaren Hilfe und Beistimmung dee Natur und des Zufalls; und hiervon die Erzeugnisse Güter zu nennen, dieser Täuschung, gegen welche Aristippos sich zu verwahren gewußt, hat er unterlegen. Denn nun beziehen sich ein Teil seiner Güter nicht auf die Idee des höchsten Gutes, und er gesteht selbst, es gebe einige Güter, die kein Bestandteil von dieser sein könnten; weil er nämlich, auf die Thätigkeit ausgehend, nur die Lebensweise, als ein Innerliches betrachtet, für dasjenige erkannte, was rein sittlich kann hervorgebracht werden. Auch fehlt es an einem Vereinigungspunkt für seine verschiedenen Arten von Gütern, wie er sie dem Platon oder vielmehr einer alten und gemeinen Vorstellung nachsprechend einteilt; und es möchte schwer sein, den allgemeinen Begriff, unter welchem sie sollen befaßt sein, als einen ethischen aufzustellen und zu bestimmen. Denn einige, nämlich alle äußerlichen, und auch von den körperlichen und geistigen ein Teil, sind nur Ergänzungen und Erleichterungen des Handelns, andere aber, nämlich von den beiden letzteren Arten die übrigen, sind ordentlich ein Bewirktes durch das Handeln; beide also scheinen ethisch gänzlich voneinander getrennt zu sein und die Einheit des Begriffs demnach außer den Grenzen dieser Wissenschaft zu liegen Noch eigentlicher aber läßt sich das oben Gesagte, daß nämlich eudämonistische Bestandteile auch die bloß formale Ansicht des Begriffes verdarben, von den Stoikern behaupten. In der Sittenlehre der Lust nämlich kann natürlich nur das ein Gut sein, was sich auf den persönlichen Zustand eines Menschen bezieht; und der Begriff des Besitzes ist mit dem Begriff des Gutes unzertrennlich verbunden. Dieses materielle Merkmal nun nahmen die Stoiker mit auf in den formalen Begriff, und weil sie mit Recht gegen die Eudämonisten sowohl als gegen den Aristoteles die Hinlänglichkeit der sittlichen Kraft zur Hervorbringung eines jeden Gutes behaupten wollten, welches der Sinn ist von jener Formel, daß nur das ein Gut sein könne, was von uns abhängt: so blieb ihnen, als zum persönlichen Zustande gehörig und als sittlicher Besitz, nichts übrig als die Tugenden. Daher kann man sagen, daß der Begriff von ihnen nur polemisch aufgenommen und angewendet ist, und nur so einen Wert hat. Denn sehr gut haben sie gegen die Peripatetiker geleugnet, daß äußerliche Begünstigungen zur Vollendung der Tugend notwendig wären, oder daß irgend etwas ein Gut sein könne, was nicht als Bestandteil zum höchsten Gut gehöre. Für sie selbst ist aber der Begriff ursprünglich ganz leer geblieben, und hat nur aus Furcht vor dieser Leere hernach, anstatt das

System zu vollenden, zum Verderben desselben gereicht. Denn wegen jenes aufgenommenen Merkmals mußte ihnen der Begriff der Darstellung des Sittlichen, als das unterscheidende Merkmal der Güter, entgehen, und mit diesem auch die verschiedene Beziehung der Tugend, insofern sie einen unabhängigen und ursprünglichen Begriff bildet, und wiederum insofern sie dem der Güter als ein Reales untergeordnet ist. Da sie aber dennoch, durch ihre dialektische Neigung getrieben, beides unterscheiden wollten: so sind sie in jene dem Aristoteles ähnliche Verwirrung hineingeraten. Daß nun dieses wirklich die Geschichte des Begriffs der Güter in ihrem Lehrgebäude gewesen ist, muß die ganze Behandlung desselben einem jeden beweisen. Denn zuerst offenbart sich die Beziehung auf den persönlichen Zustand und den Besitz in dem Verfahren mit dem Begriff der gleichgültigen Dinge, der ganz darauf beruht, daß es etwas giebt, dessen Besitz aus sittlichen Gründen weder gesucht werden darf noch vermieden; keineswegs aber darauf, daß einiges überall kein Werk ist, und also weder die sittliche Gesinnung darstellt noch die entgegengesetzte. Wie denn auch die große Ausdehnung des Begriffs der Güter überhaupt und die Einteilung alles dessen, was ist, in Güter und Übel und keines von beiden nur ein dialektisches Wagestück sein mag, aus der Verlegenheit, den ihnen fremden Begriff irgendwo anzuknüpfen, entstanden: die Aufgabe aber, welche für denjenigen darin liegt, der die Güter als Darstelluugen ansieht, und als Werke, ist von ihnen gar nicht gedacht worden. Ferner erhellt das Nämliche aus allen ihren Einteilungen, welche genau betrachtet keine anderen sind als die des Aristoteles, in ihrer mehr dialektischen Sprache ausgedrückt. Nur daß in der einen, in Güter in der Seele und außer der Seele und keines von beiden, den Widersinn der Dreiteilung abgerechnet, der Gedanke des Besitzes mehr hervorsticht: in der andern aber, in Güter, welche das Sittliche in sich haben und in solche, welche es hervorbringen, und solche, von denen beides gilt, die gänzliche Unbestimmtheit der sittlichen Beziehung. Nicht leicht aber zeigt sich irgendwo deutlicher als hier die Vortrefflichkeit der Dialektik, welche sie, wenn sie ihr treu geblieben wären, notwendig auf das Richtige hätte führen müssen. Denn was weder in der Seele ist noch außer ihr, welchen Sinn könnte diese Formel haben, wenn nicht dasjenige ihr entsprechen soll, was überall nicht in Beziehung auf Einen und als Besitz kann gedacht werden; und wenn nur irgend Güter sollen außer diese Abteilungen gehören, müssen auch die vorigen hierauf zurückgeführt werden, und auch die in der Seele nur Güter

sein, weil sie nicht außer ihr, und die außer ihr, weil sie nicht in ihr sind. Ebenso müßte sich aus der ersten Abteilung ergeben, daß, wenn es Güter giebt, die auf so verschiedene Weise sich auf das Sittliche beziehen, das Wesentliche des Begriffs nicht liegen kann in dem, wodurch diese Beziehungen einander entgegengesetzt sind, sondern in einem Gemeinschaftlichen, welches aber auch nicht bloße Unbestimmtheit sein darf, sondern ein Bestimmtes. Dieses aber ist nichts Anderes als der Begriff des Werkes und der Darstellung, welche aus der Gesinnung hervorgegangen auch wieder die Gesinnung erweckt, indem sie sie verkündigt, und welche sittlich hervorgebracht auch wieder die Kraft hat, in einer andern Reihe sittlicher Thätigkeit mitzuwirken. Ferner hätte sich, wenn sie den Unterschied nicht vernachlässigt hätten, daß sich im Eudämonismus alles auf die Einzelheit, bei ihnen aber alles auf die gemeinschaftliche Natur bezieht, auch der Gedanke des Besitzes erweitern müssen zu dem eines Gemeinbesitzes, welcher in seiner größten Ausdehnung gedacht nichts übrig läßt, als dasjenige, was da ist für die Anschauung. Von selbst hätte sich dann nach derselben Regel erweitert die Formel der Zulänglichkeit der sittlichen Kraft, nämlich es müsse zureichen diejenige sittliche Kraft und Größe, für welche auch das Gut ein Gut ist, nämlich die gesamte. Und auch hier zeichnet sich wiederum aus Spinoza, welcher, obgleich er ebenfalls nicht viel Gebrauch macht von dem Begriff der Güter, doch bei gleichen, ja stärkeren Veranlassungen, als die des Aristoteles und der Stoiker, dieselben Fehler vermeidet und den Fehler des Nichtgebrauchs nicht vermehrt durch den Mißbrauch. Denn bei der Art, wie er den Menschen abhängig macht von der Natur, wäre es keinem verzeihlicher gewesen als ihm, die Begünstigungen derselben als etwas Sittliches unter dem Namen der Güter aufzunehmen. Hiervon aber entfernt er sich gänzlich durch die Erklärung, daß alle wahren Güter der Wirklichkeit nach allen Weisen, der Natur nach aber allen Menschen müßten gemein sein; welches zugleich auch in der andern Hinsicht der Aufschluß ist und die Vermittelung für die den Anderen gemeinsamen Irrtümer. Am reinsten aber nicht nur von Fehlern, sondern auch am vollständigsten findet sich dieser Begriff, wenngleich auch nur unentwickelt, in der Sittenlehre des Platon. Denn so dachte er sich die Gottähnlichkeit des Menschen als das höchste Gut, daß, sowie alles Seiende ein Abbild ist und eine Darstellung des göttlichen Wesens, so auch der Mensch zuerst zwar innerlich sich selbst, dann aber auch äußerlich, was von der Welt seiner Gewalt übergeben ist, den Ideeen gemäß gestalten solle, und so überall das Sittliche darstellen. Hier

also tritt das unterscheidende Merkmal des Begriffs deutlich heraus und die Beziehung desselben sondert sich ab von der That sowohl als von der Gesinnung. Und wer kann beurteilen, wie weit dieses ist ausgeführt gewesen in seinen Gedanken, und wieviel wir davon erblicken würden, wenn wir jenes große Werk ganz vor uns hätten, welches das göttliche Wesen, wiewohl des Neides unfähig, entweder ihm auszuführen, oder uns zu besitzen, nicht erlaubt hat.

Herbart.

Sein Leben, seine Schriften und sein philosophisches System.

Die großen philosophischen Systeme von Kant bis Hegel und Schleiermacher haben einen mehr oder minder festen Zusammenhang miteinander Jeder dieser Denker hat von seinem Vorgänger gewisse Elemente in sein eigenes Gedankengebäude mit herüber genommen und dieselben dann in seiner Weise umgebildet, so zwar, daß der Entwickelungsgang innerhalb dieser Denkerreihe leicht nachweisbar ist. Anders verhält es sich mit Herbart. Ganz außerhalb dieser Entwickelungslinie stehend, hat er zwar viele Berührungspunkte mit Kant, und insofern kann auch er als ein Fortbildner des letztern angesehen werden. Aber der Kern seines metaphysischen Systems ist doch in der vorkantischen Philosophie zu suchen. Wir müssen bis auf Leibniz und Wolff zurückgehen, um Analogieen für die Grundideeen Herbarts zu suchen.

Bei dieser Isoliertheit gegenüber den zeitgenössischen philosophischen Richtungen, bei diesem schroff abweisenden Verhalten der Herbartschen Philosophie, die den herrschenden Systemen, insbesondere der idealistischen Wissenschaftslehre Fichtes und der pantheistischen Identitätsphilosophie Schellings und Hegels gegenüber nicht nur nicht zu keiner Konzession sich bereit findet, sondern sogar einen vielfach polemischen Ton gegen diese Systeme anschlägt, imponiert sie durch einen gewissen wissenschaftlichen Ernst, durch begriffliche Strenge und Konsequenz, durch logische Schärfe wie durch eine gewisse systematische Geschlossenheit. Schlicht und phrasenlos bis zur mathematischen Nüchternheit, hat sie zwar niemals durch hinreißende Beredsamkeit und feurigen Enthusiasmus zu wirken vermocht, aber sie hat gerade durch die genannten Vorzüge um so nachhaltiger auf die wissenschaftlich exakteren Geister der Zeit Einfluß geübt und eine umfangreiche Schule begründet, welche bis auf die Gegenwart um so kräftiger nach gewissen Richtungen des geistigen Lebens hin wirkte, je geschlossener und einmütiger sie

anderen durch Fraktionen und Parteien gespaltenen Schulen gegenüber auftrat.

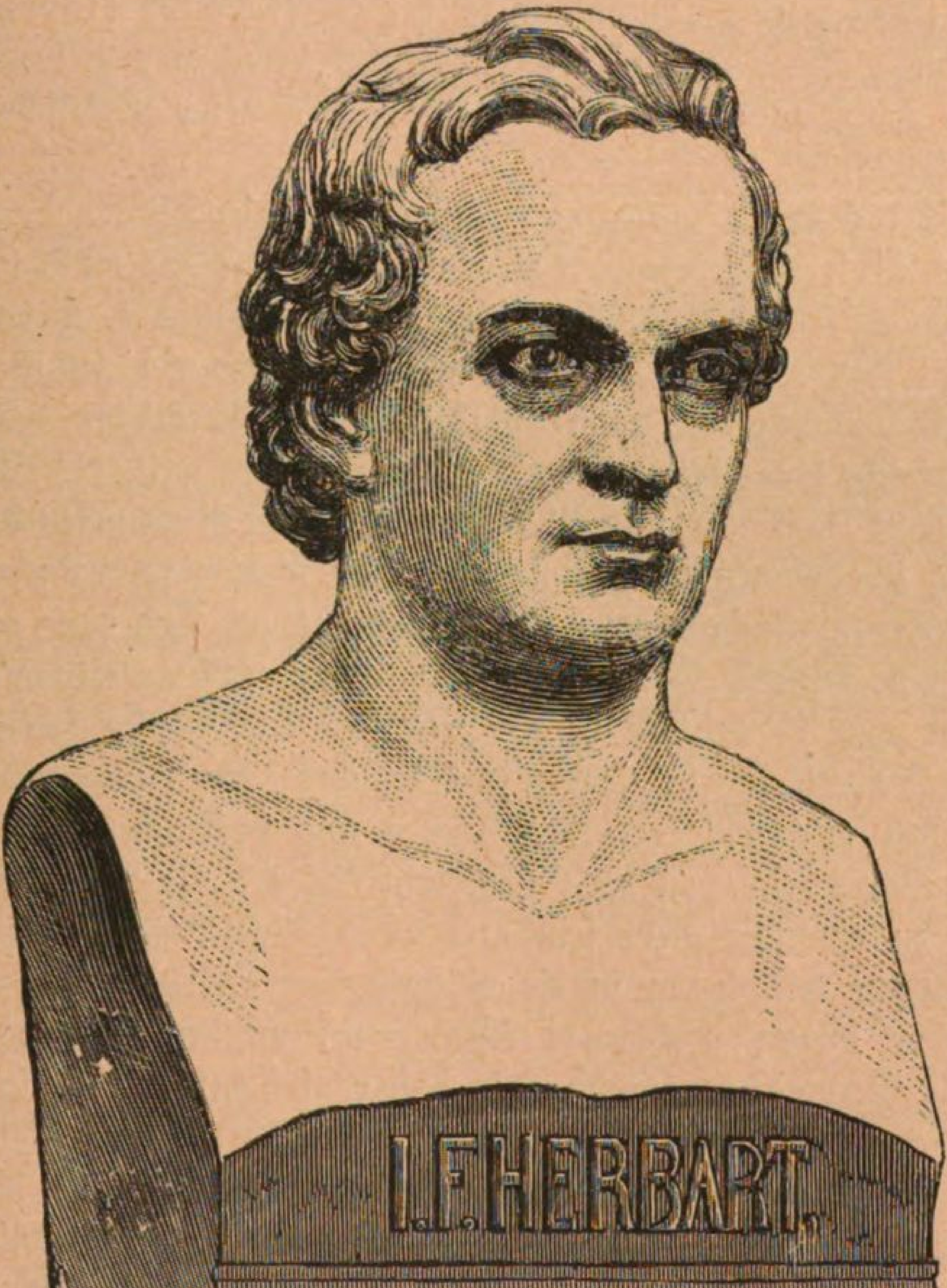
Was indes Herbart und seine Schule hinderte, so recht populär zu werden und ihren Reflex in die Gebiete des allgemeinen litterarischen und künstlerischen Lebens zu werfen, war der Umstand, daß ihre Philosophie nur wenig den religiösen und politischen Strömungen und Umwälzungen der Zeit entgegenkam. Es liegt in dieser Philosophie ein gewisser besonnener und maßvoller Konservatismus, der nicht geeignet war, ihre Bekenner zu Trägern und Vorkämpfern reformatorischer und tiefeinschneidender Ideeen zu stempeln. Nur auf einem Gebiete traten Herbart und seine Schule praktisch reformatorisch auf: in der Pädagogik, in welcher ihr Einfluß ein sehr weitreichender und bis in unsere Gegenwart fortwirkender gewesen ist.

Johann Friedrich Herbart wurde am 4. Mai 1776 zu Oldenburg geboren, wo sein Vater ein höherer Justizbeamter war. Nach schneller Absolvierung des Gymnasiums seiner Vaterstadt, bezog er im Jahre 1794 die Universität Jena, um Jurisprudenz zu studieren. Doch wandte er sich, durch die Vorträge und die machtvolle Persönlichkeit Fichtes angezogen, dann ausschließlich der Philosophie zu. Dabei stiegen in den jungen Oldenburger, der schon früh eine ungemeine Selbständigkeit und Schärfe im Denken bekundete, sehr bald Zweifel in betreff der Unfehlbarkeit der „Wissenschaftslehre" auf. Eine noch vorhandene kritische Abhandlung über Schellings erste philosophische Arbeiten („Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" und „Vom Ich als Prinzip überhaupt"), welche ganz auf dem Boden Fichtes standen, zeugt von dieser Selbständigkeit des 19jährigen Jünglings, der kein Bedenken trägt, seine kritischen Bemerkungen seinem Lehrer Fichte vorzulegen.

Nach dreijährigem Aufenthalt in Jena begab sich (1797) Herbart nach der Schweiz, wo er in Bern, dann in Interlaken als Hauslehrer in der Familie Steiger fungierte und nebenher noch naturwissenschaftliche und mathematische Studien trieb, hauptsächlich sich aber nach der pädagogischen Seite auszubilden suchte. In dieser Beziehung war es besonders das System Pestalozzi, dem er hier näher trat. Vier Jahre hindurch (1797—1800) hatte Herbart in der Schweiz gelebt und hier wesentlich sich in den Ideeen befestigt, welche die Basis seiner spätern pädagogischen Reform bilden. Die beiden folgenden Jahre (1800—1802) verlebte er in Bremen im Hause eines Jenenser Studienfreundes, Johann Smidt, des spätern Bremer Bürgermeisters, mit dem ihn bis zum Tode innige Freundschaft verband. Während seines

Bremer Aufenthalts veröffentlichte er seine erste pädagogische Schrift: „Pestalozzis Idee eines ABC der Anschauung" (1802).

Noch in demselben Jahre habilitierte sich Herbart zu Göttingen und zwar für Philosophie und Pädagogik. Doch dehnte er seine Vorlesungen nach einigen Semestern auch auf die Ethik und das Naturrecht aus. Zunächst wohl nur für seine Zuhörer veröffentlichte er



eine „Kurze Darstellung eines Planes zu philosophischen Vorlesungen". Herbart stand im Alter von 29 Jahren, als er zum außerordentlichen Professor der Philosophie befördert wurde. Bei dieser Gelegenheit publizierte er die Abhandlung „De Platonici systematis fundamento" (1805), eine Arbeit von großem spekulativem Werte. Ein junger Heidelberger Dozent, der sich B. unterzeichnete, hatte sie besonders

nach der philosophischen Seite hin einer scharfen kritischen Beurteilung in den „Göttinger gelehrten Anzeigen" unterzogen. Herbart antwortete, worauf eine Replik des Rezensenten erfolgte. Wir würden dieses Umstandes nicht erwähnen, wenn jener anonyme kritische B. nicht später einer der ersten Altertumsforscher des Jahrhunderts geworden wäre: August Böckh. Von Herbarts größeren Arbeiten fallen in diese Zeit die „Allgemeine Pädagogik, aus dem Zwecke der Erziehung abgeleitet" (1806), seine „Hauptpunkte der Metaphysik" (1808), worin bereits das fertige System allerdings mit besonderer Betonung des ethischen Teils entwickelt ist, und die „Allgemeine praktische Philosophie" (1808).

Diese drei Werke hatten Herbarts Namen als selbständigen philosophischen Denkers einen solchen Klang gegeben, daß, als im Jahre 1809 der Kantianer Krug Königsberg mit Leipzig vertauschte, Herbart auf Immanuel Kants Lehrstuhl berufen wurde. Es war dieses für unsern jungen Philosophen von kaum 33 Jahren keine Kleinigkeit. Denn es lag hierin eine Auszeichnung, welche um so höher galt, als eine ganze Reihe älterer Kantianer und Philosophen anderer Richtungen bei dieser Berufung übergangen worden waren. Hier in Königsberg wurde nun auf seine Veranlassung insofern eine bedeutungsvolle Änderung getroffen, als ein pädagogisches Seminar errichtet wurde, dessen Leitung Herbart übernahm und in welchem er die praktische Anwendung seines pädagogischen Systems lehrte. Seine sehr besuchten Vorlesungen erstreckten sich auf fast alle Teile der theoretischen und praktischen Philosophie. Ein sehr klares Bild von der Gliederung dieser Teile und ihrem Verhältnisse zu einander giebt sein aus diesen Vorlesungen entstandenes „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie" (1813). Dieses Buch, das in einer klaren, nüchternen Sprache verfaßt ist, hat eine außerordentliche Verbreitung gefunden, so daß es im Jahre 1837 in vierter Auflage erschien. Dieser seiner Königsberger Wirkungszeit (1809—33) gehören ferner die beiden Hauptwerke seines Lebens an: diejenigen Arbeiten, denen er seine hervorragende Stellung in der Geschichte der neuern Philosophie verdankt: „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik" (2 Bde. 1824—25) und „Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen einer philosophischen Naturlehre" (2 Bde. 1828).

Vierundzwanzig Jahre hindurch hatte Herbart in Königsberg für seine Weltauffassung in Vorlesungen und Schriften gewirkt. Doch blieb das Resultat weit hinter seinen Erwartungen zurück, weil seine Lehre gegenüber dem alles überragenden Aufschwung, den die Hegelsche

Philosophie in Deutschland genommen hatte, verhältnismäßig nur wenige Anhänger zu gewinnen vermochte. Da starb Hegel plötzlich am 14. November 1831. An dieses unerwartete Ereignis hatte nun Herbart die weitgehendsten Hoffnungen für einen Aufschwung seiner Lehre geknüpft. Zunächst erwartete er schon für das nächste Sommersemester einen Ruf nach Berlin zu erhalten. Diese Erwartung traf nicht zu. Später wurde einer der Schüler Hegels (und nicht einmal einer der hervorragendsten), der Gymnasialdirektor und Kreisschulinspektor Gabler aus Bayreuth auf den verwaisten Lehrstuhl nach Berlin berufen. Herbart, verstimmt, weil er in seinen Hoffnungen sich getäuscht sah, war entschlossen, Königsberg zu verlassen, und als man ihm 1833 den durch den Tod des bekannten antikantianischen Skeptikers G. E. Schulze (Aenesidemus) vakant gewordenen Lehrstuhl in Göttingen anbot, nahm er diesen sofort an. So kehrte denn Herbart, der jetzt im 57. Lebensjahre stand, an die Georgia Augusta zurück, wo er so schöne Jahre verlebt hatte und welche einst seinen wissenschaftlichen Ruhm aufgehen sah. Hier veröffentliche er noch einige Schriften, welche eine Ergänzung und weitere Ausführung der in seinen Hauptschriften entwickelten Prinzipien enthalten: „Den Umriß pädagogischer Vorlesungen" (1835), „Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens" (1836). Es sind dies Briefe, die er an seinen Schüler und Freund, den Gymnasialprofessor Griepenkerl in Braunschweig richtete), ferner eine „Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral" (1836) und das letzte, was aus seiner fruchtbaren Feder floß: „Die psychologischen Untersuchungen". Doch ließ er von den letzteren nur zwei Hefte erscheinen, da unerwartet am 14. August 1841 ein Schlagfluß seinem Leben ein Ende machte.

Nur wenige Anhänger zählte Herbart während seines Lebens. Die frühesten waren Moritz Wilhelm Drobisch, Gustav Hartenstein und Ludwig Strümpell, welche drei Männer als die eigentlichen Begründer der Herbartschen Schule angesehen werden können. Der damals noch junge Professor der Mathematik Drobisch (er wurde erst später Professor der Philosophie) trat im Jahre 1828 mit einer Kritik der Herbartschen Abhandlung „De attentionis mensura" und dann der Herbartschen Psychologie in der „Leipziger Litteratur-Zeitung" auf und lenkte so die Aufmerksamkeit des Publikums auf die Arbeiten dieses Denkers hin. Es ist bemerkenswert, daß der Wirksamkeit desselben an der Universität zu Leipzig es zuzuschreiben ist, daß diese Hochschule besonders der Mittelpunkt der Herbartschen Lehre in Deutschland geworden ist. Erst nach Herbarts Tode bildete sich die eigentliche

Herbartsche Schule, als deren bedeutendste Vertreter außer den drei oben Genannten noch zu bezeichnen sind: der Logiker und Ethiker Allihn, der Pädagoge Bonitz, der Rechtsphilosoph Geyer, der Psychologe Lindner, der Metaphysiker Cornelius, der Logiker und Psychologe Drebal, der Metaphysiker Flügel, der Pädagoge Kern, der Metaphysiker Exner, der Völkerpsycholog und Ästhetiker Lazarus, der Ethiker und Rechtsphilosoph Nahlowski, der Psychologe Schilling, der Sprachphilosoph Steinthal, der Pädagoge Stoy, der Religionsphilosoph Taute, der Rechts- und Religionsphilosoph Thilo, die Psychologen Volkmann, Waitz und Wittstein (letzterer hat sich besonders durch seine scharfsinnigen Arbeiten zur mathematischen Psychologie, insbesondere zum Problem der gegenseitigen Vorstellungshemmungen bekannt gemacht), der Pädagoge Ziller und der Ästhetiker Zimmermann.

Außerdem besaß die Schule während ihrer Blütezeit, d. h. in den sechziger und siebziger Jahren ein eigenes Organ, in welcher nicht nur Abhandlungen ihrer hervorragendsten Vertreter erschienen, sondern die auch die Polemik nach außen hin vertrat: „Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neuern philosophischen Realismus“ (11 Bde., Lpz. 1861—75).

* * *

Über das Prinzip und die Methode der Philosophie hat sich Herbart in seinen verschiedenen Werken, insbesondere aber in seinem obenerwähnten „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“ ausgesprochen. Die Philosophie unterscheidet sich von anderen Wissenschaften nicht in betreff des Gegenstandes, der ihnen gemeinsam ist, sondern des methodischen Verfahrens. Denn während sich andere Wissenschaften auf die Erfahrung und auf gewisse Grundbegriffe stützen, ohne diese letzteren darauf hin zu untersuchen, ob sie auch unter sich oder mit den Thatsachen der Erfahrung übereinstimmen, ist es gerade die Aufgabe der Philosophie, jene Grundbegriffe, sei es auf ihre Widerspruchslosigkeit untereinander oder ihren Wert und ihre Bedeutung zu untersuchen. Erst auf Grund der Resultate, welche sich hieraus ergeben, geht sie dann daran, ein Gebäude der Erkenntnis aufzuführen. So ist die Philosophie nach Herbarts oft und unter den verschiedensten Formen wiederholter Definition nichts als eine Wissenschaft zur Bearbeitung der Begriffe.

Je nachdem nun verschiedene Arten vorhanden sind, wie die Begriffe bearbeitet werden, ergeben sich die verschiedenen Teile der Philo-

sophie, und zwar ist es die Aufgabe der Logik, die Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe herzustellen. Während die Klarheit darin besteht, daß ein Begriff von anderen genau unterschieden wird, wird die Deutlichkeit durch die Unterscheidung der Merkmale eines Begriffs voneinander erzielt. Begriffe setzen sich vermöge ihrer Deutlichkeit zu Urteilen, Urteile zu Schlüssen zusammen. Aber es giebt Begriffe, welche trotz aller Klarheit und Deutlichkeit doch keine innere Harmonie unserer Gedanken zulassen. Dieses gilt nun insbesondere von solchen Begriffen, welche auf das Wesen der Dinge und die Totalität der Welt sich beziehen. Wir müssen also die logischen Schwierigkeiten, die hierbei entstehen, zu überwinden suchen durch Ergänzung jener Begriffe. Dieses ist nun die Aufgabe der Metaphysik. Erst wenn diese letztere die Begriffe von ihren Widersprüchen gereinigt hat, könne von einer wahren, von einer philosophischen Auffassung unserer selbst, der Welt und Gottes die Rede sein, und so ergeben sich die weiteren philosophischen Zweige: die Psychologie, die Naturphilosophie und die philosophische Religionslehre oder natürliche Theologie. Ferner giebt es eine Anzahl von Begriffen, bei denen allerdings auch nicht bei der bloßen logischen Verdeutlichung stehen zu bleiben ist, bei denen aber ein Zusatz in unserm Vorstellen herbeigeführt wird. Dieser besteht in einem Urteile des Beifalls oder des Mißfallens. Diejenige Wissenschaft, welche sich mit dieser Klasse von Begriffen zu befassen hat, ist die Ästhetik. Indem wir aber die Prinzipien der Ästhetik auf das Praktische anwenden, entsteht eine Reihe von Kunstlehren, welche in ihrer Gesamtheit die praktischen Wissenschaften bilden. Unter diesen befindet sich eine, deren Lehren den Charakter der notwendigen Befolgung an sich tragen: das ist die praktische Philosophie oder Ethik im weitern Sinne, welche einerseits die Tugend- und Pflichtenlehre, andererseits das Naturrecht oder die philosophische Rechtslehre in sich schließt.

Was Herbarts Logik betrifft, so hat er dieselbe zwar in seinen „Hauptpunkten der Logik“ (1808) speziell bearbeitet; sie bietet jedoch wenig Charakteristisches und von anderen Bearbeitungen der Logik Abweichendes dar, weshalb wir dieselbe hier übergehen und uns seiner Metaphysik, als der Grundlage seines Systems, zuwenden.

Herbart teilt seine „Metaphysik“ in vier Abschnitte: die Methodologie, deren Aufgabe es ist, die Methode für die metaphysischen Untersuchungen festzustellen, die Ontologie, welche die Idee des Seins oder des Realen, der Inhärenz und der Veränderung zu entwickeln hat, die Synechologie, welcher die Entwickelung der allgemeinen Begriffe

wie Raum, Zeit, Materie obliegt und die Eidologie, welche von den Erscheinungen zu handeln hat. Neben dieser innern Einteilung der Metaphysik giebt Herbart noch eine andere, welche sich mehr auf die Systematik der äußeren Objekte bezieht, und hier unterscheidet er: die Naturphilosophie, die Biologie oder Physiologie und die Psychologie.

Die von Kant aufgestellte Forderung, wonach man, bevor man zur Erkenntnis der Welt schreite, zuerst die Prüfung des Erkenntnisvermögens vornehmen müsse, verwirft Herbart und zwar zunächst aus dem Grunde, weil ja unser Erkenntnisvermögen es selbst sei, wodurch die Erkenntnis desselben erlangt werde, wir sonach aus dem Zirkel gar nicht herauskommen, dann aber auch, weil die Erforschung dieses Erkenntnisvermögens keineswegs leichter sei als die der objektiven Welt; vielmehr sei jene viel schwieriger und komplizierter, könne also nicht vorangehen, sondern müsse erst nachfolgen. So bleibe also nichts übrig, als an die Erkenntnis der Welt selbst, d. h. an die Prüfung der über sie vorhandenen Begriffe heranzugehen. Dieses geschieht nun durch die kritische Analyse derselben, d. h. durch Aufdeckung der in ihnen enthaltenen Widersprüche. Es sind aber wesentlich zwei sich widersprechende Elemente in jedem Begriff: eine empirische Thatsache und das logische Gesetz. Auch gewisse Thatsachen der Erfahrung sind nicht willkürlich, sondern drängen sich dem Bewußtsein mit einer gewissen Notwendigkeit auf, und werden daher auch von allen Menschen auf gleiche Weise gedacht. Demnach treten sie oft in Widerspruch mit dem logischen Gesetze. Dieses gilt z. B. vom Kausalitätsbegriffe, der für uns durchaus notwendig ist und den Charakter der Allgemeingültigkeit besitzt. Nichtsdestoweniger enthält er einen Widerspruch in sich, den zu beseitigen aber Aufgabe der Metaphysik ist. Jener Widerspruch besteht darin, daß, da die Ursache aus sich selbst die Wirkung hervorbringt, die Wirkung aber etwas Anderes ist als die Ursache, die Ursache aus sich heraus ihr Gegenteil hervorbringen soll, was ein Widerspruch gegen das logische Grundgesetz der Identität (A = A) ist.

In der großen Masse von Begriffen, die uns die Wissenschaften wie das Leben darbieten, sind es wesentlich drei, welche als die Urbegriffe in allen unseren Erkenntnissen und Vorstellungen wiederkehren, und in denen sich jener Widerspruch deutlich zeigt: der Begriff eines Dinges mit mehreren Merkmalen, der Begriff der Veränderung und der Begriff des Ichs.

Um hinter den Widerspruch zu kommen, den der Begriff eines Dinges mit mehreren Merkmalen involviert, braucht man nur zu fragen: Was ist ein Ding? Gewöhnlich lautet die Antwort: eine

Sache mit verschiedenen Merkmalen, welche verschieden sind je nach der Verschiedenheit des Dinges. Nun drückt aber weder ein einzelnes Merkmal, noch ihr gesamter Komplex das eigentliche Sein oder das Wesen eines Dinges aus. Ein weiterer Widerspruch liegt darin, daß wir ein Ding, obgleich wir uns dasselbe als eine Vielheit von Merkmalen vorstellen, dennoch als eins betrachten. Was nun die Widersprüche betrifft, die in dem Begriff der Veränderung liegen, so können wir uns die Veränderung auf dreifache Weise denken: entweder dieselbe wird durch äußere Ursachen herbeigeführt, was wir den Mechanismus der Welt nennen, oder durch die Selbstbestimmung des Dinges, das sich verändert, oder ohne alle bestimmten Ursachen, d. h. durch das absolute Werden. Keine der drei Vorstellungsweisen ist frei von Widersprüchen. Was zunächst den Begriff der äußern Ursache betrifft, so setzt er, da wir, selbst wenn wir imstande wären, die ganze Reihenfolge der Kausalverkettung zu übersehen doch zur Erklärung derselben eine erste absolut wirkende Ursache annehmen müssen, immer voraus ein absolut Thätiges, als Prinzip der Veränderung, sowie ein absolut Leidendes, als Stoff der Veränderung. Aber hier liegt eben der Widerspruch. Denn das absolut Thätige kann immer nur mit Bezug auf Anderes thätig sein. Insofern es aber auf Anderes wirkt, ist die Thätigkeit nicht etwas dem Thätigen an und für sich Eigentümliches, sondern sie wird ihm nur in bezug auf ein Anderes beigelegt. Wenn aber ein Thätiges, um das zu sein, was es ist, eines Andern bedarf, ist die Thätigkeit nicht mehr als ein Ausfluß seines Wesens anzusehen. Derselbe Widerspruch liegt in dem Begriffe des absolut Leidenden. Denn indem wir uns vorstellen, daß an ihm eine Veränderung vorgeht, ist es nicht mehr dasselbe, d. h. die Wirkung geht nicht mehr an dem vor, an welchem sie vorgehen sollte. Aber auch diejenige Veränderung, welche durch Selbstbestimmung eines Dinges vor sich gehen soll, schließt Widersprüche in sich. Zunächst müssen wir doch eine Reihe von Selbstbestimmungen annehmen, von denen die eine die Bedingung der andern ist, was gegen den Begriff der Selbstbestimmung ist; dann kann ein und dasselbe Ding unmöglich das Bestimmende und das Bestimmte zugleich sein, was ebenfalls ein Widerspruch wäre. Die dritte Art der Veränderung ist die, welche durch das absolute Werden erklärt wird, wie es etwa Heraklit von Ephesus sich gedacht hat. Nach der Vorstellung dieses alten Denkers, der die ganze Welt unter dem Bilde eines Flusses gefaßt hat, findet ein ununterbrochener regelmäßiger Wechsel der Erscheinungen statt, sodaß niemals Etwas ist, sondern immer nur wird, da ein Zustand den andern stets aufhebt.

Was ist nun aber dieses absolut Werdende? Etwa die Summe aller Zustände, die im Verlaufe des absoluten Werdens hervorgetreten sind? Dann haben wir das Ding mit mehreren Merkmalen, dessen innern logischen Widerspruch wir erkannt haben. Oder liegt dem Wechsel gar nichts Beharrliches, Konstantes, Dauerndes zu Grunde? Dann sind nur zwei Dinge möglich: entweder wir müssen einen Zustand erst nach dem Aufhören des andern eintreten lassen, dann verlieren wir die Stetigkeit des Wechsels, und heben den Zusammenhang der Zustände auf. oder wir fassen beide Zustände, den alten und den neuen als zugleich seiend, dann denken wir etwas sich Widersprechendes. So kommen wir auch beim Begriff des absoluten Werdens aus dem Widerspruch nicht heraus.

Der dritte einem großen Teil unserer Vorstellungen und Gedanken zu Grunde liegende Begriff ist der des Ich, von welchem Herbart ebenfalls das Widersprechende aufweist. Zunächst ist das Ich als die Einheit aller Vorstellungen aus demselben Grunde an sich widersprechend, wie das Ding mit seinen Merkmalen; denn es steht in demselben Verhältnisse zu den Vorstellungen, als dessen Träger es gedacht wird. Die zweite Schwierigkeit besteht in dem Sich-selbst-Denken des Ichs. Überlegen wir nun, was eigentlich für ein Prozeß vor sich geht, so wird uns der innere logische Widerspruch, der in dem Begriff des Ich liegt, sofort klar. Denn will das Ich sich selbst sich vorstellen, so muß es sich zuvor als das sich selbst sich Vorstellende vorstellen, um dieses aber zu können, muß es sich zuvor als das sich selbst vorstellend Vorstellende sich vorstellen u. s. w. Dieser Begriff würde ins Unendliche gehen, und der Begriff des Ich würde sich niemals als seiend realisieren.

Was hat nun Herbart durch diese scharfsinnige Begriffsanalyse erreicht? Durch den Nachweis des Widerspruchs in diesen drei Grundbegriffen hat er indirekt diesen Nachweis für die Gesamtheit aller unserer wissenschaftlichen Begriffe geführt und sich so den Boden geebnet, um seinen positiven Aufbau aufführen zu können. Dieser wird nun aber in nichts Anderem bestehen, als daß von den gefundenen Widersprüchen fortgeschritten wird zur Beseitigung und Reinigung derselben, und zwar wird dies am besten auf demjenigen Wege geschehen, den Herbart in dem ersten Teile seiner Metaphysik in der Methodologie zeigt. Diese enthält wesentlich drei Momente. Zunächst muß die gegebene Thatsache analysiert und dadurch, daß der darin enthaltene Widerspruch aufgezeigt wird, ein Problem gebildet werden. Das zweite Moment wird die Auflösung des Problems sein und zwar durch

Umgestaltung der gewöhnlichen Begriffe von den Zuständen und Verhältnissen der Dinge. Hierzu dient ihm die sogenannte Methode der Beziehungen, die darin besteht, daß zur Erklärung der Erscheinungen an Stelle der einfachen Ursachen eine Mehrheit derselben gesetzt wird. Das dritte Moment in diesem Verfahren soll nun diese Beziehungen der zusammenwirkenden Ursachen erklären und zwar dadurch, daß man sich der zufälligen Ansichten bedient, d. h. daß man beim Zusammenwirken des Komplexes zu den vielen Ursachen noch etwas hinzuthut, was ihnen als einzelnen nicht zukommt. Das sind die methodischen Regeln, die Herbart aufgestellt hat, die er aber auch selbst überall in seinen größeren und in strenger Systematik durchgeführten Werken angewendet hat.

Der zweite Teil der Metaphysik ist die Ontologie, welche es mit der Aufsuchung des Realen zu thun hat. Was das „Reale" sei, ist nicht so leicht zu sagen. Herbart hat diesem Grundbegriff seines ganzen Systems eine lange und tiefe Untersuchung gewidmet. Real nennen wir gewöhnlich, was Objekt der Empfindung ist. Da aber die Empfindung sich verändert und mit anderen Empfindungen verschmilzt, so übertragen wir den Begriff des Realen auf den Komplex der Empfindungen. Diese sind aber, insofern sie sich als Einheit geben, nichts Anderes als die sogenannten Dinge. Geben diese aber den Begriff des Realen? Löst sich nicht der Stein, den ich in der Hand halte, in eine Reihe von Empfindungen, in die Empfindung einer gewissen Schwere, einer bestimmten Härte, einer bestimmten regelmäßigen oder unregelmäßigen Form u. s. w. auf? Was bleibt also von der scheinbaren Einheit des Steins übrig? Nichts, antwortet Herbart. Gegenstand unserer Empfindung, schließt unser Philosoph weiter, ist also nichts Reales, nichts an und für sich Seiendes, sondern nur die Erscheinung. Aber die Erscheinung deutet auf etwas Reales hin, was hinter ihr verborgen ist, und was nicht durch die Sinne, sondern nur durch das Denken faßbar ist. Ja die Erscheinung steht sogar in einem gewissen Verhältnisse zum Sein, zum Realen; daher lautet Herbarts Ausspruch: „Wieviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein".

Wollen wir aber das Wesen dieses Seins begreifen, so müssen wir daran unterscheiden: das Sein selbst und die Qualität des Seienden. Das Sein selbst, welches sich als etwas Notwendiges unserm Bewußtsein aufdrängt, ist ein Etwas, dessen Setzung nicht aufgehoben wird. Wir müssen ein notwendig Wirkliches annehmen, weil Alles sich als Schein ergeben hat, der also die Erscheinung von Etwas sein muß. Scheinbar ist dieses nur eine negative Begriffsbestimmung des

Realen, aber doch nur scheinbar. Denn in Wirklichkeit ist das Setzen des Seins das Erste und Ursprüngliche in unserer geistigen Thätigkeit; nur ist der gewöhnliche Weg der, daß man mit dem Schein beginnt und dann erst auf das Sein schließt, welches so als ein Sekundäres erscheint.

Was nun die Qualität des Realen betrifft, so ist ein solches im Begriffe des bloßen Seins noch gar nicht enthalten, aber es müssen doch schon folgende Bestimmungen damit verknüpft sein: 1. es muß gänzlich positiv, ohne jede Beimischung eines Negativen sein; 2. es muß schlechthin einfach, d. h. ohne Mehrheit sein; 3. es muß allen Begriffen der innern Quantität, d. h. der Teile ganz unzugänglich sein; 4. es läßt durch seinen Begriff des Seins ganz unbestimmt, wie Vieles sei, d. h. es läßt sich aus dem Begriff des Seins nicht folgern, daß es nur ein Sein gebe.

Es giebt also eine unbestimmte Menge von Realen, und die Frage ist nun die, wie kommen diese in einen Zusammenhang, in eine Verbindung miteinander, da ja die Natur ihrer absoluten Positivität jede Beziehung mit anderen auszuschließen scheint? Herbart antwortet in folgender Weise: „Wenn eine grade Linie auf dem Papier gezeichnet ist, so sieht man es ihr nicht an, ob sie die Seite eines Dreiecks oder die Ordinate einer Kurve sein soll. Wenn sich ein reiner, einzelner Ton hören läßt, so hört man nicht, ob er eine Oktave oder eine Septime sein soll. Die Linie, der Ton können dies und noch manches Andere vorstellen; sie können nach dieser oder jener Formel oder Regel gewählt worden sein; aber von der ganzen Zusammensetzung der Begriffe in solchen Formeln und Regeln ist Nichts mehr zu spüren, sobald man bloß die Linie, bloß den Ton betrachtet. Einfach wie ein einfacher Ton, soll nun jede Qualität jedes Realen sein; aber zugleich fähig, gleich dem Ton und der Linie, angesehen zu werden als entsprechend dieser oder jener Konstruktion, die eine wie immer große Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in sich schließen mag“.

So findet eine Beziehung zwischen den Realen, welche an sich nicht stattfinden würde, vermöge der sogenannten zufälligen Ansichten statt. Jedes Wesen ist an sich von einfacher Qualität, aber im Vergleiche und in der Zusammenstellung mit anderen, an sich ebenso einfachen Wesen kann es zu diesen einen Gegensatz bilden. Wenn nun zwei Realen in Gegensatz zu einander treten, so hat A im Vergleiche zu B etwas Negatives = — a; dieses ist seine zufällige, relative Qualität. In bezug hierauf findet ein gegenseitiger Widerstand statt,

d. h. jedes sucht das andere zu vernichten; dieses widersteht aber, weil es unauflöslich mit der Qualität des andern verknüpft ist. So erhält sich A als A, B als B; aber die Art, wie sich A gegen B verhält ist verschieden von der Art, wie es sich gegen C, gegen D u. s. w. verhält. So hat jede Selbsterhaltung eines Realen gegen ein Reales, etwas Spezifisches und Eigentümliches. Diese Selbsterhaltungen der einzelnen Realen, verbunden mit den Beziehungen derselben zu einander, sind ihre einzige ursprüngliche Thätigkeit.

Herbart wendet diese Thätigkeit aber an zur Erklärung der Probleme der Inhärenz oder Substantialität, d. h. der Frage, wie einem Dinge ein oder mehrere Merkmale beiwohnen können, und der Veränderung. Jener Begriff der Inhärenz wird zurückgeführt auf den Begriff der Kausalität, und dieser auf den Begriff der Selbsterhaltung.

Für das zweite Problem, das der Veränderung, wird die Lösung in folgender Weise gefunden: Wenn wir sagen, es geht an einem Dinge eine Veränderung vor, so heißt dies, das Reale A tritt successiv mit mehreren anderen Realen in Gemeinschaft. Verschwindet ein Merkmal an einem Dinge und tritt ein anderes hervor, so beweist dies, daß das Reale eine neue Beziehung mit anderen Realen eingegangen ist. So gewinnt Herbart den wahren Begriff der Substanz, hieraus aber den Begriff des Kontinuums nach seinen verschiedenen Formen des Raumes, der Zeit, der Materie und der Bewegung. Diese Begriffe zu entwickeln und in ihren Beziehungen zu einander darzulegen, ist die Aufgabe der Synechologie.

Die Fragen und Probleme, welche hier zu lösen sind, sind wesentlich naturphilosophischer und psychologischer Art. Was zunächst die Raumvorstellung betrifft, so statuiert Herbart einen intelligiblen Raum, der unabhängig von den sinnlichen Raumvorstellungen, nur aus dem Wesen der Realen, d. h. aus dem Begriffe des zufälligen Zusammen und Nichtzusammen der einfachen Wesen sich ergiebt. Dieser intelligible Raum bildet gewissermaßen die philosophische Basis der Geometrie. Alle geometrischen und arithmetischen Grundbegriffe des Orts, des Punktes, der Linie, der Fläche, des Körpers, der Reihe, der Zahl u. s. w. finden hier ihre metaphysische Ableitung, auf die wir hier jedoch nicht näher eingehen.

In ähnlicher Weise wird die Materie aus dem Begriffe der Realen konstruiert. Herbart unterscheidet ein vollkommenes und unvollkommenes Zusammen der Realen (unter letzterem versteht er eine solche Lage derselben zu einander, daß sie nicht völlig aneinander, aber auch nicht

völlig ineinander sind). Aus der Kombination beider gewinnt er die Grundkräfte der Materie: die Attraktion und die Repulsion, aus deren Gleichgewicht miteinander die Materie besteht. „Man nehme jetzt," sagt Herbart, „der A soviele an, als man will. Wenn diese alle zugleich in ein unvollkommenes Zusammen mit B geraten, so müssen sie alle tiefer eindringen; aber dieses ihr Müssen hilft nichts, wenn B deren nicht mehr aufnimmt. Je mehr ihrer sind, desto weniger tief können sie eindringen, und gesetzt, sie wären alle eingedrungen, so würden sie nach allen Seiten gleichmäßig soweit herausgetrieben werden, bis sich Attraktion und Repulsion im Gleichgewicht befinden. Alsdann läge B in der Mitte, und es würde mit allen A zusammengenommen, mehr als einen mathematischen Punkt einnehmen, so daß eine körperliche Ausdehnung entstände und das Ganze nur ein Klümpchen oder eine molecula darstellte. Dieses Klümpchen hat alsdann seine besondere Dichtigkeit, gemäß dem Gleichgewicht der Attraktion und Repulsion. Will man es vergrößern, so nehme man nun auch mehrere B hinzu. Jedes der B wird seinerseits in die A, mit denen es in ein unvollkommenes Zusammen geraten war, soweit als möglich eindringen, und die Klümpchen werden zusammen eine körperliche Masse darstellen. Der Grund durch welchen die körperliche Masse existiert, beruht darin, daß sich der äußere Zustand, die Lage der Elemente richtet nach dem innern Zustande oder nach den Selbsterhaltungen jedes Elements gegen die, mit welchen es zusammen ist. Soll nun die Masse getrennt werden, so muß entweder der äußere Zustand gehindert werden, sich nach dem innern ferner zu richten, oder die inneren Zustände müssen verändert werden, so daß sie jetzt auch andere äußere Zustände erfordern. Den Grund der Veränderung nennen wir in jenem ersten Falle mechanisch; im zweiten Falle können wir ihn vorläufig als chemisch bezeichnen".

Auf dieser Grundlage nun deduziert Herbart die übrigen empirischen Eigenschaften der Materie wie ihre Elastizität, ihre Durchdringlichkeit, ihre Durchsichtigkeit, ihre Nichtstetigkeit u. s. w.

Einen wichtigen Abschnitt dieses Teils der Ontologie bildet Herbarts Lehre von der Zeit und der Bewegung. Daß die Bewegung nichts den Realen an sich Zukommendes ist, sondern sich nur auf ihre Zusammenfassung und ihr Verhältnis zu einander im Raume bezieht, folgt aus dem Vorangehenden. Die Realen haben weder Bewegung noch Ruhe. Aber wie geschieht der Übergang eines Dinges von einem Ort in den andern? So, daß jeder Punkt, in den es eintritt, mit einem Male gesetzt und auch wieder aufgehoben wird. Geschwindigkeit ist nicht Anderes als dieses Durchgehen durch eine Reihe

von Punkten, welches in Widerspruch steht mit dem starren Aneinander, wobei jeder Punkt gesondert festgehalten wird. Wiederholt sich dieser Vorgang, so erhalten wir den Begriff der Dauer und der Zeit. Die Zeit ist das Maß der Bewegung und der Geschwindigkeit.

Die auch von Kant (in der Antinomieenlehre der „Kritik der reinen Vernunft") aufgeworfene Frage nach der Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt in Raum und Zeit, wird ebenfalls von Herbart beantwortet und zwar dahin, daß die Zahl der Realen nur eine endliche sein könne, weil die absolute Position in Widerspruch stehe mit dem Begriff des Unendlichen. Denn dieser Begriff involviert doch den Vorbehalt, immer noch etwas hinzuzufügen, was in der bis dahin vollzogenen Satzung noch nicht enthalten war. Hieraus geht hervor, daß nur ein bestimmtes Quantum der Materie in der Welt vorhanden sei. Dagegen sei die Welt nicht innerhalb einer bestimmten Raumgrenze enthalten. Andererseits sei die Summe des wirklichen Geschehens eine bestimmte. Wenn aber die Zeitreihe desselben ins Unendliche verlängert wird und hierdurch ein Widerspruch zwischen dem Begriff der Endlichkeit und der Unendlichkeit der Zeitbegebenheiten entsteht, so ist dieser nur scheinbar, da man unterscheiden muß zwischen dem wirklichen Geschehen, dem die Endlichkeit zukommt, und dem sogenannten objektiven Schein, dem die Unendlichkeit beigelegt wird.

* * *

Wir kommen zum vierten Teile der Herbartschen Metaphysik, zur Eidolologie oder zur Lehre von den Bildern und Vorstellungen. Dieser Teil ist deshalb von so großer Wichtigkeit, weil er die psychologischen Probleme enthält und wesentlich auf die Neubegründung der Psychologie Herbarts philosophischer Ruhm beruht.

Der schwierigste Punkt der Psychologie ist die Entwickelung des Begriffs der Ichheit, d. h. des Subjekts des Wissens. Außer diesem aber bildet ein nicht minder schweres Problem die Frage nach der Möglichkeit des Wissens, d. h. nach der Übereinstimmung der Thätigkeit jenes Subjekts mit den Vorgängen an den Gegenständen. Es handelt sich also hier in der Metaphysik nicht bloß um das psychologische, sondern auch um das erkenntnistheoretische Problem. Auf diesem Gebiete tritt der Gegensatz, in welchem Herbarts Lehre zu den übrigen nachkantischen Systemen steht, am stärksten hervor, und er hat diesen Gegensatz durch die Bemühung, die Widersprüche in den idealistischen Systemen aufzudecken, selbst betont. Doch gehen wir auf diese Pole-

mit hier nicht näher ein; vielmehr wollen wir versuchen, den positiven Kern in der Psychologie Herbarts zu gewinnen.

Die Herbartsche Psychologie geht von den Empfindungen aus, welche das in unserm geistigen Leben zuerst Gegebene sind. Die Empfindungen definiert Herbart als Selbsterhaltungen unserer Seele in ihrem Zusammensein mit den Objekten. Wie aber ist der Inhalt der Empfindungen von ihrer Ordnung und Folge zu unterscheiden? Jener ist der Ausdruck der innern Beschaffenheit der Seele, diese aber geben ein Bild von dem Zusammen und Nichtzusammen der Dinge, und sind ein Spiegel von dem Verlaufe der Begebenheiten. Unsere Empfindungen sind ein Ausdruck der Verhältnisse, aber nicht der Verhältnisglieder. Wenn also Kant die Dinge an sich für unerkennbar erklärte, so ist Herbarts Standpunkt im Grunde ein ähnlicher, da unser Wissen von den Dingen sich darauf beschränken soll, daß Etwas und zwar Vieles und Verschiedenes vorhanden sei und daß unter den Qualitäten dieses Verschiedenen, das sich unserer Erkenntnis entzieht, Verhältnisse stattfinden, die zu bestimmen und anzuordnen sind und die im Grunde die ganze Summe unseres theoretischen Wissens ausmachen.

Wenn also die Empfindungen weder etwas von den Außendingen in unsere Seele Hineingetragenes, noch auch bloße Selbstbewegungen des Ichs, sondern Selbsterhaltungen der Seele sind gegen eine Mannigfaltigkeit von Objekten, mit denen sie in Gemeinschaft tritt, so kann man von hier aus nunmehr dem Wesen des Ichs als Subjekts des Wissens näher treten. Worin besteht die Natur des Selbstbewußtseins? Unmöglich darin, antwortet Herbart, daß das Ich sich selbst als ein Objekt anschaue, sondern darin, daß es ein fremdes Objekt und zwar nicht eins, sondern viele vor sich habe. Das Ich ist der Mittelpunkt wechselnder Vorstellungen. Nicht der Inhalt oder das Spezifische des Vorgestellten macht die Vorstellung zu einer Aktion des Ich, sondern der Wechsel der Vorstellungen. Das Ich ist als Subjekt, d. h. als vorstellender Punkt dasselbe mit dem Objektiven, insofern dieses, wechselnd, den nämlichen Punkt ohne alle weitere Voraussetzung von Seiten einer besondern Kraft, als solchen bestimmt und ihn zu demjenigen macht, der er ist. Hier liegt der Grundunterschied Herbarts von Fichte. —

Das vorstellende Wesen kann, wie alle Realen, nur eine einfache, unerkennbare Substanz sein. Aber nicht an sich ist die Seele eine vorstellende Kraft, sondern nur unter Umständen kann sie es werden. Die Vorstellungen sind Selbsterhaltungen des Realen, das wir als

Seele erkennen. Aber sie sind das einzige wirkliche Geschehen, wovon wir ein unmittelbares Bewußtsein haben.

Wie wir schon oben sahen, betrifft der Wechsel der Vorstellungen, worin eigentlich das Wesen des Ichs besteht, nicht die Qualität, sondern die Quantität der Vorstellungen, d. h. die Quantität des Vorgestellten vermindert sich während des Wechsels, während die Quantität des Vorstellens, d. h. die Thätigkeit des Subjekts dieselbe bleibt. Nun entsteht aus den Vorstellungen, ein Streben, vorzustellen, wenn entgegengesetzte Vorstellungen in einem und demselben Subjekt, das zum Selbstbewußtsein gelangen soll, vereinigt sind. Diese entgegengesetzten Vorstellungen hemmen sich gegenseitig und geraten so in eine bestimmte Spannung. Man kann sie daher als Kräfte ansehen, die gegeneinander wirken und die, ebenso gut wie die räumlichen Kräfte in der Physik, einer Berechnung unterzogen werden können. Herbart statuiert daher auch in der Psychologie eine Statik und eine Mechanik, von denen jene das Gleichgewicht, diese die Bewegung untersucht und auf mathematische Formeln zurückführt.

Die psychologische Statik hat es zunächst mit den einfachen Hemmungen zu thun, die zwischen entgegengesetzten Vorstellungen entstehen. Das Zusammentreffen zweier entgegengesetzten Vorstellungen bewirkt, daß ein gewisses Quantum derselben gehemmt wird, d. h. aus dem Bewußtsein weichen muß. Hierdurch wird der Grad der Lebhaftigkeit jeder dieser Vorstellungen gemindert, und unter Umständen kann eine Vorstellung sogar soweit gemindert werden, daß sie ganz dem Bewußtsein entschwindet, d. h. sie wird unter die Schwelle des Bewußtseins herabgedrückt. Daß nun diese Hemmungen je nach der Spannung und Stärke der Vorstellungen, je nach dem größern oder geringern Gegensatz unendlich verschieden sein können, versteht sich von selbst, aber sie sind alle mathematisch bestimmbar.

Doch die Vorstellungen hemmen sich nicht bloß, sondern verbinden sich auch, je nach den verschiedenen Klassen, denen sie angehören, wie die Töne, die Farben u. s. w. Herbart findet nämlich, daß verschiedene Vorstellungen aus verschiedenen Sphären sich nicht hemmen sondern sich verbinden. So z. B. tritt zwischen einer Tonvorstellung und einer Farbenvorstellung keine Hemmung ein. In ihrer Verbinbindung bilden sie entweder vollkommene Komplikationen, wenn die verbundenen Vorstellungen eine einzige Kraft ausmachen, oder unvollkommene Komplikationen, wenn die Verbindung durch ein zufälliges Hindernis unterbrochen ist. Wenn sich entgegengesetzte Vorstellungen verbinden, soweit die Hemmungen dies zulassen, so heißen sie Ver-

schmelzungen, unter denen Herbrrt ebenfalls vollkommene und unvollkommene unterscheidet. Insoweit nun diese Verbindungen sich gegen die Hemmungen gegenseitig Hilfe leisten, heißen sie Komplikations- und Verschmelzungshilfen, deren Leistungen Herbart ebenfalls einer mathemathischen Berechnung unterzieht.

Die psychologische Mechanik betrachtet die Vorstellungsbewegungen an sich, d. h. gewissermaßen noch ungehemmt. Sie berechnet sowohl die Zeit, in welcher die Hemmung vollbracht wird, als auch die Verhältnisse, welche durch das Hinzutreten eines neuen, noch ungehemmten Elements zu den durch die Hemmung bereits zur Ruhe gebrachten entstehen.

Wie durch Hemmungen ein Teil der Vorstellungen aus dem Bewußtsein eliminiert wird, so kann er auch wieder erweckt werden, d. h. er kann die Schwelle des Bewußtseins wieder überschreiten. Dieses geschieht, so oft die ihn hemmenden Vorstellungen durch andere eine solche Hemmung erfahren, daß die früher gehemmten dadurch frei werden. Nun kann diese Wiedererweckung entweder eine unmittelbare oder mit Hülfe der Komplikations- und Verschmelzunghilfen eine mittelbare sein. Hierauf baut Herbart seine Lehre vom Mechanismus des Gedächtnisses auf.

War es Aufgabe des synthetischen Teils der „Psychologie", die allgemeinen Gesetze und Prozesse des Vorstellens zu entwickeln, so liegt es dem analytischen Teile derselben ob, diese Gesetze auf die Erklärung der gegebenen seelischen Erscheinungen anzuwenden. Und hier ist es unter Anderen Herbarts Kritik der Lehre von den Seelenvermögen, durch welche seine Psychologie sich von anderen Systemen unterscheidet. Herbart verwirft die bisherige Einteilung der Seelenkräfte in ein Empfindungsvermögen, Denkvermögen, Begehrungs- und Willensvermögen. Es giebt nur eine einzige Art von Bewegungen (oder eigentlich Selbsterhaltungen) der Seele und zwar Empfindungen oder Vorstellungen. Alles Übrige, was in der Seele vorgeht, ist hierauf zu reduzieren: Gefühl, sinnliche Anschauung, Denken, Gedächtnis, Erinnerung, Begehren und Wollen in ihren Formen und Funktionen sind auf jene ursprünglichen Seelenakte zurückzuführen. Die bisherige Psychologie mit ihrer Mannigfaltigkeit von Seelenvermögen habe nicht nur die Einheit der Seele selbst aufgehoben, sondern sich auch die Möglichkeit einer wahrhaft wissenschaftlichen Erklärung der seelischen Erscheinungen geraubt.

Wir verfolgen diese Herbartschen Untersuchungen nicht weiter, welche darauf ausgehen, die Gesamtheit der psychischen Vorgänge aus

jener ersten Quelle abzuleiten, wobei sich die Definitionen der einzelnen Seelenfunktionen („Fühlen", „Begehren", „Affekte", „Leidenschaften" u. s. w.) als das Endresultat einer langen aufgegangenen Analyse ergeben, sondern weisen nur noch darauf hin, daß Herbart seine Lehre von den räumlichen und zeitlichen Vorstellungen, nicht wie Kant als Teil der Erkenntnistheorie, sondern hier in der Psychologie vorträgt.

Alle räumlichen und zeitlichen Vorstellungen beruhen auf Abstufungen in der Verbindung der Vorstellungen. Die Entstehung dieser Abstufungen jedoch wird so erklärt, daß beim Vorschreiten von einer Vorstellung zur andern die ersten Auffassungen allmählich sinken und während des Sinkens sich abstufend, immer weniger mit den nachfolgenden verschmelzen. Nun aber geraten beim mindesten Rückkehren sämtliche früheren Auffassungen, begünstigt durch die eben jetzt hinzukommenden, ins Steigen. Hiermit ist ein Bestreben zur Reproduktion aller übrigen verbunden, dessen Geschwindigkeit dieselben Abstufungen zeigt, wie die vorhergegangene Verschmelzung. So weist jede Vorstellung allen ihre Plätze an, in denen sie sich neben und zwischeneinander legen müssen. Stellen wir uns z. B. eine Reihe von Punkten vor, so ist es zunächst der Punkt a, der ins Bewußtsein tritt, dann b; während dessen ist a schon teilweise gesunken; b jedoch verschmilzt nun mit dem Reste von a, dann c mit dem Reste von b und dem Reste von a, der mittlerweile noch kleiner geworden u. s. w. So kommt es, daß die Deutlichkeit der Punkte sich abstuft nach ihrem successiven Eintreten ins Bewußtsein. Sobald nun ein Punkt in der Reihe erweckt wird, so werden die übrigen mit reproduziert und zwar entsprechend jener Deutlichkeitsabstufung. Hierdurch erscheinen die früher gesunkenen als näher, die weniger verschmolzenen als ferner, während jeder einzelne Punkt für sich wieder nach und nach fern erscheinen würde.

Auf dieser Grundlage sucht dann Herbart alle jene Probleme, welche die Raum- und Zeitlehre in sich schließt, zu lösen. Hierher gehören die Begriffe des leeren Raumes, der leeren Zeit, der unendlichen Teilbarkeit des Raumes, der Kontinuität der Zeit, die Zahlbegriffe u. s. w.

Aber nicht bloß die mathematischen, sondern auch die logischen Begriffe, wie die Vorstellungen vom Ganzen und seinen Teilen, vom Ding und seinen Eigenschaften, die Urteile, die Kategorieen u. s. w. werden hier analysiert und nach ihrer psychologischen Entstehung untersucht. So löst sich nicht nur die ganze Metaphysik nebst der Mathe-

matik und Naturphilosophie, sondern auch die Erkenntnistheorie und Logik in Psychologie auf, und man hat daher vollkommen mit Recht behauptet, daß diese Wissenschaft die Grundlage für alle anderen in dem Systeme Herbarts ist.

*   *
*

Herbarts praktische Philosophie, der wir nunmehr noch einige Worte widmen müssen, nimmt insofern eine gewisse Originalität für sich in Anspruch, als die gesamten ethischen Begriffe auf die Ästhetik basiert werden; d. h. die Quelle der sittlichen Ideen erhält ihre Nahrung und ihren Zufluß in ästhetischen Geschmacksurteilen über Willensverhältnisse. So muß also das Wort „Ästhetik" bei Herbart in einem weitern und in einem engern Sinne verstanden werden. Im weitern Sinne: als Grundwissenschaft aller ethischen Zweige (der Moralphilosophie, der philosophischen Rechts- und Staatslehre und der Pädagogik), insofern diese, wie schon oben dargelegt wurde, nur als angewandte „Kunstlehren" der ästhetischen Grundbegriffe anzusehen sind; im engern Sinne: insofern, als die Ästhetik spezielle Lehre von der Schönheit und den schönen Künsten ist.

Die Ästhetik (im weitern Sinne) hat es mit der Beurteilung gegebener Verhältnisse vermittelst der Ideeen zu thun. Ganz ebenso verhält sich die Ethik, deren Objekt der menschliche Wille ist. Nur daß beim ästhetischen Urteil die Allgemeingültigkeit und zwingende Notwendigkeit fehlt, während diese Eigenschaften dem sittlichen Urteile zukommen.

Herbart unterscheidet fünf sittliche Grundideeen: die Idee der innern Freiheit, die Idee der Vollkommenheit, die Idee des Wohlwollens, die Idee des Rechts und die Idee der Billigkeit. Diese Ideeen, nach welchen wir beurteilen, ob eine Willensäußerung zu billigen oder zu mißbilligen sei, beziehen sich auf gewisse Verhältnisse. Wenn schon die allgemeinen ästhetischen Urteile sich auf Verhältnisse von Vorstellungen, und nicht auf einfache Vorstellungen (z. B. auf Tonverhältnisse in der Musik, Farbenverhältnisse in der Malerei und nicht auf einfache Töne und Farben) beziehen, so gilt dieses ebenso in den sittlichen Urteilen, welche sich ebenfalls auf Verhältnisse beziehen. Ein solches Verhältnis ist das des Willens zum sittlichen Geschmack. Ein solches Verhältnis z. B., wonach der Wille der Einsicht folgt, obgleich er von demselben abweichen kann, da er weder durch ein Naturgesetz, noch durch einen äußern Bestimmungsgrund gezwungen ist,

wird durch die Idee der innern Freiheit bezeichnet. Hierher gehört die schon von Kant gemachte Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität.

Ein zweites Verhältnis besteht zwischen den verschiedenen Strebungen des Willens, je nach ihrer Stärke und Quantität, und welches und bald gefällt, bald misfällt. Die Idee, welche dieser Art sittlicher Urteile zu Grunde liegt, ist die der Vollkommenheit. Hierher gehören die Erscheinungen der sittlichen Schwäche und Niedrigkeit, der Größe und Erhabenheit. In ähnlicher Weise werden die Ideeen des Wohlwollens, des Rechts und der Billigkeit in bezug auf die Verhältnisse, für welche sie als sittlichen Maßstab dienen, analysiert. An die genannten fünf ursprünglichen Ideeen schließt Herbart die sogenannten abgeleiteten Ideeen an: die Idee der Rechtsgesellschaft, des Lohnsystems, des Verwaltungssystems, des Kultursystems und der beseelten Gesellschaft. Wie hieraus ersichtlich ist, ordnet sich das Naturrecht und die Gesellschaftslehre in die allgemeine Ethik ein.

Herbarts Religionsphilosophie beruht auf einer Kombination metaphysischer und ethischer Elemente. Das Bedürfnis der Religion ist ein wesentlich ethisches: sie ist eine Ergänzung der Moral, deren Forderungen der Einzelne deshalb nicht ganz erfüllen kann, weil es keinen ganz vollkommenen Willen giebt. Die Begründung der Religion jedoch ist bei Herbart eine wesentlich metaphysische, insbesondere eine naturphilosophisch-teleologische. Nach ihm sind alle Vorgänge in der Natur mechanisch zu erklären, und damit hat Herbart in bezug auf Naturphilosophie und Biologie einen Standpunkt eingenommen, auf welchem er nicht zu befürchten braucht, mit exakter Naturforschung in einen Widerspruch zu geraten. Aber er verhehlt sich doch nicht die philosophische Schwäche und Einseitigkeit der mechanischen Erklärungsweise. Denn jede mechanische Erklärung von einzelnen Naturvorgängen oder vom Gesamtleben der Natur sei doch nur unter gegebenen, meist sehr mannigfaltigen und kombinierten Bedingungen möglich. Aber alle diese Bedingungen könnten auch anders bestimmt sein, und es ist höchst unwahrscheinlich, daß sie ohne zwecksetzende Intelligenz und durch den bloßen Zufall vorhanden sind, wie sie sind, um die gegenwärtige Weltordnung hervorzubringen. Der Glaube an diese Intelligenz, welche nach Herbart allerdings keines strikten Beweises fähig ist, ist Religion, welche er allerdings sehr scharf von den historisch-kirchlichen Vorstellungen über Religion, Gottheit u. s. w. scheidet. Im Großen und Ganzen kommt Herbarts Religionsphilosophie auf eine Art von moralischem Rationalismus heraus, obwohl auch innerhalb

seiner Schule supranaturalistische und orthodoxe Richtungen hervorgetreten sind.

Das philosophische System Herbarts, welches dieser selbst als „Realismus" bezeichnet hat, ist von verschiedenen Seiten hier angegriffen worden. Als einer der bedeutendsten Gegner der Herbartschen Metaphysik ist Adolf Trendelenburg zu bezeichnen, welcher („Historische Beiträge zur Philosophie" Bd. II. Berlin 1855) gegen die metaphysischen Grundlagen dieses Systems schwerwiegende Bedenken erhoben hat. Einen andern Gegner hat die Herbartsche Psychologie insbesondere die Lehre von den Hemmungen, in Friedrich Albert Lange gefunden, der in seiner „Grundlegung der mathematischen Psychologie" (Duisburg 1865) diese ganze Lehre als falsch begründet nachzuweisen bemüht ist. Doch wie Trendelenburg von Drobisch und Strümpell (in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1854 und 1855) Entgegnungen erfuhr, welche darauf ausgehen, zu beweisen, daß von der logischen Kritik des berühmten Aristotelikers die Herbartsche Metaphysik keineswegs erschüttert werde, so haben zwei andere Schüler Herbarts, Cornelius und Wittstein, die Langesche Polemik in ihrem Organ, der „Zeitschrift für exakte Philosophie" (VI. und VII. Jahrgang), nicht ohne Erfolg zurückgewiesen.

A. Zur theoretischen Philosophie.

(Aus der Enzyklopädie der Philosophie).

I.

Von der allgemeinen Metaphysik.

> Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
> Und grün des Lebens goldner Baum.

Folgsam dem Spruche des Dichters, haben wir vorhin versucht, ohne Metaphysik vom Leben zu reden. Man wird nun freilich nich, verlangen, daß in einer Enzyklopädie, vollends in einer kurzen, die goldenen Bäume grünen sollen; aber es wäre auch zu viel verlangt, daß man jener kurzen Darstellung aufs Wort glauben solle. Ungern zwar mögen wir den Leser mit noch mehr Metaphysik beschweren, als

schon geschehen ist; dennoch sind wenigstens einige nähere Hinweisungen auf diese unentbehrliche Grundlage jener Darstellung vonnöten, um das Versprechen des Titels zu lösen.

Und in der That, ein bischen Gewöhnung reicht hin, um das Grauen vor der Metaphysik zu überwinden. Wir sehen ja, daß Menschen sich gewöhnen können, mit wilden Tieren umherzuziehen, und aus deren Fütterung und Wartung sich das Geschäft ihres Lebens für niedern Lohn zu machen. Gesetzt nun auch, die metaphysischen Probleme hätten das Ansehen wilder Bestien: so wird doch wohl irgendwo in diesem Buche Gelegenheit gewesen sein, einen ziemlich hohen Lohn vorauszusehen, falls jemand Geduld hätte, sie zu zähmen; oder, mit anderen Worten, sich durch die Schwierigkeiten einen Weg zu bahnen, und die Lehren von der geistigen Regsamkeit, vom Leben, von der Materie, von der Seele zu prüfen und zuvor genau zu verstehen.

Um dem Leser nicht zu viel Mühe mit dem Aufsuchen und Zusammenstellen dessen, was über die metaphysischen Probleme schon vorkam, zu verursachen, müssen wir auf eine leichtfaßliche Form denken, in welche das Frühere sich bringen und einiges Neue sich hinzufügen läßt. Die einfache Reihe

a, b, c, d, e, ...

kann erinnern an Hegels Begriffe vom Sein, Dasein, Fürsichsein. Allein damit ist noch nicht viel gewonnen. Natur und Geist sollen erklärt werden. Die Erscheinungen derselben laufen aber nicht gerade fort. Vielmehr: „es geschieht nichts Neues unter der Sonne.“ Die Erscheinungen kehren wieder; man schreibt ihnen einen Kreislauf zu. Versuchen wir einmal folgende Reihen:

a, b, c, d, . . . a, b, c, d . . . a, b, c, d . . .

oder a, b, c, d, . . . d, c, b, a, b, c, d . . . d, c . . .

Sollte die erste von beiden brauchbar sein: so müßte man Rechenschaft geben auf die Frage: wann und warum vielmehr dort, als früher oder später, das Anfangsglied wieder eintrete? Wie es zugehe, daß daß durch einen Sprung die bis dahin gerade fortlaufende Veränderung plötzlich von vornan beginne? — Die erste nun wird niemand wählen, schon weil sie dem aus der Erfahrung bekannten Gange der Dinge gar zu unähnlich ist. Aber die zweite Reihe, wenn sie auch weniger ungeschickt aussieht, da sie sich gleichsam pendelförmig bewegt, setzt doch in dieselbe Verlegenheit. Wann und weshalb kehrt sie um?

Noch mehr. Man will nicht bloß die Veränderung, sondern auch die Inhärenz erklären. Ein Ding zeigt viele Merkmale; jedes derselben ist veränderlich. Giebt man vollends den neueren Systemen

nach, die alles aus Einem Punkte ableiten wollen, so kann man die Spaltungen nicht weit genug treiben, um der Mannigfaltigkeit der Natur nachzukommen. Zur Andeutung dessen könnte folgendes Schema dienen:

$$A, \begin{cases} b, \; c, \; d, \ldots d, \; c, \; b, \\ B, \; C, \; D, \ldots D, \; C, \; B, \\ \beta, \; \gamma, \; \delta, \ldots \delta, \; \gamma, \; \beta, \end{cases} A \text{ u. s. w.}$$

Das soll heißen: A verändert sich nicht bloß einfach, sondern es spaltet sich zugleich in vieles. Man wird nun leicht in Gedanken das Schema berichtigen. Nämlich jedes der Glieder b, B, β sollte sich wiederum spalten u. s. f.; bis allmählich rückkehrend die Spaltung sich zusammenzöge, um, nachdem sie wiederum den Anfangspunkt erreicht hätte, den nämlichen Prozeß von neuem zu beginnen. Diese Reihe wird anwendbarer scheinen als die vorige; allein sie führt auf neue, größere Schwierigkeiten. Beim Rückblick auf die erste, ganz einfache Reihe a, b, c, d, ... dachte man sich b als das verwandelte a; desgleichen c als das verwandelte b u. s. w.; demnach blieb in allen Gliedern eigentlich a stehen als das Verwandelte. Oder man konnte auch als solches ebensogut b betrachten oder c oder d u. s. f.; wenn man nämlich einmal über den Widerspruch in der Verwandlung die Augen zudrückt, und mit Hegel spricht: Etwas, in seinem Übergehen in Anderes, geht nur mit sich selbst zusammen. Hingegen wenn nach dem letztern Schema die Spaltung zugelassen wird: alsdann verwandelt sich A zugleich in b, B, β; folglich ist nun weder b, noch B, noch β, der richtige Stellvertreter des A. Die Vielheit ist Schein und entgegengesetzt der Einheit, als dem Wahren. Und nun erfordert das Gesetz der fernern Spaltung, daß der Schein wiederum scheine, daß also die Unwahrheit auf eine immer höhere Potenz steige, — bis das Gesetz der Rückkehr, welches es auch sein möge, vom Maximum der Unwahrheit durch allmähliche Verdichtung derselben eine Annäherung an die Wahrheit, — ja endlich die Wahrheit selbst wieder aus dem aufgehobenen Schein hervorzaubere.

Würde eine solche Lehre etwa Beifall finden? Selbst Spinoza, Hegels und Schellings Vorgänger und beinahe ihr Lehrer, wollte nicht, daß die wahre Substanz verdunste und sich aus dem Dunste wiederherstelle; und es ist sehr zu bezweifeln, ob die doppelte Negation, wodurch Hegel das Sein sich wiederherstellen läßt, seinen Beifall gewinnen würde. Diese doppelte Negation hat einen andern Platz, wohin sie gehört. Spinoza half sich ohne sie durch den Ausdruck quatenus, der bei ihm unaufhörlich wiederkehrt. Inwiefern die Substanz unter diesem

oder jenem Attribute betrachtet wird, soll sie nach ihm solches oder anderes Endliche in sich enthalten. In der That darf das Wahre nie verloren gehen. Die Einheit muß erhalten bleiben mitten in der Vielheit; die Gleichheit mitten in der Ungleichheit. Wir wollen nun suchen, auch dieses in einem neuen Schema anschaulich zu machen. Vielleicht trägt das etwas bei, um die Gewalt der Täuschung, welche in diesen Vorstellungsarten überall herrscht, zu brechen.

Das Eine soll niemals aufhören, Eins zu sein, obgleich es sich spaltet, verändert, wiederherstellt. Wie anders können wir das ausdrücken, als so:

$$A \left\{ \begin{matrix} b, & c, & d, & \ldots & d, & c, & b, \\ A, & A, & A, & \ldots & A, & A, & A, \\ B, & C, & D, & \ldots & D, & C, & B, \\ \beta, & \gamma, & \delta, & \ldots & \delta, & \gamma, & \beta, \end{matrix} \right\} A, \text{ u. s. w.}$$

Unglücklicherweise fällt nun das Anfangsglied A, als ob es ein Glied wäre wie die anderen, — es fällt das Wahre mit dem Falschen in die senkrechten Reihen b, A, B, β, oder c, A, C, γ, oder d, A, D, δ zusammen. Hier wird uns Hegel an seine Verstandes-Unendlichkeit erinnern. Allein man habe A in Gedanken so hoch man will: der Grundfehler war begangen, indem man es für den Anfangspunkt einer Reihe, ja sogar das Übergehen für die Idee selbst, erklärte. Diesen Fehler aber konnte man nicht vermeiden, indem man einmal nach dem Ursprunge der Reihe und der Vielheit suchte. Man sprach, wo Spinoza klüglich schweigt. —

In der That ist es mit dem Übergehen des Andern in Anderes wohl schwerlich rechter Ernst. Die Spaltung gleicht vielmehr einer Multiplikation von Spiegelbildern ohne Wahrheit, wobei der sich abspiegelnde Gegenstand durch die vielen Bilder nichts verliert, nichts veräußert. Einen solchen geht freilich das Spiegeln eigentlich nichts an; denn — es rührt daher, daß außer ihm, unabhängig von ihm, nun gerade Spiegel vorhanden sind, — nach denen man die Systeme nicht fragen muß. Die Behauptungen: Etwas werde ein Anderes und das Nichts sei Eins mit dem Sein, werden sich mit der Zeit schon mildern. Wo nicht: so können sie die ohnehin notwendige Fortschreitung der Philosophie nur beschleunigen.

Inhärenz (das Gegenstück der Spaltung), Veränderung und Erscheinung (für uns) sind einmal in der Erfahrung gegeben; und nur für den Erfahrungskreis bearbeitet die Metaphysik diese Begriffe. Hat man nun, etwa auf Veranlassung des Vorstehenden, sich hinreichend besonnen, daß keine Wendung des Denkens imstande ist, das Viele auf

Eins zurückzuführen: so ist die kurze Vorschrift, welche der Verfasser anderwärts Methode der Beziehungen genannt hat, hier kaum nötig; indessen scheint die Überschrift: Methodenlehre, sie zu fordern, und ihr Wesentliches kann mit kurzen Worten so ausgesprochen werden:

> Wenn Euch aufgegeben ist, Eins zu setzen, das Ihr ebensowenig einfach setzen als wegwerfen könnt: so setzet es vielfach. Alsdann aber hütet Euch, das Viele zu vereinzeln; denn dadurch würde die vorige Schwierigkeit zurückkehren. Sondern begreift, daß von dem Vielen, sofern es in gegenseitiger Verbindung steht, möglicherweise etwas gelten kann, welches von dem Einzelnen ungereimt sein würde.

Von dieser Formel, die gleich den logischen Regeln mit Überlegung in jedem einzelnen Falle angewandt, und zu diesem Behufe mit neuen Kunstgriffen des Denkens ausgerüstet werden muß, braucht man hier nicht mehr zu verstehen, als nur das Einzige, daß in ihr von einem Vielen außerhalb aller Verknüpfung gar nicht die Rede ist, sondern die Vereinzelung durch sie untersagt wird. So fordert es der Zusammenhang der Natur, der uns weder bloße Einheit noch bloße Vielheit zeigt.

In Beziehung auf die gegebenen Widersprüche ist zu merken, daß, noch ehe jene Formel bei ihnen angebracht wird, ihre logische Auseinandersetzung schon geschehen sein muß; alsdann nämlich zerfallen die Widersprüche in mehrere Glieder. Jeder einzelne Widerspruch als solcher hat deren zwei. Davon ist Eins gemeint in den obigen Worten: Wenn aufgegeben ist, Eins zu setzen, das man nicht einfach setzen, und auch nicht wegwerfen kann, so setze man es vielfach.

Statt aller weitern Erläuterung nur eine Frage: Meint man, die Erfahrung unterrichte uns zu reichlich oder zu sparsam? Sie gebe zu viel oder zu wenig? Die Natur scheine mehr als sie ist? Oder sie verhülle das Meiste und zeige uns nur Bruchstücke?

Giebt die Erfahrung zu viel: so haben diejenigen etwas für sich, welche das Viele vermindern und womöglich auf eine verborgene Einheit zurückführen möchten. Giebt die Erfahrung zu wenig für eine unzulängliche Erkenntnis, dann wird man den anscheinenden Widersprüchen mit Recht durch eine Multiplikation abzuhelfen suchen

Doch es ist kaum passend, die Methode der Beziehungen durch so unbestimmte Bemerkungen bestätigen zu wollen. Sie bedarf deren nicht.

Indem die Methode zuerst das Problem der Inhärenz ergreift, erweitert und berichtigt sie schon hier den Begriff der Kausalität, durch welchen der gemeine Verstand sich die Veränderung erklärt, und die Auffassung derselben zu verbessern beginnt, jedoch ohne damit zu

stande zu kommen. Denn gewöhnlich wird ein Thätiges dem Leidenden entgegengesetzt; eine Vorstellungsart, die nicht eher als in der Psychologie ihre Stelle findet*), und die uns eigentlich erst bei unseren Anstrengungen zum Handeln geläufig wird.**) Chemie und Mechanik dagegen kennen nur die sogenannte Wechselwirkung; diese aber kommt dem wahren, ursprünglichen Kausalbegriffe, wie ihn die Metaphysik zuerst findet, ehe er weiter bestimmt wird, am nächsten.***) Eben dieses Begriffs bedarf die Psychologie da, wo sie vom Entstehen der Vorstellungen in der Seele Rechenschaft giebt.†) Hiervon sehr verschieden ist die Kausalität der Vorstellungen untereinander, wenn sie sich ins Gleichgewicht setzen††), und kaum eine Ähnlichkeit damit haben die bloß scheinbaren Kräfte der Attraktion und Repulsion in der Materie. Man mag aus diesen Unterscheidungen wenigstens obenhin entnehmen, wieviel Arbeit die Metaphysik hat, um die Mannigfaltigkeit der Kausalbegriffe zu entwirren, und jeden an seinem rechten Orte gehörig zu bestimmen. Wäre nicht hier ein Gedränge von Vorurteilen, so würden die sämtlichen Naturerscheinungen weit weniger befremden. Und hätten die Philosophen den Physikern Gehör gegeben: so hätten sie wenigstens manche von diesen Vorurteilen leichter hinwegräumen können. Aber die Irrtümer des Idealismus hatten hier alle Wege versperrt; und wohl niemals ist mehr zur Unzeit ein Triumphlied gesungen worden, als zu Kants Zeit, da man meinte, nach Berichtigung der Humeschen Zweifel sei nun endlich der wahre Gebrauch des Kausalbegriffs gefunden, als einer Kategorie, die nicht bloß, als ob sie auf alle vorkommenden Fälle paßte, ein für allemal fertig und festgestellt, sondern auf eine Regel der Zeitfolge in den Begebenheiten beschränkt sei.†††)

Solchen Lesern, welchen an ernstlichem Studium der Philosophie gelegen ist, muß das Nachschlagen der hier angeführten Stellen, (deren Erläuterung ein genaues Zurückgehen bis auf die letzten Gründe erfordern würde), und die Sorge, sich vor Verwechselungen zu hüten, lediglich anheim gestellt werden. Zu vergleichen sind noch die Hauptarten physiologischer Erklärung.*†) Die Frage wegen der Succession

*) Metaphysik II. § 330; und Psychologie I. § 87.
**) Psychologie II. § 150.
***) Metaphysik II. § 213—237.
†) Ebendaselbst II. § 313.
††) Psychologie I. § 41 u. f. w.
†††) Psychologie II. § 142.
*†) Ebendaselbst § 156.

der Weltbegebenheiten, und wegen des für nötig erachteten regressus in infinitum zur Erklärung des Spätern aus dem Frühern, gehört ebenfalls in diesen Kreis von Vergleichungen.*)

Das Problem von der Materie kann nicht nach der Methode der Beziehungen behandelt werden. Es weicht von den andern Problemen dadurch ab, daß in ihm der Raumbegriff eine Hauptbestimmung ausmacht. Nun ist der Raum ein leeres Nichts; und wiewohl es bei ihm an Widersprüchen nicht fehlt (unter welchen die im Begriff der Bewegung die bekanntesten, aber nicht die einzigen sind), so ist man doch nicht berechtigt, irgend etwas an diesen Widersprüchen zu verändern. Denn die Berechtigung, wo sie stattfindet, geht allemal von dem Ausspruche aus, welchen das Gegebene macht, ein Reales wo nicht seiner Beschaffenheit nach darzustellen, so doch als seiend anzuzeigen. Diese Berechtigung paßt weder auf den Raum, noch auf die Zeit, noch auf Bewegung als solche.

Damit das Problem von der Materie nach richtiger Methode behandelt werde, muß das wahre und ursprüngliche Kausalverhältnis schon aus den vereinigten Untersuchungen über Inhärenz und Kausalität bekannt sein. Ein bloß räumliches Reales ist nicht nur schlechthin ungereimt (weil Äußerlichkeit, oder Raumbestimmung gar kein Prädikat des Realen, seiner Qualität nach, sein kann), sondern solches Ungereimte, wie man sich etwa einen bloßen Stoff denkt, der schon im Raume vorhanden sei, bevor er eine Qualität hat, wird in der That niemals und nirgends in der Erfahrung angetroffen; vielmehr zeigt jede Materie von Kräften wenigstens einen Schein (mindestens Anziehung und Abstoßung), und deutet damit auf eine verborgene wahre Kausalität.

Hier aber ist im Vorbeigehen zu bemerken, daß der unrichtige Begriff des bloßen Stoffs dennoch dem gemeinen Verstande nicht ganz darf genommen wirden. Denn die sinnlichen Dinge, mit ihren erfahrungsmäßig bekannten Eigenschaften, um derentwillen nach ihren Substanzen gefragt wird, entstehen allerdings aus Elementen, die man deshalb Stoffe nennt, weil ihre unbekannte, wahre Qualität in dem Kreise der sogenannten Eigenschaften gar nicht vorkommt, mithin anscheinend nicht vorhanden ist. Erst aus der Verbindung solcher oder anderer Elemente entspringen die sinnlichen Merkmale, deren Summe die scheinbare Qualität ausmacht; ein Satz, den man aus der Chemie wissen würde, wenn ihn die Metaphysik nicht lehrte. Ein sehr schlechtes

---

*) Metaphysik II. § 299.

Verdienst aber haben sich diejenigen erworben, welche den rohen Begriff der Veränderung in die Chemie hineintragend behaupten, bei der Neutralisation entgegengesetzter Stoffe entstünde eine wahre Einheit, worin das Viele zusammenginge. Gerade umgekehrt! in der chemischen Verbindung beharrt jeder Stoff als das, was er ist; wovon das beharrliche Gewicht und die genaue Reduktion auch demjenigen Zeugnis ablegen, der die Begriffe nicht festzuhalten versteht.

Außer den vorgängigen Untersuchungen über die Kausalität erfordert aber die Materie noch ausführliche Entwickelung und selbst Berichtigung der Raumbegriffe. An diesem Orte bleibt hier, in der Enzyklopädie, eine sehr weite Lücke offen, und sogar eine zwiefache. Denn vom Raume gilt, was von der Substanz oben gesagt worden: eine richtige Ansicht davon wird nur dadurch gewonnen, daß man die beiden Fragen: wie ist die in uns vorhandene Vorstellung entstanden? und: wie muß die vorhandene Vorstellung nun weiter ausgebildet und gebraucht werden? voneinander trennt. Jene Frage gehört der Psychologie; diese der Metaphysik. Der Grundfehler der Kantischen Vernunftkritik war, beide Fragen zu vermengen, und ebendeswegen keine von beiden zu beantworten. Das war aber auch bei dem damaligen Zustande sowohl der Psychologie als der Metaphysik nicht anders zu erwarten. Die Späteren wußten vollends von Mathematik meistens noch weniger als Kant; darum meinten sie auf Kants Behauptungen fußen zu können; und hielten das, was Kant unter dem Namen transscendentale Ästhetik vorgetragen hatte, für abgemachte Sachen. Es wird zweckmäßig sein, diese historischen Bemerkungen noch um etwas zu verlängern, bevor wir das vierte Problem, das Ich, berühren.

Kants Lehren vom Raume hatten eine doppelte Wirkung. Nur erst die spätere Wirkung traf die Materie, und hiermit die Naturphilosophie, welche dadurch zwar in Gang gesetzt, aber zugleich auf eine falsche Bahn geleitet wurde. Weit voran ging eine andere, frühere Wirkung, die mit dem Namen transscendentaler Idealismus bezeichnet ist. Der Satz: wir kennen nicht die Dinge an sich, sondern wissen nur von ihnen, sofern sie erscheinen, war der Kern dieses Idealismus. Bewiesen sollte er zuerst und vornehmlich dadurch werden, daß die uns bekannten Erfahrungsgegenstände an die Formen des Raumes und der Zeit gebunden sind. So wurde einem wahren Satze ein Fundament untergelegt, das nur eine halbe Wahrheit hat. Man schloß nämlich so: Raum und Zeit werden nicht empfunden; also sind sie nicht durch die Erfahrung gegeben, sondern hineingetragen. Hier-

mit bekommen die Dinge einen Stempel, der nur für unsern Gebrauch gilt; sie sind Erscheinungen. Auf Dinge an sich darf dieser Stempel, welcher das Gesetz unserer Sinnlichkeit ausmacht, nicht übertragen werden.

Wahr ist, daß Raum und Zeit nicht empfunden, also auch nicht unmittelbar durch die Empfindung gegeben werden. Sie sind aber dennoch mittelbar gegeben; sonst könnte man die Gestalten der Dinge nicht durch Beobachtung bestimmen. Wie sie können mittelbar gegeben werden, wußte man nicht; man hätte aber sogleich in der Kantischen Periode danach fragen sollen.

Ferner: im sinnlichen Anschauen fassen wir, unbewußt warum und wie? die Dinge räumlich und zeitlich auf. Gesetzt, Raum und Zeit seien von uns in die Erscheinung hineingetragen: folgt denn daraus, daß wir das Hineingetragene bei gewonnenem Bewußtsein nunmehr zurücknehmen müßten? — Der Schluß ist ungefähr so beschaffen, als wenn ein Künstler mit einer Genialität, die er selbst nicht begreift, ein Werk schafft: und nun, nachdem er auf sich und sein Produzieren hintennach reflektierte, sagen wollte: dies Werk bezeichnet nur mein Thun und Streben; also hat es an sich keinen Wert, sondern muß zurückgenommen und zerstört werden.

Unsere unwillkürlichen, räumlichen Gestaltungen der Dinge sind solche Kunstwerke. Zwar findet sich bei genauer Untersuchung soviel wahr, daß wir die Raumbestimmungen, und was ihnen ähnlich ist nicht in die ursprüngliche Qualität jedes einzelnen unter den Dingen an sich hineindenken dürfen. Aber unser Denken des Einzelnen führt zu nichts. Die Dinge an sich müssen zusammengefaßt werden, wenn man die Erfahrung begreifen will. Und nun findet sich weiter, daß unvermeidlich das zusammenfassende Denken, unabhängig von aller Sinnlichkeit, die nämliche räumliche Form von neuem annimmt, und nach bestimmten Regeln auf das Zusammen der Dinge übertragen muß; mit vollem Bewußtsein dessen, was und wie man im Denken thut und verfährt. Daher in der Metaphysik die Lehre vom intelligibeln Raume.

Die Späteren nach Kant wußten sowenig wie er vom intelligiblen Raume. Sie fühlten richtig, Kant habe sie zu eng beschänkt; aber ihr Drängen regen diese Schranken gwar revolutionär; es brachte Verlust statt Gewinn. Noch heute begreifen sie die Frage nicht: Wie kommen die räumlichen Ausdrücke: Umfang, Inhalt, Gegenstand, Gegensatz, Subjekt, Substanz u. s. w. in Logik und Metaphysik hinein? Und

zwar dergestalt, daß man diesen, scheinbar metaphorischen Ausdrücken ihren Platz lassen muß; ohne durch andere, eigentliche Redensarten die vermeinten Metaphern ersetzen zu können?

Diese Frage klingt den heutigen Schulen so, wie dem gemeinen Manne die Frage: wie kommt's, daß der Stein zur Erde fällt? Darauf antwortet er: je nun, der Stein ist schwer. Daß man nach dem Ursprunge der Schwere fragen könne, fällt ihm nicht ein. Er ist gewohnt, den Stein fallen zu sehen; das genügt ihm.

So genügt unseren Logikern die Gewohnheit, vom Umfange und Inhalte der Begriffe zu reden; obgleich ihre Sinne solchen Umfang, solchen Inhalt niemals geschaut haben.

Ebenso genügte in früherer Zeit das Selbstbewußtsein, um vom Ich zu reden, als ob darüber keine weitere Frage möglich wäre. Aber hier brachte der transscendentale Idealismus Kants, indem er in wahren und vollen Idealismus überzugehen versuchte, doch allmählich einige Verwunderung, und endlich Besinnung auf das vierte Hauptproblem der Metaphysik hervor.

Das Ich führt den sonderbaren Reiz mit sich, den Begriff der Seele als Substanz zu überspringen. Wozu sollte man auch in das Dunkel der Substanz sich verlieren, wenn die unmittelbare Klarheit des Selbstbewußtseins eine genügende Anschauung des Gegenstandes, wie er ist, gestattet? Dieser Gegenstand aber, nämlich das Ich, scheint ebendeswegen über alle Frage hinauszuliegen, weil er selbst der Sitz des Fragens ist. Bin ich der Fragende nicht selbst?

Einige Überlegung genügt, um diese Superiorität zurückzuweisen; und die alte Anweisung: erkenne Dich Selbst! hat sie schon zurückgewiesen. Das Ich ist sein eigener Gegenstand, des vermeinten Wissens, also auch des Fragens.

Was aber den Begriff der Substanz anlangt, so erinnere man sich, daß er allenthalben notwendig wird, wo ein Gegebenes mit mehreren Merkmalen die Beute der Urteile wird, die ihn unvermerkt auflösen, indem sie bloß die Miene haben, ihn zu bestimmen und zur deutlichen Erkenntnis hinzustellen. Die Folge, daß alsdann das Subjekt der Urteile vermißt und gerade in diesem Vermissen die Substanz, als ein Unbekanntes, gesetzt wird, weil die Urteile nicht ohne Subjekt bleiben können, — diese allgemeine Folge wird in Ansehung des Ich von Einigen bemerkt, von Anderen übersehen. Der letztere Fall tritt da ein, wo man die sogenannten Seelenvermögen zu Prädikaten des Ich macht; in der gemeinen Rede: Wir haben Vernunft, wir haben einen Willen, wir haben eine Sinnlichkeit u. s. f. Das lautet so,

wie wenn vom Golde gesagt wird, es habe Eigenschaften des Glanzes, der Farbe, der Schwere u. s. f. Sobald der Begriff von der Substanz des Goldes gebildet ist, weiß man, daß diese Substanz unbekannt, mithin weder schwer noch gelb noch glänzend ist. Ebenso weiß man auf der nämlichen Bildungsstufe, daß ein Wesen, welches Vernunft und Verstand und Sinnlichkeit hat, bei allen diesen Prädikaten, die es besitzt, keins derselben ist, und seiner Qualität nach durch sie nicht kann bestimmt werden. Hier wäre also die leere Stelle, wohinein die Substanz, als das Unbekannte, sollte gesetzt werden.

Aber gerade hier, nachdem von dem Ich die Seelenvermögen ebensowohl als die individuellen Bestimmungen der einzelnen Person sind hingewiesen worden, scheint das Ich selbst mit einem eigentümlichen, reinen Glanze hervorzuleuchten. Die Erklärung: das Ich setzt sich, oder: es ist eben dadurch, daß es sich weiß, bleibt noch stehen; nachdem das Individuum samt aller Vielheit der Prädikate verabschiedet wurde. Hierin liegt die Täuschung, nach welcher, im starken Kontraste gegen die unbekannten Substanzen, das Ich für eine Quelle der Erkenntnis und sogar des Seins gehalten wird. Die Täuschung hat einem beträchtlichen Teile der Systeme seit Kant den Ursprung gegeben.

Aber ohne Vertiefung in eigentlich metaphysisches Denken ist es nicht möglich, der Täuschung abzuhelfen. Wer sich die Mühe geben will, kann im eigenen Nachdenken die Formel: das Ich setzt Sich als Ich, leicht auflösen in die Reihe: das Ich setzt Sich als dasjenige, welches Sich setzt als dasjenige, welches Sich — u. s. w., denn die Reihe geht ins Unendliche. Weiß man denn nun, als Was das Ich sich setze? Der Nachdenkende sucht hier das letzte, eigentliche Objekt, worauf das Wissen des Ich, indem es Sich weiß, gerichtet ist. Er sucht, ohne zu finden. Das Objekt fehlt. Mithin ist es nicht wahr, daß das Ich bloß als reines Ich von sich wisse, sondern ein fremdartiger Anknüpfungspunkt ist nötig. Aber auch das genügt für sich allein keineswegs. Das Fremdartige kann nicht beliebig ergriffen werden; sonst wäre eine Kunst des Anknüpfens zu erfinden, die nicht möglich ist. Und selbst wenn man sie besäße: so würde das Fremdartige, als solches, das Ich verunreinigen; es muß also wieder ausgestoßen werden. Hiermit verbinde man das Obige, wo zugleich auf die hierher gehörigen Stellen der Psychologie verwiesen ist.

Angenommen nun, man sei mit diesen Untersuchungen fertig: so schwindet die Täuschung vom reinen Ich, und das Bedürfnis der Substanz tritt wieder hervor. Man sollte also nun wenigstens die

Seele anerkennen; denn dieser Ausdruck sagt nichts Anderes als: Substanz des Ich mit seinen Vermögen.

Wenn aber jetzt noch ein unrechtmäßiges Sträuben zu spüren ist: so rührt dies von der gangbaren Meinung her, für das menschliche Ich gebe es gar keine eigene Substanz. Auch hier finden sich ganz verschiedene Parteien auf Einem Punkte.

Die Physiologen, ihrer Meinung nach mit der Materie sehr wohl bekannt, wenn sie auch weder über Raum noch Kausalität ernstlich nachgedacht und gründliche Kenntnis erlangt haben, finden keine Substanz der Seele, sondern nur ein Gehirn.

Höher aufsteigend gelangen wir zu Naturphilosophen, welche sowohl Seele als Materie tief unter sich sehen, denn — sie haben ihr Absolutes oder ihre Idee; nämlich jenes Sein, welches Eins ist mit dem Nichts; wovon oben das Nötige gesagt worden. Diese Basis ist schlecht, und die der Physiologen ist, philosophisch betrachtet, gar keine; daher bleibt es bei der Substanz der Seele; obgleich dieselbe ebensowenig, als irgend eine andere, in Hinsicht ihrer ursprünglichen Qualität für unser Wissen zugänglich ist.

Nachdem von den vier Hauptproblemen der Metaphysik gesprochen worden, ist nur noch nötig, die vier Teile der Metaphysik zu benennen; jedoch nach vorausgeschickter Bemerkung, daß man die Vierzahl nicht als etwas an sich Bedeutendes anzusehen habe, und nicht jedem Probleme ein besonderer Teil zugehöre. Die Methodologie macht den Anfang. Sie enthält die Kritik des Gegebenen, und die Methode der Beziehungen. Hier kommt noch keines der Hauptprobleme vor. Es folgt die Ontologie mit zwei Problemen, dem der Inhärenz und der Veränderung; beide in Gemeinschaft führen auf den Kausalbegriff. Alsdann breitet sich die Synechologie, worin von der Materie die Prinzipien festzustellen sind, mit zwei Abschnitten, einen für den Raum, den andern für die Zeit, dergestalt aus, daß dieser dritte Teil der längste von allen wird; anstatt daß er bisher der am meisten vernachlässigte war, obgleich man sich rühmte, eine Naturphilosophie zu besitzen, an die ohne Synechologie nicht zu denken ist. Endlich folgt die Eidologie; worin die Ansprüche des Idealismus durch Untersuchung des Ich zurückgewiesen, und die Grundlagen der Psychologie festgestellt werden. Dies zusammen ist die allgemeine Metaphysik, an welche das Wort Metaphysik jeden zunächst erinnert. Denn Psychologie, Naturphilosophie und Religionslehre, welche in älteren Lehrbüchern mit vollem Rechte den Platz der angewandten Metaphysik einnahmen, sind ganz natürlich auseinander getreten, und

aus dem Bande des Namens Metaphysik entwichen, weil die allgemeine Wissenschaft selbst ihre Haltung verloren hatte. Das folgende Kapitel wird einige Bemerkungen darüber herbeiführen.

II.

Von der Psychologie.

So unnütz es wäre, gegen unbeugsame Vorurteile, die sich den notwendigsten Verbesserungen der Psychologie blind entgegenstellen, in Disput einzutreten: so können dieselben doch hier nicht ganz unberührt bleiben. Schon deswegen nicht, weil es nicht scheinen darf, als ob ihnen irgend etwas eingeräumt würde. Aber auch an sich selbst hat die Psychologie eine besondere Wichtigkeit für die enzyklopädische Übersicht der Philosophie, weil sie mit allen Teilen der philosophischen Forschung in der unmittelbarsten Wechselwirkung steht. Jeder will seine irrigen Voraussetzungen durch Etwas belegen, das irgendwie im Bewußtsein sich ankündigen soll; und die einfache Widerlegung, daß Andere in ihrem Bewußtsein dergleichen nicht gefunden, oder es sogleich anders ausgelegt haben, wird mit der Anmaßung zurückgewiesen, man habe schärfer beobachtet als die Anderen, und stehe auf einem höhern Standpunkte. Umgekehrt: wenn das, was Jedermann in sich unzweideutig findet, einer gehörigen wissenschaftlichen Bearbeitung unterworfen wird — dazu aber ist Rechnung, und der Fleiß der Rechnung, unentbehrlich, — alsdann ergeben sich Resultate, wodurch die gesamte Philosophie in ein anderes Licht gestellt wird. So ist die Psychologie passiv und aktiv; wie man in diesem Buche schon in vielen einzelnen Punkten bemerken konnte.

In älteren Zeiten, welche an der Logik das einzige Organ der Untersuchung zu besitzen glaubten, war es natürlich, daß man die Bewegung der Vorstellungsmassen, die bald zusammenwirken, bald einander mit allem in ihnen liegenden Denken, Fühlen und Begehren aus dem Bewußtsein verdrängen, keiner bestimmten Untersuchung zugänglich achtete. Man hielt sich an den Inhalt der Vorstellungsmassen; diesen konnte man einer, freilich sehr rohen Klassifikation unterwerfen; und die Täuschungen, welche von da ausgingen, waren um desto mächtiger, da man nicht ahndete, daß die Bewegung den Inhalt erzeugt, und daß durch gesellige Überlieferung solcher Erzeugnisse im Laufe der Jahr-

tausende sich endlich Produkte bilden, deren Geschichte sich in keinem einzelnen menschlichen Kopfe nachweisen läßt, und die schon deshalb als ein ursprünglich Gegebenes erscheinen. So erzählt Kant (um nur eins der auffallendsten und bekanntesten Beispiele anzuführen), der Raum werde als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt; er sei wesentlich einig; das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruhe lediglich auf Einschränkungen.*) Damit war alle psychologische Untersuchung**) im voraus unmöglich gemacht. Vorstellungen des Räumlichen erzeugen sich aus abgestufter Verschmelzung; hingegen die Vorstellung des unendlichen Raums existiert faktisch nur in Menschen von höherer Bildung. Der letztere Umstand wenigstens hätte nicht verkannt werden sollen; aber der Fehlschluß vom Raume als einer notwendigen Vorstellung, welcher gegen die erste aller syllogistischen Regeln zwei Mittelbegriffe hat***), befestigte die Täuschung.

Unterwirft man die Bewegung der Vorstellungen auch nur hypothetisch, unter den einfachsten denkbaren Voraussetzungen, der mathematischen Betrachtung: so gewinnt man sogleich positive Resultate, die, wie es nunmehr öffentlich genug bekannt ist, von Mathematikern ohne Metaphysik (wiewohl nicht ohne philosophischen Geist!) können verstanden und mit den bekanntesten Erfahrungen soweit verglichen werden, daß die Alleinherrschaft der alten Meinung von dem Seelenvermögen ein für allemal vorbei ist.

Läßt man sich hingegen von der logischen Klassifikation des Inhalts leiten, welchen die Vorstellungsmassen darzubieten pflegen, und zu welchem jene Seelenvermögen sind hinzugedichtet worden: so findet sich eine Masse von negativen Resultaten, welche verraten, daß die Logik durch ihr Koordinieren und Subordinieren das Mancherlei, was sich der innern Wahrnehmung darbot, aus seinem wahren und natürlichen Zusammenhange mußte gerissen haben.†)

Man sollte nun zwar glauben, niemand werde ohne Not in einem Walde von Negationen umherirren wollen, die bloß zeigen, der rechte Weg sei hier nicht zu finden; wenn sich von einem andern Punkte aus die gerade und breite Straße sogleich erkennen und betreten läßt. Aber diese Straße erfordert den synthetischen Gang; jene Negationen hingegen entstehen aus Analysen, die, wenn der gute Wille fehlt, noch

*) Kants Kritik der reinen Vernunft, § 2.

**) Psychologie II. § 109 u. s. f.

***) Ebendas. § 144.

†) Lehrbuch zur Psychologie, im ersten Teile an vielen Stellen.

durch allerlei Vorwände können hintertrieben werden, wie die Erfahrung zeigt, denn sonst hätte ein gebildetes Zeitalter schon längst den alten Fabeln den Abschied gegeben.

Daß die Psychologie in zwei verschiedenen Formen erscheinen könne, wußte man; sie waren mit den Namen empirische und rationale Psychologie unterschieden worden. Aber nicht so deutlich war, daß jene analytisch, diese synthetisch sein müsse. Die empirische Psychologie meinte, fertig zu sein, wenn sie den Vorrat der Wahrnehmungen sammelte, welche der Mensch darbietet, sofern er mehr ist als ein bloßer Leib; daß sie suchen müsse, durch die Oberfläche dieser Wahrnehmungen hindurch, das Gewebe derselben bis in seine kleinsten Teile auflösend, in die verborgene Tiefe zu dringen, das wußten Leibniz und Locke besser als Wolff und Kant.*) So ging durch die beiden Letzteren der analytische Charakter, welchen die empirische Psychologie besitzen soll, verloren. Die rationale Psychologie, hinwegkritisiert von Kant, hätte zwar wieder zum Vorschein kommen sollen, als der Fortgang zeigte, die tot geglaubte Metaphysik sei noch nicht tot. Aber da sie bei Wolff aus bloßer, noch obendrein sehr fehlerhafter Metaphysik stammte, war ihr synthetischer Stempel nicht deutlich; und alle neuen Benennungen, die man ohne Not der Metaphysik gab, um nur nicht sagen zu müssen, man stelle das Alte wieder her, konnten der Psychologie nichts helfen. Die Synthesis erfordert hier mehr als bloß Metaphysik; sie erfordert Mathematik und gelenkige Köpfe, die Mathematik nicht bloß gelernt haben, sondern zu brauchen wissen; und dann, wann ihnen die Größenbegriffe, welche den Gegenstand der Rechnung ausmachen, nicht unmittelbar in die Sinne fallen.

Also keineswegs eine vorgebliche Beobachtungsgabe, die ohne künstliche Werkzeuge dennoch feiner sein müßte, als sie je ein Mensch besessen hat und besitzen kann; ebensowenig eine vorgeblich geniale Schöpfung neuer Ideeen, die bei Lichte besehen, nichts als alte, rohe Vorurteile sind: — wohl aber ein Fortschritt im Gebiete des mathemathischen Denkens, welches Gebiet seiner Natur nach unbegrenzt ist, dieser Fortschritt fördert die Psychologie, indem er das Geheimnis, das bisher über dem Zusammenhange der geistigen Ereignisse schwebte, allmählich aufdeckt.

Allmählich! nicht aber nach Belieben des praktischen Interesses! Wenn die Wissenschaften Aufschlüsse geben, so fangen sie nicht gerade damit an, uns diejenigen Fragen, die uns am meisten am Herzen

---

*) Psychologie I. § 17—20.

liegen, zu beantworten. Schon Mancher hat die Geometrie sehr trocken gefunden, weil sie ihn zwang, früher den Pythagoräischen Lehrsatz zu lernen, ehe vom Feldmessen und von anderen praktischen Dingen die Rede war. Die Schwellen des Bewußtseins, die Verschmelzungen vor und nach der Hemmung, sind ebenso trocken; und wir dürfen den Leser dieses Buches nicht damit plagen.

Der Name: psychische Anthropologie, ist neuerlich in solchem Grade üblich geworden, daß die Erwähnung desselben hier nicht fehlen darf; und zwar um destoweniger, weil dadurch eine Begrenzung ausgedrückt wird, die zwar für manche Vorträge bequem sein kann, die aber zu den wissenschaftlichen Formen zu rechnen ebenso verkehrt sein würde, als wenn wir etwa die Form der gegenwärtigen Enzyklopädie uns einfallen ließen der Philosophie selbst anbieten zu wollen.

Anthropologie ist der rechte Name für populäre Vorträge, worin man die Frage: wie Leib und Seele ein Ganzes bilden können, nicht ernstlich untersuchen will. Der Leib, als materiale Masse, liegt zu platt auf der Oberfläche der Sinnenwelt, — die Seele, als Substanz, welcher die geistige Regsamkeit innewohnt, liegt zu tief in dunkler Metaphysik, als daß man nicht zwischen beiden eine Mitte für gemütliche und gemächliche Leute suchen sollte, denen schon solche geringe Anstrengung,, wie wir oben unseren Lesern zumuteten, zu beschwerlich fällt. Man verspricht also sich selbst und Anderen, den ganzen Menschen, und nur den Menschen, erfahrungsgemäß von seinem Mittelpunkte aus zu beschreiben; und dieser Mittelpunkt ist natürlich das Leben in seiner Doppelgestalt, dem innern und dem äußern Leben. Eine richtige Ahnung des Satzes: daß innere und äußere Zustände einander gegenseitig bestimmen, schimmert durch; aber die natürliche Frage: Zustände Wessen? bleibt unbeantwortet. Denn der eine und ganze Mensch, welchen man voraussetzte, ist ein Ideal, von dem sich viel Schönes sagen, aber wenig Wahres lehren läßt; und die vielen wirklichen Menschen, von denen Erfahrung und Geschichte reden, haben an leiblicher und geistiger Nahrung soviel Fremdes genossen, daß man, um sie zu beschreiben, wie sie nun eben sind, ins Unendliche hinausgetrieben wird. Kein Wunder, daß die Naturphilosophen, wenn sie den Menschen beschreiben wollen, gern vom Unendlichen beginnen. Man hat die Wahl, entweder den leeren, abstrakten Begriff des Unendlichen zu Grunde zu legen, — alsdann muß ihn die Phantasie wieder ausfüllen; oder beim Ausfluge ins Unendliche alles, was man von soliden Naturkenntnissen besitzt, mitzunehmen, um nicht ins Leere zu geraten; alsdann aber ist die Fülle zu groß; man muß das Einzelne

Stück für Stück besehen, ja kritisch untersuchen; und hiermit befindet man sich wieder zu Hause; der Ausflug war eine Reise im Traume.

Zwischen beiden Untersuchungen, der einen über die geistige Regsamkeit, der andern über die Materie, giebt es allerdings eine Mitte, und dort befindet sich in der That der Begriff des Lebens, aber diese Mitte ist für die Untersuchung kein Prinzip, sondern ein Resultat. Sie ist der Sammlungspunkt, worin zwei Untersuchungen zusammenstoßen, die untereinander gerade so disparat sind, wie Leib und Seele nur immer mögen gedacht werden. Sie lassen sich auch nicht erraten, nicht aus der Ferne sehen, sondern man muß sie anstellen, um sie zu kennen und alsdann zu verbinden.

Solange nun an mathematische Psychologie und an Synechologie nicht gedacht wurde, war es leicht, sich zu überreden, Leib und Geist seien nur zwei Seiten, von welchen eine unbekannte Einheit — der wahre Mensch selbst — sich zeige. Man wollte jedoch von dem Unbekannten etwas lehren; und das Lehren trieb in bekannte Gegenden zurück. Man hob demnach aus einer unteilbaren aber leider unbekannten (und irrig vorausgesetzten) Anthropologie hier und dort einen bekannten Teil heraus. So kamen Psychologie und Physiologie stets wieder als zwei völlig verschiedene Wissenschaften zum Vorschein; nur mußte sich die erstere den neuen Namen: psychische Anthropologie, gefallen lassen.

Was hatte man nun gewonnen? Durch den Namen gar nichts. Aber verloren gab man die Substanz der Seele, die man nicht metaphysisch zu rechtfertigen wußte; und aus den Augen verlor man durch Schuld der falschen Form die Tiere, welche für wahre Psychologie noch merkwürdiger sind, als die Geisteszerrüttungen des Menschen; wäre es auch nur deshalb, weil der Traum und die Wut ebensowohl beim Hunde und beim Rinde zu Tage kommen, als beim Menschen; so daß man hier wenigstens lernen kann, sich der Einbildung von einer zerrütteten Vernunft zu erwehren, indem das Rind keine Vernunft zu verlieren hatte. Wer aber den psychologischen Mechanismus nicht von unten auf, sowie er Tieren und Menschen erfahrungsmäßig gemein ist, studieren will, der wird ihn niemals kennen lernen.

Jene psychischen Anthropologen nun, denen die Tiere zu gering waren, um auf sie Rücksicht zu nehmen, hätten wohl näher überlegen mögen, was man zu leisten habe, um für einen guten Empiriker zu gelten. Dieser Ruhm pflegt nicht dadurch zu wachsen, daß man geflissentlich die Sphäre seiner Beobachtung ins Enge zieht. Aber unleugbar liegt der Kontrast vor Augen, daß in dem nämlichen Zeitalter, worin die vergleichende Anatomie sich ausdehnte, soweit sie konnte,

wie es guten Beobachtern geziemt), die Psychologie nur noch vom Menschen hören wollte!

Ihrer wahren Natur nach ist Psychologie die Lehre von den inneren Zuständen einfacher Wesen. Bei diesen Zuständen giebt es Verschiedenheiten der Stärke, des Hemmungsgrades, und der Verbindung. Daraus entstehen mancherlei Produkte, deren Ursprung die mathematische Untersuchung deutlich macht, nachdem das einfache Wesen, die Seele durch Metaphysik gerechtfertigt ist. In der innern Erfahrung läßt sich die Seele nicht beobachten, wohl aber treten abwechselnd jene Produkte im Bewußtsein mehr oder minder deutlich hervor, und sind alsdann Gegenstände einer flüchtigen, sehr unvollkommenen, der Mißdeutung im hohen Grade unterworfenen, jedoch für den gemeinen Gebrauch des täglichen Lebens hinreichenden Beobachtung, worauf die gesamte sogenannte Menschenkenntnis beruht. Diese Menschenkenntnis vervollständigt sich im Umgange und durch die Geschichte; ihre Mängel aber verraten sich, sobald ungewöhnliche Umstände eintreten, seien dieselben nun historischer oder physiologischer Art; daher bald die Höhe, bald die Niedrigkeit des Menschen Erstaunen erregt.

Wie nun die Mängel unserer Selbstbeobachtung uns nicht hindern, uns in andere Menschen hineinzudenken, und wie uns die Gedanken und Gesinnungen derselben hierdurch wenigstens teilweise deutlich werden: ebenso überträgt die Wissenschaft das, was sie von den inneren Zuständen der Seele weiß, auf Veranlassung der Erfahrung auch versuchsweise auf andere einfache Wesen, und gewinnt hiermit, wie der Erfolg zeigt, Licht über die sonst im hohen Grade rätselhaften Erscheinungen des eigentlichen Lebens.

Um aber für das Innere der Psychologie selbst Licht zu gewinnen, stelle man drei Punkte zusammen, welche in diesem Buche an verschiedenen Orten vorgekommen sind. Ob man alsdann die Hauptschlüssel der wahren Psychologie beieinander habe, das kann man nur durch längern Gebrauch und gehörige Übung lernen.

Erstlich muß man sich völlig vertraut machen mit dem schon oben so populär als möglich dargestellten Reproduktionsgesetze, aus welchem die Reizbarkeit und Wirksamkeit der Vorstellungsreihen erkannt wird.

Zweitens muß man die Erzeugung des Begriffs der Substanz kennen, wodurch das Gebiet des Sinnlichen überschritten wird. Hierauf werden wir noch zurückkommen.

Drittens erinnere man sich an die verschiedenen Vorstellungsmassen, deren Wechsel oftmals ganz, öfter teilweise das Gesichtsfeld des Bewußtseins verrückt; deren Zusammenwirken schwierig,

aber notwendig ist für jede höhere Bildung des Geistes und der Gesinnung.

Dieser Zusammenstellung soll eine andere der Hauptschwierigkeiten folgen, woran jeder Bearbeiter der Psychologie stoßen wird.

Erstlich: die Logik veranlaßt, daß allgemeine Begriffe als eine ganz eigene Art von Vorstellnngen vorausgesetzt werden. Aber die Ablösung der spezifischen Differenzen untergeordneter Arten von den Gattungen ist vielmehr eine Vorschrift dessen, was geschehen soll, als dessen, was geschieht. Man befolgt die Forderung, indem man die Differenzen verneint, aber das Verneinen ist noch immer nicht das Aufhören des Setzens; gerade sowenig, als der Vorsatz, eine Linie ohne Breite und Dicke, oder den Raum unendlich zu denken, jemals rein ausgeführt wird. Allgemeine Begriffe sind Ideale; sie kommen nie faktisch zustande.

Zweitens: Metaphysik, oder wenn man will, transscendentale Logik, setzt Kategorieen, übersinnliche Erkenntnisbegriffe im menschlichen Geiste voraus. Hier fehlt die Kenntnis von der Erzeugung des Begriffs der Substanz.

Drittens: die Moral setzt Freiheit des Willens voraus. Sie, sucht die Autonomie am unrechten Orte, und macht den Willen wider ihre eigene Absicht zum Herrn, statt ihn zu unterwerfen.

Viertens: die Physiologie betrachtet den Menschen wie ein Naturprodukt, welches lebt und stirbt gleich anderen. Sie verkennt die Seele solange sie die Materie nicht kennt.

Fünftens: das Ich erscheint als beharrlicher Gegenstand innerer Anschauung. Dieses Ich ist, je nachdem man es behandelt, entweder das fruchtbarste Prinzip, oder aber der gefährlichste Feind der Psychologie. Das verlorene oder zersplitterte Ich der Wahnsinnigen giebt eine nützliche Warnung.

Sechstens: Staatsmänner schaffen sich aus der Geschichte eine Psychologie wie sie können. Aber praktische Interessen sind keine Erkenntnisgründe und schützen nicht gegen Vorurteile.

Da die Psychologie vom Verfasser in zwei verschiedenen Formen ist dargestellt worden: so müssen hier darüber noch wenige Worte gesagt werden.

Dem praktischen Interesse wird diejenige Form am meisten entsprechen, welche im Lehrbuche zur Psychologie ist befolgt worden. Die Erfahrung, welche der praktische Mensch nie aus den Augen lassen darf, bildet darin eine breite, kritisch beleuchtete Grundlage; die Metaphysik tritt nur durch Lehrsätze, die mathematische Bearbeitung nur

durch ihre Resultate hinzu. Die Analyse geht der Synthesis voran; und die Wissenschaft erscheint genauer als im Hauptwerke zerlegt in ihre kleineren Teile, dergestalt daß eine bequeme Übersicht derselben hervorgeht, die man nicht hätte vermissen sollen, denn sie war längst gegeben!

Das Hauptwerk hingegen dient dem theoretischen Interesse; die die großen Hauptzüge dessen, was in der gesamten Philosophie abhängt von der Psychologie, mußten darin verfolgt werden, mit Beiseitsetzung vieler praktisch wichtigen Einzelnheiten. Es ging der Metaphysik voran, in einem Zeitalter, welches einmal gewohnt war und größtenteils noch gewohnt ist, Vernunftkritik als Vorarbeit zur Metaphysik zu betrachten. Es wird von denen, die den mathematischen Untersuchungen nicht folgen können, am leichtesten und richtigsten aufgefaßt werden, wenn sie mit Hilfe des bekannten Fadens der Vernunftkritik sich darin orientieren. Aber diesem Verfahren wird eine scheinbare Schwierigkeit entgegentreten, gegen welche zu warnen leicht ist, wenn man der Warnung Gehör geben will, und das schon Vorgetragene dabei festhält.

An zwei ziemlich weit getrennten Orten wird erstlich vom Begriffe des Dinges, als einer Kategorie, nämlich von de *οὐσία* des Aristoteles geredet; späterhin vom Begriffe der Substanz, mit Locke.*) Dies kann als Unordnung oder Weitläufigkeit erscheinen; weil man gewöhnt ist an Kants Kategorie der Substanz. Aber das Ding ist keine Substanz; und die Substanz ist kein Ding. Im Begriffe des Dinges sind die Merkmale, welche dasselbe als ein solches oder anderes bestimmen, noch zusammengefaßt; erst durch deren Trennung und Entgegensetzung gegen die Einheit, entsteht der Begriff der Substanz. Bei Kant ist hier eine Anhäufung von Fehlern. Erstlich kennt er den psychologischen Mechanismus der Komplikationen nicht, welche ohne alle Handlung der Synthesis das Viele der Merkmale als Eins vorstellen. Dieses Viele, als Eins vorgestellt, macht aber gerade den Widerspruch; und hier ist der Punkt seines Entstehens, hier ist seine Quelle. Zweitens bringt Kant den Begriff der Substanz, welcher in gemeiner Erfahrung nicht vorkommt, in die Reihe der Kategorieen, oder Erfahrungsbegriffe, wohin er nicht paßt. Drittens weiß Kant nichts vom Widerspruch im Begriffe der Substanz; wie natürlich, da er die höhere Stufe des Denkens, worauf allein vom letztern Begriffe Gebrauch gemacht wird, von der niedern der gemeinen Erfahrungsbegriffe nicht unterscheidet. Durch diesen Fehler wird die Entdeckung

*) Psychologie II. § 124, zu vergleichen mit § 141.

des Widerspruchs verhindert; denn die Frage nach der Möglichkeit der Inhärenz wird gar nicht erhoben; und hiermit verliert viertens die Darstellung das Nötigste der Vernunftkritik, nämlich Bedeutung für die Metaphysik, in welcher auf den Begriff der Substanz alles ankommt. Solche Fehler mußten durch die angegebene Trennung des Dinges von der Substanz verbessert werden, dergestalt, daß die scheinbare Unordnung das wahre Prinzip der Ordnung wird, wodurch vorzugsweise jenem Werke, da es der Metaphysik vorarbeiten sollte, seine Gestalt ist bestimmt worden.

Anmerkung.

Vom Übergange aus der Metaphysik in die Psychologie.

Denjenigen, welche des Verfassers Metaphysik und Psychologie vor Augen haben, wird folgende kurze Erläuterung dargeboten, damit sie den Zusammenhang zwischen den Paragraphen 232 bis 238 der Metaphysik und dem § 41 der Psychologie leichter finden mögen.

1) Zuerst vom Begriffe der Selbsterhaltung, der auf jedes einfache Wesen, mithin auch auf die Seele, paßt.

Jeder kennt den Satz A = A. Jeder weiß auch, daß zwei gleichartige Negationen einander aufheben. Daher läßt sich statt A setzen: non nonA; mithin A = non nonA.

2) Ferner weiß man, daß jeder konträre Gegensatz einen kontradiktorischen in sich schließt. Und überdies: daß die konträren Gegensätze unbestimmt mannigfaltig, ja unendlich mannigfaltig sein können.

Man denke sich nun statt des dem A kontradiktorisch entgegengesetzten non A ein konträr entgegenstehendes B. So muß die Verneinung dieses B sich nach B richten. Die Bedeutung des leeren allgemeinen Satzes A = non nonA wird nun jedesmal eine andere und wieder andere, so oft statt nonA ein anderes und wieder anderes B gesetzt wird.

Nun bedeute A die Seele. Ihre ursprüngliche Qualität ist uns zwar schlechthin unbekannt; allein soviel ist klar, daß, wenn sie sich im Verhältnis zu einem konträr entgegengesetztn B wirklich befindet, sie alsdann auch, um zu bleiben, was sie ist, einen innern Zustand annehmen muß, welcher diejenige Verneinung, die B in ihr setzen würde, gerade aufhebt. Dieser durch B bestimmte Zustand ist ihre Selbst-

erhaltung. Setzt man ferner C, D, E u. s. w. statt B: so kommen andere und andere Selbsterhaltungen.

4) Jetzt versetzen wir uns in die Mitte unserer Erfahrung. Wir brauchen das Wort Empfindung für innere Zustände, die wir in uns finden; nämlich dann, wann dergleichen eben jetzt eintreten; und wenn sie frei sind von Lust und Unlust; denn im letztern Falle heißen sie Gefühle, wovon hier nicht die Rede ist.

Das Eintreten der Empfindung ist aber allemal mit einer Veränderung in unserem gerade gegenwärtigen Vorstellen verbunden. Daher nennen wir die Empfindung ein Leiden, und denken uns äußere Gegenstände als die thätigen, welche dieses Leiden verursachten, nach dem Begriffe der causa transiens.

Hier ist Irrtum und Verwechselung. Gesetzt, wir hätten im Augenblicke des Empfindens gar keinen Kreis von Vorstellungen gegenwärtig gehabt, so wäre diejenige psychologische Kausalität, welche mit dem Eintreten der Empfindung deshalb verbunden ist, weil unsere eben gegenwärtigen Vorstellungen von ihr leiden, völlig weggefallen. In der Empfindung selbst liegt kein Leiden, sondern sie ist die reine Selbsterhaltung der Seele. Und an eine causa transiens, die hier den Namen des influxus physicus bekommen würde, ist nicht zu denken. Denn die empfindende Seele nimmt nichts von außen her auf, sondern sie besteht gegen dasselbe. Ebensowenig aber gehört zum Empfinden eine besondere causa immanens, welche den Namen des Empfindungsvermögens bekommen würde; denn das Empfinden braucht kein Thun und kein Leiden, weil es ein bloßes Bestehen ist.

5) Dieser metaphysische Kausalbegriff nun ist lediglich deshalb schwer zu fassen, weil unsere, im Leben und Handeln vorkommenden Kausalbegriffe aus einem ganz andern Kreise hervorgehen. Der Übersicht und Unterscheidung wegen zähle man wenigstens drei verschiedene Kausalbegriffe.

a) Die Kausalität nach dem metaphysischen Begriffe ist nur Selbsterhaltung. Die Seele, ein reales Wesen, erhält sich.
b) Die Kausalität nach dem einfachsten psychologischen Begriffe ist Hemmung. Die Vorstellungen, welche nicht reale Wesen, sondern nur Zustände desselben sind, widerstreben einander, falls ein Gegensatz zwischen ihnen stattfindet.
c) Hiervon weit verschieden sind diejenigen Anstrengungen, in denen wir uns mitten im Leben thätig finden. Denn diese beruhen darauf, daß nicht bloß die Vorstellungen, einzeln und für sich, der Hemmung widerstreben, sondern daß sie auch, soweit immer

sich ihre reihenförmigen Verbindungen erstrecken, sich in dieselbe Lage, sofern es möglich ist, aus jeder Veränderung zurückversetzen.

Die Verwechselung dieser drei Punkte, in Verbindung mit dem oben bemerkten Fehler in Ansehung der Substanz, ist Schuld, wenn man es schwer findet, sich in der Metaphysik und in der Psychologie zu orientieren. Kants Behandlung der Begriffe von Substanz und Ursache verrät ein Zeitalter, worin man die Metaphysik kurz abzuthun gedachte. Metaphysik läßt sich jedoch ihr Recht nicht nehmen; will man mit ihr kurz verfahren, so macht sie sich desto länger.

6) Wollte Jemand die vorige Gedankenreihe fortsetzen: so müßte er sowohl rückwärts als vorwärts gehen.

Um vorwärts zu gehen, hätte er zuerst die weite Lücke auszufüllen zwischen den Begriffen der Hemmung und der Anstrengung. Die Entfernung zwischen diesen Begriffen ist nicht viel kleiner, als man sie zwischen den Paragraphen 41 und 150 der Psychologie finden wird. Denn wenn auch einiges anders gestellt werden könnte, so würde doch schwerlich etwas dabei gewonnen sein. Der Begriff von unserer Thatkraft, die wir uns im angestrengten Handeln beweisen, würde nur desto leerer, unbestimmter, schwankender ausfallen, je mehr von den vorangeschickten Untersuchungen man wegließe.

7) Wer aber rückwärts zu gehen versucht, dem wird sogleich einfallen, daß für die Seele, die wir vorhin mit A bezeichneten, kein einzelnes, bestimmtes, mit C und D abwechselndes B kann nachgewiesen werden, wonach ihre Selbsterhaltungen sich richten. Sondern die Seele wohnt im Leibe, und zwar nicht in den Armen und Beinen, sondern in der Gegend, wo Gehirn und Rückenmark zusammenhängen; ungeachtet des idealistischen Irrtums, der vom Sitze der Seele nichts wissen will. Dort aber, wo sie eingekörpert ist, findet sich keine rohe Materie, sondern Nervensubstanz, von welcher jedes Element selbst schon seine mannigfaltige innere Bildung hat. Wollte man sich nun über den Prozeß des Empfindens eine vervollständigte Rechenschaft geben: so müßten diejenigen Untersuchungen, welche in der Metaphysik die allerletzten und schwersten sind, hier vorgeschoben werden. Sie lassen sich aber nicht vorschieben, ohne völlig unverständlich zu werden.

Wohin deutet dies? Dahin, daß der Gang der Natur, die wir zu erkennen suchen, ganz ein anderer ist, als der Gang der Untersuchung, wodurch die Erkenntnis gewonnen wird.

Das ist's, was der Dogmatismus, der die Dinge und Ereignisse anschauen will, so wie sie sind und geschehen, immer von neuem ver-

gißt. Kein Wunder, daß er am Ende gar vom Urheber unseres Daseins beginnt, und hier ein Wissen erzwingen will, welches uns ein für allemal versagt ist. Mit vollem Recht ergänzt der Glaube das Wissen; aber mit großem Unrecht verwandelt man die Ergänzung in ein Erkenntnisprinzip.

B. Zur praktischen Philosophie.

(Aus der „Enzyklopädie der Philosophie".)

I.

Von der Erziehungskraft.

Die Erziehung ist Sache der Familien; von da geht sie aus, und dahin kehrt sie größtenteils zurück. Nur das Bedürfnis eines mannigfaltigen und kostbaren Unterrichts treibt sie hinaus in die Schulen, in denen sie gleichwohl niemals ganz kann besorgt werden. Aber wie im Staate, so giebt es auch schon in den Familien oftmals übermäßige Ansprüche an die Erziehung.

Geistvolle Männer pflegen in ihre Jugendjahre zurückschauend zu wünschen, diejenige Erziehung, welche sie genossen haben, möchte in manchen Punkten anders gewesen sein. Zweitens pflegen sie bei Kindern, die eben jetzt unter ihren Augen aufwachsen, die pädagogischen Leistungen zu beobachten und darüber zu urteilen. Drittens stehen ihnen Erwachsene vor Augen, an welchen sie die Früchte einer guten oder schlechten Erziehung zu erkennen glauben. Bei allen diesen Beurteilungen schwankt die Meinung zwischen dem, was man der Natur, und was der Erziehung zuschreiben solle. Ja sie schwankt sogar in Ansehung des Werts, den ein gegebener Erfolg haben möge. Sind ausgezeichnete Kenntnisse gewonnen, so fragt man, wozu sie nützen, sobald nicht ein amtlicher oder gewerblicher Gebrauch derselben eintritt; ist die Reinheit des Gemüts der Jugend solange als möglich erhalten worden, so fragt man wiederum, wozu das nütze, wenn später dennoch, wie es zu geschehen pflegt, die Empfänglichkeit des Menschen für den Reiz der Natur und der Gesellschaft sich nicht mehr verleugnet; ist eine große Strenge der Sitten zur Gewohnheit gemacht worden, so findet darin die Mehrzahl des Menschen eine unnötige Steifheit, die von der Welt erst müsse abgeschliffen werden.

Unter allen diesen schwankenden Vorstellungen möchte noch am

ersten etwas Wahres und der Beachtung Würdiges in jenem Rückblick auf die eigenen Jugendjahre sein. Denn sofern die Erinnerung treu blieb, kann der Mensch sich von dem, was auf seine Jugendzeit wirkte, ein Zeugnis ablegen, das kein Anderer durch irgend ein, auch noch so tiefes, Wissen zu ersetzen vermöchte. Jeder weiß selbst am besten, wie ihm zu Mute war, was er verschwieg, was bei ihm am Hervorbrechen verhindert wurde, welche Regungen unbenutzt, welche ungestraft geblieben sind; in welchen Punkten er für seine Entwickelung Hilfsmittel gewünscht, auf welchen oft verbotenen Wegen er sie endlich erlangt hat u. s. w. Daher pflegt jeder zu klagen, man habe ihm die Zeit mit unnützen Dingen verdorben; sie hätte weit zweckmäßiger für andere Übungen können gebraucht werden. Der jugendliche Frohsinn sei in unmäßigem Zwange erstickt, die natürliche Energie sei unterjocht, — und wieder ein anderes Mal, den ersten Fehltritten sei nicht der gehörige Widerstand entgegengesetzt worden, die jugendliche Schlauheit habe Pforten genug offen gefunden, um einer mangelhaften Wachsamkeit zu entschlüpfen.

Billig sollten nun Eltern, Erzieher, Lehrer hinzutreten können, um ihrerseits nachzuweisen, welche Absichten sie hegten, wie dieselben vereitelt wurden, wie oft sie Stumpfsinn und Gedankenlosigkeit, wie oft jugendlichen Übermut da vorfanden, wo Aufmerksamkeit, Überlegung, richtiges Gefühl zu erwarten waren; wie manches höchst mühsam Eingeprägte vergessen, wie manche schon gewonnene Fertigkeit durch spätere Vernachlässigung eingebüßt sei; wie undankbar jetzt die Erfolge der Aufsicht und Warnung als eigene gute Natur mit Selbstgefälligkeit in Anspruch genommen werden mögen, während es Mühe genug gekostet habe, das Böse nur soweit und solange entfernt zu halten.

Könnten diese Gegenstände von beiden Seiten zu hinreichender Klarheit erörtert werden: dann bekäme das erzogene Individuum Licht über sich selbst; nun aber müßte solches Licht nicht bloß den Einzelnen, sondern zugleich ganz verschiedene Naturen und ihre Jugendgeschichte zur Anschauung bringen, wenn die Schwierigkeit, die unvermeidliche Unsicherheit der Erziehung deutlich werden sollte. Selbsttäuschungen der mannigfaltigsten Art würden dabei ebensowohl zu Tage kommen, als falsche Ansichten der Erzieher.

Um nun die Verwirrung der Meinungen auf den höchsten Grad zu steigern, pflegt man die transscendentale Freiheitslehre einzumengen. Nichts ist gewisser, als daß unter Voraussetzung derselben alle moralische Erziehung als durchaus unmöglich, das Unternehmen einer

solchen als durchaus thöricht erscheinen muß. Falsche Freiheitslehre und falsche Psychologie sind ganz eigentlich Schuld daran, daß anstatt wahrer Pädagogik eine Flut von pädagogischen Meinungen im Umlaufe ist, auf welcher zwischen den Klippen hindurchzuschiffen bloß die Befolgung einer kleinen Regel erfordert: medium tenuere beati. Damit lernt man nun freilich nicht viel.

Statt aller Freiheitslehre erinnere sich zuerst der Leser, wieviel Mühe es oftmals den reifen Manne koste, bei einem ausgesprochenen Vorsatze Jahrelang zu beharren. Es mag dahin gestellt sein, ob die Schwierigkeit von zu viel oder zu wenig Freiheit herrührt. Zu viel indem während des Laufes der Jahre der Wille immerfort dauernd frei bleiben sollte; daher es als Usurpation erscheint, daß ein schnell gefaßter, allzu energischer Vorsatz alle Freiheit in einen Augenblick gedrängt und den Willen für die Zukunft gebunden hat. Zu wenig, indem die Stärke des Vorsatzes nicht leicht, sondern mit beständigem Gefühl der Mühe, also unter beständigem Zweifel wegen der Beharrlichkeit, den Willen, der sich zu neuen Entschließungen wieder frei machen möchte, gebunden und gefesselt hält.

Wenn nun schon ein Erwachsener sich die nötige Haltung nicht ohne Schwierigkeit giebt: so wird man vollends die Forderung an den Erzieher, er solle dem Zöglinge Haltung für alle Zukunft geben, als höchst übertrieben wenigstens bis zu näherer Untersuchung beseitigen müssen. Denn wir reden hier nicht von Idealen, welche der Erzieher etwa sich selbst aufstellt, um sich ihnen anzunähern, oder um wenigstens durch sie die Richtung seiner Bewegung zu bestimmen; sondern wir reden von dem, was im Kreise des praktischen Menschen kann gefordert werden. Solche Forderungen liegen in der Gegenwart; sie lassen der Zukunft das Recht, dem Vorhandenen allerlei zu geben und zu nehmen, was man nicht voraussehen kann.

Die einfache Grundforderung an den gegenwärtigen Augenblick nun heißt so: man erhalte dem Zöglinge die Kräfte, die er hat. Einen Menschen schaffen oder umschaffen kann der Erzieher nicht, aber manche Gefahren abwenden und sich eigener Mißhandlung enthalten, das kann er, und das ist von ihm zu verlangen.

Zu diesen Kräften gehört vorzugsweise der natürliche Frohsinn der Jugend. Aber hier dringt sich einem Jeden, besonders bei der geringsten Erinnerung an den Staat sogleich auf, daß der Mensch sich von Jugend auf an Beschränkungen gewöhnen muß. Daher die Forderung: Kinder müssen gehorchen lernen. Ihre Kraft muß hinreichenden Widerstand finden, damit sie in jeder Hinsicht den Anstoß verhüten.

Sogleich zeigt sich eine neue Schwierigkeit. Das leichte Mittel, um nicht anzustoßen, ist Verheimlichung und Lüge!

Manche Erzieher setzen, um den Knoten zu zerhauen, geradezu voraus, die Kinder lügen, wenn sie können; al o muß man sie mit steter Aufsicht dergestalt umstellen und umstricken, daß ihnen zum Verhehlen keine Hoffnung, — man muß sie dergestalt vom Morgen bis zum Abend in Arbeit setzen, daß ihnen zum Ausbrüten listiger Pläne keine Zeit übrig bleibt. Daran ist etwas Wahres; wenn es aber mit Strenge, oder nur mit Pünktlichkeit ausgeführt wird, so mag man zusehen, wie man es anfangen will, nicht gegen die erste Grundregel zu fehlen. Die Kräfte sollen erhalten werden! Dazu ist Spielraum nötig. Wer ihn den Kindern dergestalt beengt, daß alle ihre Bewegungen auf den Beobachter berechnet sind, der erzieht Wickelkinder, die in späteren Jahren ganz von vornan versuchen müssen, sich zu regen und ihre Kräfte kennen zu lernen, — und doch nie damit zustande kommen, stets hinter freien Naturen zurückstehen, lahm und unbehülflich bleiben; endlich sich entschädigen wie sie können.

Da nun ein solches Einengen schlechthin unzulässig ist: so muß mit der Aufsicht und Beschäftigung etwas Anderes verbunden werden.

Gute Kinder, sagt man mit Recht, können's nicht übers Herz bringen, Vater und Mutter zu belügen. Warum nicht? Sie sind an vertrauliche Mitteilung gewöhnt. Diese giebt den Grundton ihres Lebens. Und so haben wir die dritte pädagogische Hauptregel. Denn es ist klar, daß die Kinder das Bedürfnis der Mitteilung gegen den Erzieher selbst, und nicht bloß untereinander zu befriedigen gewöhnt sein müssen, wenn in ihnen dasjenige Gefühl sein soll, was unmittelbar der Versuchung zu lügen sich innerlich entgegengesetzt. Ist dies Gefühl tief gegründet, dann hilft die Bestrafung einzelner Lügen, welche die Scham sogleich verrät; und nur dann ist es erlaubt, strenge Aufrichtigkeit zu verlangen, während sonst die Forderung zur Lüge reizt.

Das Gesagte läuft darin zusammen, daß man die Kinder mit Ernst und Festigkeit in eine Lage setzen muß, die ihnen im Ganzen angenehm, und die zu geselliger Offenheit einladend ist.

Alles Andere, es habe Namen wie es wolle, ist für die Erziehung ein Zweites und Drittes, aber nimmermehr das Erste.

Dahin gehört nun der gesamte Unterricht von den Elementen bis zur höchsten Gelehrsamkeit hinauf. Und darum sind Schulen, die ihrer Natur nach das Lehren und Lernen zur Hauptsache machen,

keine Erziehungsanstalten und können es nie werden, sind Hilfsanstalten für Familien, welche die angegebenen Erfordernisse der Erziehung schon erfüllt haben.

Der Unterricht hat zwar vor der übrigen pädagogischen Behandlung einen Vorteil voraus, diesen nämlich, daß seine Wirkung, ein fest eingeprägtes Wissen und Können, dauerhafter ist, als die meisten Eindrücke, welche durch Gemütsaufregung bei den Kindern hervorgebracht werden. Gefühle werden durch Gefühle verdrängt; und der reife Mann fühlt ganz anders als in seiner Jugend; er ist auch durch so starke Reizungen der Außenwelt hindurchgegangen, daß von den Jugendeindrücken wenig Bestimmtes übrig bleibt. Hingegen Kenntnisse kleben an; sie erhalten sich entweder in ihrem alten Zustande, oder werden die Grundlage neuer Studien und verbesserter Einsicht. Die Psychologie lehrt, daß es so sein müsse.*)

Daraus folgt, daß die Erziehung, insofern sie wünscht, bleibende Folgen hervorzubringen, selbst die Charakterbildung hauptsächlich durch den Unterricht suchen muß zu erreichen.**)

Aber es ist hier nicht unsere Absicht, pädagogische Vorschriften aus der Idee zu entwickeln; sondern wir bleiben auf dem Standpunkte des praktischen Menschen, und diesem sind theoretische Einsichten auch dann wichtig, wenn sie seine Erwartungen beschränken. Darum ist hier der Ort, zu bemerken, daß in der Wirklichkeit die Hoffnung, welche auf den Unterricht gesetzt wird, bei der Mehrzahl der Individuen um nichts sicherer ist, als die, welche sich an die eigentliche Zucht knüpft. Denn es gehört schon viel dazu, irgend ein Wissen zur Gelehrsamkeit zu steigern; aber es gelingt noch weit schwerer, daran die Charakterzüge eines Menschen zu befestigen. Hierzu ist nötig, daß das Gelernte zugleich empfunden sei, und daß sehr große Massen des Gelernten eine tiefe Gesamtempfindung bewirken, mit welcher sich eine logische und praktische Ausbildung von Begriffen, Maximen und Grundsätzen verbinden muß. Nun läßt sich zwar nachweisen, wie der Unterricht gestaltet werden solle, um eine solche Wirkung mit möglichster Wahrscheinlichkeit hervorzubringen (und das ist in der Pädagogik gezeigt worden); aber wieweit man sich diesem Ziele nähern werde, hängt von den Individuen ab.

Wer es nicht aus Erfahrung weiß, nicht in ganz bestimmten Fällen beobachtet hat, wie schnell ein sorgfältig eingeprägtes, sogar mit Interesse aufgefaßtes und jahrelang glücklich durchgebildetes Wissen

*) Psychologie II. § 103—105 und an vielen andern Orten.

**) Pädagogik, im vierten Kapitel des dritten Buches.

bei veränderter Lage eines jungen Menschen wieder verschwindet, und kaum eine Spur seines Daseins zurückläßt; wie leicht ganz entgegengesetzte Meinungen und Bestrebungen Platz finden; wie entschieden die Naturanlagen das ihnen gerade Zusagende aus der Umgebung an sich ziehen, ungeachtet der dagegen getroffenen Vorkehrungen: wer das nicht gesehen hat, der wird es sich nicht vorstellen und kaum glauben wollen. Doch soviel zeigt einem jeden leicht die allgemeine Erfahrung, daß ein Examen nur für den Tag gilt, an dem es angestellt wurde, und alles zu diesem Behuf Gelernte schon am folgenden Tage beginnt, sich wieder zu verabschieden. Schwer zu begreifen sind solche Erscheinungen freilich keineswegs; sondern das Drängen verschiedener Vorstellungsmassen, wovon schon oft die Rede war, macht sie völlig erklärlich. Man wird jedoch wohlthun, in der Psychologie die Lehre vom Selbstbewußtsein hiermit zu vergleichen.*) Denn wer das Ich für etwas ein für allemal Bestehendes, wohl gar für die Erkenntnis eines realen Gegenstandes hält, der wird sich in jene Veränderlichkeit, wovon die pädagogischen Erfahrungen die unwidersprechlichsten Zeugnisse ablegen, immer nicht recht finden können und leicht zu falschen Mitteln greifen, wodurch das Übel nur ärger wird.

Die vorstehenden Bemerkungen würden nun den pädagogischen Wert des Unterrichts — der im bloßen Wissen, und wäre es noch so fest eingeprägt, schlechterdings nicht liegen kann, — beinahe auf nichts herabsetzen, oder doch ihn auf eine verhältnismäßig geringe Minderzahl von Individuen einschränken, wenn nicht ein anderer Umstand hinzukäme. Die Selbständigkeit der meisten Menschen ist viel zu schwach, als daß sie etwas für sich allein sein könnten. Sie leben in dem Kreise ihrer Bekannten, ihrer Geschäfte. Dort finden sich natürliche Aristokraten, welche den Ton angeben; es bildet sich ein Übergewicht der Meinungen und Ehrenpunkte; hierzu tritt jeder Einzelne in das ihm angemessene Verhältnis.

Nun entscheidet sich aber nach dem, was der Mensch gelernt hat, großenteils die Frage, welcher Gesellschaft er angehören könne. Auch für die Empfindung, womit er ursprünglich sein Wissen auffaßte, schwach wie sie sein mag, findet sich in den geselligen Zirkeln der Resonanzboden. Und so geschieht es, daß die Kenntnisse im Ganzen eine entscheidende Wirkung thun, die bei den Einzelnen nicht planmäßig erreicht werden konnte. So wirken Schulen und Schriftsteller; schlecht oder gut, verwirrend oder verneinend.

---

*) Psychologie II. § 132—138.

Mit gehöriger Rücksicht darauf, daß der empfangene Jugendunterricht sehr stark auf die Stelle wirkt, die ein Mensch unter den Anderen einnimmt, dürfen wir also immer noch behaupten, daß der Unterricht zu den stärksten pädagogischen Kräften gehöre, und nach pädagogischen Gründen anzuordnen sei.

Diejenigen aber, die keine richtigen psychologischen Einsichten haben, begreifen selten etwas von den pädagogischen Regeln. Sie haben etwa die alte Meinung, in der Seele seien gewisse Kräfte oder Vermögen; diese müsse man üben, gleichviel woran und wodurch. Ungefähr wie gymnastische Übungen, welcher Art sie auch seien, die Muskeln des Leibes stärken und schmeidigen; weil es nämlich nur einerlei und die nämlichen Muskeln sind, und der Mensch eben keine anderen hat. So gerade meinen auch die, welche von Psychologie nichts Gründliches wissen, der Mensch habe einen Verstand, er habe eine Phantasie, er habe ein Gedächtnis, er habe auch einen Willen, er habe eine Vernunft, u. s. f. Wenn wir ihnen nun sagen, daß der Mensch von alledem gar nichts hat, so verstehen sie uns nicht; wir wollen uns demnach anders ausdrücken, indem wir statt des Nichts vielmehr Vieles setzen. In der That findet sich das, was man Phantasie, Gedächtnis, Verstand nennt, in jeder einzelnen Vorstellungsmasse; doch nicht in allen gleichmäßig, sondern es kann sehr leicht und sehr gewöhnlich in einem und dem nämlichen Menschen eine gewisse Vorstellungsmasse verständiger, eine andere phantasiereicher, eine dritte gedächtnißmäßiger ausgebildet sein; in der einen kann tiefe Empfindung, in einer andern Kälte herrschen, u. s. f. Daher wäre das, was die Pädagogen formelle Bildung nennen, ein völliges Unding, wenn es in einer Übung solcher Kräfte zu suchen wäre, die nur in der Einbildung existieren. Aber in der That leistet eine Vorstellungsmasse der andern Hilfe, nach allgemeinen Gesetzen der Reproduktion; ein Gegenstand, den wir hier in einem Beispiele suchen müssen vor Augen zu stellen.

Wenn ein Knabe Latein lernt, so hat er schon seine Muttersprache in gehörige Verbindung mit seinem gemeinen Erfahrungskreise gesetzt, oder sollte es wenigstens gethan haben. Jetzt bekommen auch die lateinischen Worte für ihn Bedeutung; dies aber geschieht großenteils durch Vokabeln, das heißt, durch Komplikation der Vorstellung einzelner lateinischer Worte mit einzelnen deutschen. Aber das Ziel dieses Lernens liegt in der Ferne. Dereinst soll der Jüngling und Mann lateinisch denken; das heißt, mit seinem Gedankenflusse sollen ohne Vermittelung der Muttersprache die römischen Redensarten und Redeformen sich verbinden; und der ganze Einfluß, welchen eine gebildete

Sprache auf die Gedanken selbst ausübt, soll nun von der Muttersprache unabhängig, und von der römischen Sprache allein ausgeübt werden. Dies setzt voraus, daß inzwischen die Form der Verbindung unter den Vorstellungen sich sehr bedeutend geändert habe. Die Kenntnis der lateinischen Grammatik wird sich zu einer eigenen und sehr ausgebildeten Vorstellungsmasse erhoben haben, welche jeden Augenblick in die Rede bestimmend eingreift. Die Vorstellungen der lateinischen Wortstämme werden überdies nicht bloß mit den Gedanken, die man dadurch bezeichnet, sondern auch untereinander in die engste Verbindung getreten sein; sonst wäre eine geläufige Rede nicht möglich, sondern es würde das Lächerliche begegnen, was bei allen Anfängern, wenn sie zu früh versuchen zu sprechen, wirklich geschieht, nämlich daß mit den Gedanken sich da, wo ein fremdes Wort fehlt, schnell ein deutsches einschiebt, und die Rede sich aus den bunten Lappen verschiedener Sprachen zusammensetzt.

Jetzt werde Französisch oder Griechisch gelernt. Dies geht nun bekanntlich leichter, weil, so rühmt man, die formelle Bildung durchs Latein vorangegangen ist. Was wäre denn wohl geschehen, wenn man zuvor Französisch oder Griechisch gelehrt hätte, und alsdann Latein? Dann wäre, fährt man fort, die formelle Bildung vom Französischen oder Griechischen ausgegangen, und aufs Latein übertragen worden. Und dies, behauptet man weiter, wäre nicht besser noch schlechter als jenes; es kommt nur darauf an, die Kraft zu wecken; über den Weg, den man hierzu nimmt, lohnt es nicht zu streiten; der übliche ist der beste, denn er ist einmal eingeführt; auf einem neuen Wege aber könnte man sich ganz ohne Not und Nutzen verirren.

Dies Letztere mag insofern wahr sein, als die Philologen, wenn sie von einer andern Sprache ausgehen sollten, sich erst einige unbequeme Mühe geben müßten, damit ihnen dieser Unterricht ebenso geläufig würde, wie jetzt der lateinische, in welchem alle Schritte abgemessen sind.

Was aber die Kraft anlangt, die man wecken will, so setzt dies voraus, es gebe eine schlafende Kraft, die man wecken könne. Aus der Rhetorik werden wir zwar den Schlaf und das Aufwecken als metaphorische Redensarten niemals verbannen können, sowenig wie Aufgang und Untergang der Sonne. Aber die Seelenvermögen müssen nicht bloß aus der Psychologie, sondern auch aus der Pädagogik entweichen; sie stiften hier bedeutenden Schaden.

Jene Behauptung, es sei einerlei, ob man durch Griechisch, Lateinisch, Französisch die Kraft wecke, ist ein Schlagbaum, durch welchen man

den Weg der Untersuchung sperrt. Die Frage betrifft nicht Kräfte, sondern Vorstellungsmassen, und deren allmähliche Bildung. Will man zuerst die Scherben, oder den Topf? Zuerst Französisch, oder Latein? Die meisten wählen den Topf. Aber den Topf wollen sie lieber fertig kaufen, als ihn aus dem Thon allmählich bilden. Wäre nun die griechische Sprache nichts weiter als nur der Thon, woraus die römische Sprache entstanden, so möchten sie Recht haben. Dies bei Seite setzend, widersprechen wir für jetzt ihrer falschen Psychologie, und der daran hängenden falschen Pädagogik. Die Vorstellungsmassen, welche mit dem Französischen, mit dem Lateinischen, mit dem Griechischen in die Seele des Zöglings einziehen, sind keineswegs die nämlichen. Die Ordnung und Folge, worin sie sich nacheinander festsetzen, für gleichgültig zu halten, ist Unwissenheit. Gerade auf dieser Ordnung und Folge beruht die Konstruktion und nachmalige Wirksamkeit der Vorstellungsreihen. Und was man Kraft nennt, die man wecken wollte, das wird wesentlich ein Anderes, wenn die Ordnung und Folge, worin ursprünglich die Vorstellungen sich verknüpfen, verändert wird.

Ein französischer, ein deutscher und ein englischer Gelehrter sind drei verschiedene Menschen, die sich ihr lebenlang bemühen können, einander gleich zu werden, sowie ihre Wissenschaften an sich gleich sind; sie werden aber eine verschiedenartige Mühe anwenden müssen, und nie ganz damit zustande kommen. Denn die Muttersprachen, von denen sie ausgingen, und die damit verknüpften Gedankenkreise waren verschieden.

Hiermit vergleichbar ist bei recht fähigen Köpfen der Unterschied, ob mit dem Griechischen oder Lateinischen oder Französischen der Sprachunterricht begonnen wird. Gerade nun diese recht Fähigen sind die Wichtigen, die einst Ton-Angebenden. Bei den Anderen entsteht unmittelbar nur ein geringer Unterschied. Und warum? weil bei ihnen der Unterricht überhaupt nichts Entscheidendes wirken kann.

Der deutsche und der französische und der englische Gelehrte könnten mit einander disputieren, welchem von ihnen es leichter sei, sich zu der allgemeinen Wissenschaftlichkeit, die keinen Landes-Unterschied kennt, zu erheben. Ein Unbefangener würde ihnen sagen, sie alle drei seien im Besitz des Vorteils, den sie suchten; vorausgesetzt, daß jeder in dem Lande seiner Geburt bleibe und lebe; denn für jeden müsse die Wissenschaft doch einheimisch werden, das aber sei sie schon geworden durch den Anfangspunkt seines Wegs. Und dies würde von der Wahrheit nicht weit abweichen.

Anders aber verhält sichs beim Unterricht in alten Sprachen.

Wir sind weder Griechen noch Römer; jede Besorgnis, als könne eine Lehrmethode uns dazu machen oder auch nur machen wollen, ist lächerlich. Gerade deshalb nun, weil wir weder in Athen noch in Rom zu Hause sind, kommt alles bloß auf das Verhältnis zweier für uns fremder Vorstellungsmassen an, die wir uns historisch aneignen wollen. Werden sie anfangs in eine verkehrte Lage gebracht, so muß man sie hintennach umbilden; aber das gelingt nie völlig, denn Vorstellungen sind entweder aktiv, und alsdann lassen sie sich nicht wie ein weicher Stoff hin und her biegen, sondern widersetzen sich, um ihre einmal angenommene Verbindung zu behaupten; oder sie sind passiv und erscheinen als ein totes Wissen, alsdann aber stehen sie auf einer so niedrigen Bildungsstufe, daß sie für die Erziehung nichts bedeuten. Die Bedingungen dieser Aktivität und Passivität zeigt die Psychologie in den Untersuchungen über die Schwellen des Bewußtseins und über die Reproduktionsgesetze.

Ein anderes Beispiel von unrichtigen Begriffen über formelle Bildung giebt die bekannte Anpreisung der Mathematik, sie schärfe den Verstand. Kein Wunder bei solcher Lobrede, daß die meisten Schulmänner zum nämlichen Ziele einen kürzern Weg suchen. Wozu die Figuren und Formeln, wenn die alten Sprachen, die ja ohnehin gelernt werden müssen, das Nämliche leisten? Man studiere nur Grammatik; auch diese schärft den Verstand. Und sogar noch sicherer; denn man will bemerkt haben, daß auch einfältige Leute das Rechnen zu besonderer Fertigkeit bringen.

Ob die Grammatiker sich nun gerade als kluge Staatsmänner oder Feldherren oder sonst auf den großen Kampfplätzen des Verstandes auszeichnen, und ob sie darin die Mathematiker übertreffen? das wollen wir nicht fragen; da ohnehin der eingebildete Verstand ein Hirngespinst ist.

Der Verstand der Grammatik bleibt in der Grammatik; der Verstand der Mathematik bleibt in der Mathematik; und der Verstand jedes andern Faches muß sich in diesem andern Fache auf eigene Weise bilden. Wenn aber grammatische oder mathematische Begriffe irgendwie, auch nur durch entfernte Verwandtschaft, in das Geschäft eingreifen, welches unter bestimmten Umständen etwa dem Feldherrn oder dem Staatsmann obliegt: dann wird sich, was er früher von jenen Begriffen gefaßt hat, in ihm reproduzieren und seinem Thun zu Hilfe kommen.

Grammatik und Mathematik sind demnach keineswegs Surrogate füreinander, sondern jede behauptet sich in ihrem Kreise und Werte.

Kaum als eine Beispielsammlung zur Logik läßt sich die Grammatik gebrauchen; obgleich hier einige Gemeinschaft der Begriffe, daher auch eher ein pädagogisches Zusammenwirken möglich ist. Das Nämliche gilt in anderen Punkten von der Logik und Mathematik. Aber wehe dem, der für Gebrauch und Übung logischer Lehren in den höheren Teilen der Philosophie sich darauf verließe, er habe fleißig Grammatik und Mathematik studiert! Weder Grammatik, noch Mathematik, noch Logik, machen den Metaphysiker; obgleich er ohne Logik und Mathematik auch nicht von der Stelle kommt.

Viel eher kann man die Geographie als die Wissenschaft nennen, für welche der Verstand in anderen Wissenschaften geweckt wird. Denn die Begriffe der Mathematik, Naturlehre und Geschichte begegnen sich in ihr. Jedoch pflegt gerade die Geographie am wenigsten in dem Rufe zu stehen, eine besondere Vorübung des Verstandes zu erfordern; vielleicht deshalb, weil sie weder in mathematischer, noch physikalischer, noch politischer Hinsicht im gewöhnlichen Unterrichte eine besondere Reife erlangt.

Wenn nun der Erzieher sich auf formelle Bildung gar nicht verlassen kann, vielmehr der Begriff derselben durch das Vorurteil von den Seelenvermögen verunreinigt und deshalb unbrauchbar ist; wenn überdies das bloße Material der Kenntnisse, sofern es auswendig gelernt wird, für sich allein gar keine persönliche Bildung gewährt und folglich für die Erziehung nicht in Betracht kommt: woran soll denn der Erzieher sich halten?

Erstlich, in Ansehung der Wissenschaften: an Synthese und Analyse.

Zweitens, in Ansehung der Zöglinge: an dem Interesse, sowohl in Ansehung seiner Ausbreitung als Fortschreitung.

1. Synthesis und Analysis beziehen sich unmittelbar auf die Vorstellungsreihen, die in den Wissenschaften liegen.*) Was von denselben in gemeiner, oder auch in künstlich veranstalteter Erfahrung anschaulich herbeigeschafft werden kann, das muß allem wörtlichen Unterricht so reichlich als möglich vorangehen. Knaben, die nichts gesehen, nichts beobachtet, kann man nicht unterrichten. Alsdann aber muß es zerlegt und einzeln benannt werden, damit es zum wissenschaftlichen Gebrauche bereit sei. So verwandelt es sich in eine Menge von Anknüpfungspunkten für alles das Neue, was der synthetische Unterricht hinzuthut. Der Erzieher ist allemal auf psychologisch richtigem Wege, wenn er das Gewebe und den natür-

---

*) Pädagogik, im vierten und fünften Kapitel des zweiten Buchs.

lichen Fortschritt der Vorstellungsreihen, die ihn beim Unterricht beschäftigen, zugleich analytisch und synthetisch durchdenkt, und dafür sorgt, daß die Lehrlinge ihm ohne Erschöpfung der Empfänglichkeit*) und ohne zu starkes Gedränge der einander hemmenden Vorstellungen**) folgen können.

2. Was das Interesse anlangt, so ist es schwer, über die Stufen seiner Fortschreitung etwas Allgemeines zu sagen; und am besten, hierüber auf das Beispiel großer Dichter zu verweisen, welche die größte Kunst darin beweisen, es zu fesseln und zu steigern.

Hingegen die Ausbreitung des Interesse nach seinen verschiedenen Hauptklassen läßt sich sehr bestimmt angeben; es ist auch schon oben geschehen; und das Weitere hiervon muß in der Pädagogik nachgesehen werden.

Die Abteilung der sechs Hauptklassen des Interesse dient nicht bloß dem Lehrer zur Richtschnur für die Mannigfaltigkeit dessen, was im Unterricht nebeneinander gleichzeitig fortlaufen soll (indem das Interesse möglichst gleichschwebend muß erhalten werden); auch nicht bloß zur Abweisung eines unnützen und zerstreuenden Vielerlei, während oftmals einerlei Lehrgegenstand ein verschiedenartiges Interesse zugleich in Anregung zu erhalten hinreicht: sondern auch zur Beurteilung der größern oder geringern Wahrscheinlichkeit, daß ein gegebenes Individuum der Erziehung durch den Unterricht wahrhaft zugänglich sei. Oft sind alle Arten des Interesse nur schwach und flüchtig; dann vermögen sie nicht, die Anstrengung des Lernens zu bewirken, wie sie doch sollten. Oft regt sich eine oder die andere Art, aber in so beschränkter Eigenheit, daß sie eher dem einseitigen Künstler, als dem ausgebildeten Menschen angehört. In allen solchen Fällen, wo weder Wißbegierde noch Geschmack noch Patriotismus noch Frömmigkeit lebhaft hervortreten, und auch bei sorgfältigem Unterrichte, bei gutem Vortrage, bei zweckmäßiger Zucht sich nicht hervorlocken lassen, — da kann die Erziehung in dem Menschen selbst keinen festen Punkt anbringen, an welchem eine sichere Hoffnung wegen seines künftigen Verhaltens im Laufe des Lebens sich halten möchte. Es kommt alsdann in Frage, wie groß die hieraus entstehende Besorgnis werden möge, und welche Gesichtspunkte für den Erzieher nunmehr übrig bleiben?

Außer den sehr bekannten Beobachtungen über die niedere Sinnlichkeit eines Menschen, und über die Gefahren derselben, treten hier

*) Psychologie I. § 94.

**) Psychologie II. § 128, samt der dort angeführten Abhandlung über das Maß der Aufmerksamkeit.

wiederum die gleich anfangs angegebenen bestimmenden Gründe der Lebensweise hervor. Denn von diesen allen bezieht sich die Ausbildung des vielseitigen Interesse eigentlich nur auf einen einzigen, nämlich auf die erhebende Erholung. Diese starke Stütze geht nun freilich verloren, wenn keine innewohnende Kraft der eigenen geistvollen Beschäftigung vorhanden ist. Die übrigen Punkte aber können noch sehr in Betracht kommen. Arbeitsamkeit ist möglich als Gewöhnung, selbst ohne empirisches, spekulatives, ästhetisches Interesse. Erholung zu bloßer Abspannung kann mit der Arbeit noch immer auf eine vorwurfsfreie, wenn auch nicht gerade löbliche Weise zweckmäßig abwechseln, auch ohne sympathetische, gesellschaftliche, religiöse Teilnahme. Im Geleise des Umgangs geht mancher mit Anderen fort, der kein Beispiel aufstellt, aber doch die goldene Mittelstraße zu halten weiß. Achtung für Höhergebildete, Liebe für Nahestehende, Anhänglichkeit an die Seinigen, endlich die Strenge des Dienstes, trägt manchen so ganz leidlich durchs Leben, ohne daß eine besondere Kunst der Erziehung an ihm vermißt wird. Wenn also der Erzieher nichts Höheres zu thun Gelegenheit findet, wenn schwache Anlagen ihm nicht weiter vorzudringen erlauben, so bleibt ihm noch übrig, solchen Hoffnungen, die freilich nicht glänzend sind, sein Verfahren anzupassen; — wiewohl auch dazu noch Umstände nötig sind, die sich bei manchem vom Schicksal einzeln hingeworfenen jungen Menschen nicht finden oder nicht voraussehen lassen. Jedenfalls aber zeigt sich der Erzogene als ein leidlich Abgeschliffener, er wird eine gangbare Münze; während der Unerzogene anstößt, abstößt, und, wenn er fällt, sich meist verlassen findet. Daß nun zu dem Abschleifen und Gangbar-Machen auch das Verhüten einer groben Unwissenheit gehört, leuchtet ein; freilich wird wird auch ein guter Unterricht, dem kein Interesse entgegenkommt, sie oft nicht vermeiden können.

Gelingt hingegen die Entwickelung des vielseitigen Interesse, dann ordnet sich das höhere Werk der Erziehung nach den praktischen Ideeen, die um so mehr dem Zöglinge mit eigenem Lichte leuchten müssen, je weniger es, wie im vorigen Falle, nötig ist, ihn im Strome der Gesellschaft schwimmen zu lehren. Dagegen wird es desto nötiger, mit der Höhe der Begeisterung durch Religion und Geschichte die doppelte Strenge des Denkens und der Selbstkritik zu verbinden. Behilflich ist hierbei die scharfe Unterscheidung der einzelnen praktischen Ideeen. Denn nicht von selbst schwebt das menschliche Gemüt in einem solchen Gleichgewichte, daß ihm Recht, Billigkeit, Vollkommenheit und Wohlwollen gleich klar in Begriffen, gleich stark beim Handeln gegenwärtig

wären. Und die innere Freiheit sucht oft genu eine exzentrische Stellung in Meinungen und Ansprüchen, als ob eben ein neues Licht anstatt der alten praktischen Ideeen angebrochen wäre, welches man mit großen Aufopferungen, mit kühnen Thaten auch ertragen müsse, um bei Gelegenheit nicht viel weniger als eine Märtyrerkrone zu erbeuten. Das Streben nach dem Seltenen und Seltsamen liegt im Geiste der Zeit; es paßt aber nicht zu unserm Lande; und die Erziehung muß wachen, um jugendlichen Talenten die Unbefangenheit zu erhalten, nicht um sie durch die Flammen des Ehrgeizes zu versengen. Doch diese Andeutungen können hier genügen.

Bei Gelegenheit des erziehenden Unterrichts erwartet man ohne Zweifel etwas über Humanismus und Philanthropinismus; zwei wunderliche Worte, die in Betrachtungen über den erziehenden Unterricht sind eingeflochten worden. Sie gehören nicht dahin; sondern sie erinnern an das Schulwesen, wovon noch anhangsweise etwas beizufügen ist.

Daß Schulen als Hilfs-Anstalten für die Familien-Erziehung, die ohne dieselben ungenügend zu sein pflegt, dienen können, ist oben eingeräumt worden. Daraus folgt gar nicht, daß alle Schulen wirklich diesen Charakter an sich trügen. Der Staat braucht Beamte mannigfaltiger Art. Der Staat trägt überdies Sorge, daß ein wandelbares Zeitalter nicht die alten Dokumente der Wissenschaft und Kunst aus den Augen verliere; daß es nicht seinem Leichtsinn und seiner Schwärmerei sich ganz und gar preisgeben, und nicht wie ein Schiff auf wilden Wogen richtungslos dahinfahren möge. Diese Betrachtungen sind höchst gewichtvoll; aber sie sind ebensowenig pädagogisch, als das in älteren Zeiten übliche, unstreitig sehr zweckmäßige Verfahren, bei neu gesetzten Grenzsteinen ein Häuflein Knaben heftig zu prügeln, damit sie sich die Grenzen und deren Bezeichnung genau merken sollten.

Freilich wird Griechisch und Latein am sichersten im Andenken erhalten, wenn man fortwährend eine zahlreiche Jugend zwingt, zur Erlernung dieser Sprachen ihre beste Empfänglichkeit herzugeben. Freilich braucht unsere Theologie diese ganze Kenntnis, unsere Jurisprudenz und Medizin wenigstens einen Teil derselben. Freilich würde unser Wissen bald bodenlos werden, und die sichersten Vergleichungspunkte für die Werke der Redekünste würden in Vergessenheit geraten, wenn jemals die alten Sprachen uns ungeläufig würden. Freilich müssen alle historischen Fäden, an denen wir die Herkunft unserer Kultur rückwärts verfolgen können, aufs behutsamste festgehalten werden, damit sie uns nicht entschlüpfen. Thäte dies keine andere Nation,

so müßte es die deutsche für sich und für die anderen thun; denn geschehen muß es durchaus. Da nun diese Motive ebenso einleuchtend als dringend sind, so verderbe man nicht das Klare durchs Dunkle, nicht das Feste durchs Schwankende und Zweideutige.

Ob das Studium der alten Sprachen einen pädagogischen Wert habe? Diese Frage ist längst erhoben, und sie will gar nicht verstummen, trotz aller bis zum Überdruß sich wiederholenden Beteuerungen des sogenannten Humanismus. Das Zeitalter macht ganz andere Forderungen. Und diese Forderungen erhebt es keineswegs im Namen des verschollenen Dessauischen Philanthropins, von dem man endlich schweigen sollte.

Man sollte froh sein, wenn es der Pädagogik gelingen kann, sich unter leichten Bedingungen mit jenen, von ihr gar nicht ausgehenden, und gleichwohl gebietenden Gründen für die Beibehaltung der alten Sprachen dergestalt zu vertragen, daß sie nicht genötigt werde, über erlittenen Schaden Klage zu führen. Die Lobeserhebungen der formellen Bildung durch lateinische Grammatik könnte man sparen; die Jugend behilft sich gern ohne diese Bildung, welche eigentlich erst im männlichen Alter von denen gewonnen wird, die sich draauf legen. Aber Latein muß gelernt werden; folglich auch lateinische Grammatik; das ist wahr, und das genügt.

Für den erziehenden Unterricht der frühern Jugend giebt es nur zwei Hauptwissenschaften: Geschichte und Mathematik. Denn wie früh man zweckmäßig Philosophie lehren könne, darüber fehlt noch hinreichende Erfahrung; und jetzt, da kaum die oberste Klasse der Gymnasien für die Anfangsgründe wieder geöffnet worden ist, nachdem das Mißtrauen soweit gegangen war, der Philosophie die Gymnasien ganz zu verschließen (woran freilich die Universitäten Schuld waren): jetzt kann über das, was Philosophie dem gesamten Jugendunterricht sein und leisten könne, noch gar kein Urteil stattfinden, sondern das Urteil darüber muß lediglich der Zukunft anheimgestellt werden.

Der Geschichte gehört als Hilfswissenschaft die gesamte Philologie. Und wo es sich geschickt ausführen läßt, da ist sehr zu wünschen, daß man die Geschichtskenntnisse, die nicht bloß (wiewohl auch!) müssen auswendig gelernt werden, beleuchte und belebe durch das Anschauen ihrer Dokumente; sowie bei der Naturgeschichte die Exemplare dem Auge dargeboten werden. Es ist auch gewiß, daß die Dokumente in den Ursprachen weit tiefern und bestimmtern Eindruck machen, als in den Übersetzungen. Aber dies ist noch lange keine pädagogische Rechtfertigung des Zwanges und Zeitverlustes beim Unterrichte in den alten

Sprachen; während außerdem genug und nur zu viel zu lernen vorhanden ist. Und die jetzigen Bewegungen werden uns immer weiter selbst von der Möglichkeit entfernen, die Knaben bei den alten Grammatiken sitzen zu lassen, — mit Ausnahme derjenigen, welche Theologie, Jurisprudenz, Medizin, Philologie, Philosophie als Vorstudien für ihre künftigen Ämter betrachten müssen. Diese amtliche Rücksicht verändert alles. Aber unsere Gymnasien sitzen voll von Knaben, die nur die unteren Klassen besuchen, und deren Eltern nicht einmal die entschiedene Absicht haben, sie studieren zu lassen.

Warum sitzen diese Knaben nicht da, wohin sie gehören, auf den Bürgerschulen? Weil diese sogenannten Bürgerschulen nicht sind, was sie sein sollten, und im Laufe der Zeit schlechterdings werden müssen, nämlich Haupt- und Volksschulen.

Wann erst dort der erziehende Unterricht ohne alte Sprachen getrieben wird (denn für klassisches Latein ist da kein Platz), dann auch werden die Gymnasien ihrerseits Freiheit gewinnen, durch die That zu zeigen, daß bei nicht überfüllten Klassen, bei schon einigermaßen ausgewählten Schülern, bei richtiger Methode, es sehr wohl, und selbst auf glänzende, und doch für Schüler und Lehrer keineswegs peinliche Weise geschehen kann, den Unterricht in alten Sprachen, stets in die Geschichte verwebt, zum erziehenden zu machen, und ihm dabei den strengen Charakter des Gründlich-gelehrten, der ihm unbezweifelt zukommt, zu lassen.

Denn es sind nur die langsamen, oder doch für diese Art der Beschäftigung unaufgelegten Schüler, welche die Gymnasialarbeit verbittern und in die Länge ziehen. Diesen hilft auch keine Methode. Sie müssen aus den Gymnasien wegbleiben.

Dann ist die Methode, welche dem Griechischen den ihm gebührenden Vortritt und Vorrang vor dem Latein anweist, ohne weitern Einwurf; denn bei gewöhnlich, nur nicht schlecht aufgelegten Schülern erreicht man es ohne besondere Mühe, sie auf diesem Wege zur rechten Zeit an die erste Klasse der Gymnasien abzuliefern; dergestalt, daß sie mit der vollständigsten Fertigkeit im Lateinischen auf die Akademie abgehen können, wenn es ihnen selbst darum zu thun ist ihren Kenntnissen im spätern Jünglingsalter die nötige Feile zu geben. Ohne dies hilft aller Unterricht nichts.

Wenn aber die Gymnasien zuweilen vorschützen, sie könnten das nicht zustande bringen, was man in Privatanstalten leiste: so wird das wohl nicht Ernst sein. Was sie bei schwachen Köpfen nicht vermögen, das vermag eine Privatanstalt noch viel weniger; denn es ist

eine bekannte Sache, daß eine größere Masse zwar schwerer zu erwärmen ist als eine kleine, daß aber die kleine weit eher erkaltet als die große.

Überhaupt muß die Mannigfaltigkeit der Schulen um vieles größer werden, als sie ist. Jede Schule bekommt durch ihre angestellten Lehrer eine gewisse Eigentümlichkeit; und das könnte manchmal erwünscht sein. Nicht alle passen in alle Schulen.

Einige dürsten nach Gelehrsamkeit so sehr, daß sie niemals gesättigt werden. Für sie ist ein recht reiches Vorratshaus dieser Ware zu wünschen.

Andere brauchen viel Aufsicht. Die Schule mit strenger Disziplin taugt für sie am besten.

Noch Andere mögen sich gern vertraulich anschließen. Schade, wenn sie nicht Lehrer finden, die ihnen entgegen kommen.

Manche sind zum gelehrten Treiben schlaff; aber geboren zum künftigen Geschäftsleben. Für diese paßt kein glänzendes, wohl aber ein bescheidenes Gymnasium, das nicht in der Höhe der Kenntnisse, sondern im beständigen Einprägen des Nötigsten sein Verdienst sucht.

Besonders aber in den untergeordneten Schulen kann die Einförmigkeit weniger, als die Mannigfaltigkeit, erwünscht sein. Denn die Verschiedenheit der Naturen und ihrer geistigen Bedürfnisse ist überaus groß und bisher ebensowenig ergründet, als benutzt.

II.

Von der geistigen Regsamkeit.

Das praktische Interesse des Gegenstandes, zu dem wir kommen, wird nach allem Vorhergehenden nicht mehr zweifelhaft sein. Von der geistigen Regsamkeit haben wir fortwährend gesprochen; was noch folgen wird, ist Ergänzung und Übergang zu schweren Gegenständen. Auf einige Anstrengung wird hierbei gerechnet.

Jemand höre einen einfachen Ton, oder sehe eine einfache Farbe (etwa des blauen Himmels, oder einer ganz einförmigen Schneefläche): so ist er in einem Zustande, den man Empfindung nennt. Dieser Zustand pflegt mehr wie ein Leiden als wie ein Thun betrachtet zu werden; und das ist natürlich genug, obgleich die Empfindung kein eigentliches Leiden in sich trägt; sie stört aber die anderen Gedanken,

und hält ihren Lauf zurück. Allein wenn jemand den gestirnten Himmel betrachtet, dann sagt man, er sei im Anschauen vertieft; und dies Anschauen wird als ein Thun bezeichnet. Es ist nämlich ein absichtliches Sondern und Zusammenfassen, um Sternfiguren zu gewinnen, aus denen endlich wohl gar die Sternbilder der Himmelskarten werden könnten. Jedoch diese Bilder werden als Phantasieen zurückgewiesen; dagegen hat jeder Stern seine bestimmte Stelle, wo man ihn zwischen anderen, in bestimmten Winkelabständen findet; und dies Finden ist durch eingebildete Formen der Sinnlichkeit keineswegs erklärlich, sondern wird durch die Empfindung des Sehens dergestalt beschränkt, daß man dem Sehen kein Phantasieren unterschieben kann, solange man wirklich sieht.

Die einförmige Schneefläche konnte die Regsamkeit des Anschauens nicht hervorbringen. Ein Gebäude vermag es; aber auf andere Weise, als der gestirnte Himmel. Die Umrisse des Gebäudes sind faßlich, ihre Gestalt ist sogleich gefunden; die Sterne dagegen regen allerlei Versuche auf, aus ihnen etwas zu gestalten. Wie machen sie das? Die Vorstellung jedes einzelnen Sterns wird gehemmt durch die anscheinende Schwärze des dunkeln Zwischenraums, aber sogleich wieder hervorgerufen durch den Anblick des nächsten Sterns. Ein beständiger Wechsel der Hemmung und Reproduktion ist die Grundvoraussetzung dieses und aller ähnlichen inneren geistigen Ereignisse.

Wer länger darüber nachdenken will, mag sich allenfalls mit sogenannter sympathetischer Tinte mancherlei Schrift oder bunte Figuren auf weißes Papier zeichnen. Er wird keine Zeichnung erkennen, solange das Mittel, wodurch die Tinte sichtbar wird, noch nicht angewendet ist. Die Zeichnung ist da, sie wird aber nicht sichtbar, solange die bezeichneten Stellen des Papiers die nämliche weiße Farbe zeigen, wie das übrige. Der Fehler liegt nicht daran, daß die weißen Stellen unsichtbar wären: gerade im Gegenteil, solange sie noch weiß erscheinen, sind sie heller, und folglich sichtbarer, als späterhin, wann sie Farbe annehmen. Was da fehlt, ist nur die Hemmung des Vorstellens; das Auge nimmt alles Sehens ungeachtet keine Gestalt wahr, solange es ungehindert über das gleichmäßig weiße Papier hinwegläuft. Was nach der Färbung hinzukommt, ist Hemmung, aber in genau bestimmter Ordnung wechselnd mit Reproduktion.

Aus der Analyse zahlloser ähnlicher Erfahrungen konnte man längst wissen, daß man hier weder mit Seelenvermögen, noch mit vermeinten Formen derselben (die für alle Gegenstände einerlei sein würden, und keinem seine eigene Gestalt anweisen könnten), zu schaffen

habe; sondern mit Vorstellungen, die, in ihren einzelnen Teilen, weder ein Thun noch ein Leiden sind, die aber durch ihren Gegensatz sowohl leidend als thätig werden.

Selbstgespräche sind ein anderes, sehr bekanntes psychologisches Phänomen. Wozu doch dienen Worte, wenn kein Anderer neben uns ist, der zuhört? Warum reden wir mit uns selbst, als ob wir unsere eigenen Gedanken erst dadurch erfahren sollten? — Jedermann weiß, daß die Selbstgespräche ihm nichts nützen; dennoch werden sie gehalten, oft in recht zierlichen Ausdrücken. Aber die Worte haben hier keinen Zweck; sie sind Ballast, der den Gedanken einmal anklebt; der psychologische Mechanismus bringt eins mit dem andern ins Bewußtsein, weil einmal zwischen Wort und Vorstellung eine beinahe vollkommene Komplikation war gebildet worden.

Wodurch war sie denn gebildet? — Man frage lieber, ob sie verhindert werden konnte? Wenn das Kind zugleich sieht und hört: so klebt ihm Geschehenes und Gehörtes zusammen. Warum? Beides ist in ihm, und noch obendrein gleichzeitig. Keine Scheidewand aber, um die Verbindung zu hindern, ist in ihm. Alles in dem Einen, der da hört, sieht, vorstellt, würde Ein ungeteiltes Vorgestelltes werden, wenn nicht aus den Gegensätzen der Töne, der Farben u. s. w. Hemmungen entstünden.*)

Aus diesen Prinzipien hätten Erzieher und Staatsmänner, die unaufhörlich in Zöglingen und in ganzen Menschenmassen den psychologischen Mechanismus beobachten, die Spur der wahren Psychologie finden sollen. Aber abgesehen von den Vorurteilen der Schulen, die sich in den Weg stellten, fehlte zur wissenschaftlichen Erkenntnis die Rechnung, ohne die man in diesem Felde keinen sichern Schritt gewinnt.

Vielleicht auch fehlte die wissenschaftliche Geläufigkeit in der Logik, welche zu Hilfe kommen muß, um teils an den Maßstab ihrer Forderungen diejenigen Vorstellungen zu halten, die man unter dem Namen der Begriffe in den menschlichen Köpfen findet, während sie niemals genau das sind, was sie als Begriffe sein sollten**) — teils die Aufmerksamkeit auf den Aktus des Urteilens zu lenken, wodurch die Begriffe nicht bloß schärfer bestimmt, sondern im höhern Nachdenken sogar wesentlich umgebildet werden.***)

---

*) Psychologie II. § 118.

**) Psychologie II. § 120.

***) Ebendaselbst § 139—149.

Reihen von Vorstellungen sucht jeder Lehrer in dem Kopfe seines Lehrlings zu bilden, indem er ihm eine Reihe von Namen, von Vokalen u. dgl. vorsagt, und nachsprechen läßt, und zum Auswendiglernen aufgiebt. Daß manchmal auch noch überdies das Gelernte außer der Reihe soll aufgesagt werden, bleibe der Kürze wegen unberücksichtigt; auch kann der Aktus des Memorierens hier nicht vollständig so, wie er im gebildeten Geiste vor sich geht, dargestellt werden. Wir müssen uns auf das Einfachste und Höchstnötige beschränken; denn selbst dies ist noch ziemlich verwickelt, und kann, wenn man nicht rechnen will, nur gleichnisweise erklärt werden; ja auch so nur unter Voraussetzung scharfer Aufmerksamkeit.

Zuerst ist zu merken, daß jede Vorstellung, sobald sie von einer Hemmung durch entgegengesetzte ergriffen wird, zwar im Bewußtsein sinkt, das heißt, verdunkelt wird; aber nicht plötzlich, sondern allmählich.

Der Lehrer sage dem Knaben etwas vor: so entsteht in dem Knaben eine Reihe von Vorstellungen, die wir mit a, b, c, d, e, f, g bezeichnen wollen. Sogleich, indem die erste dieser Vorstellungen, a, hervortritt, wirkt auf sie irgend etwas Entgegengesetztes, woran der Knabe sonst würde gedacht haben, und welches nunmehr, da es hinweggedrängt wird, einen Gegendruck äußert. Die Vorstellung a sinkt also; aber um ein Weniges. Denn noch ehe sie bedeutend verdunkelt ist, kommt die zweite Vorstellung b hinzu. Was folgt daraus? Das ganze b verschmilzt, ungehemmt wie es in diesem Augenblick noch ist, mit a; jedoch nicht mit dem ganzen a, sondern nur mit a, insofern es nicht schon verdunkelt, also insofern es noch im Bewußtsein gegenwärtig ist! Dieses In-so-fern nennen wir den Rest von a. Und zwar den ersten Rest. Denn es steht bevor, noch einen zweiten, dritten, vierten Rest des nämlichen a sorgfältigst unterscheiden zu müssen. Der Grund davon liegt in der Verlängerung der Reihe. Auf b folgt c. In diesem Augenblicke findet sich zweierlei verändert. Erstlich ist a, dessen Hemmung immer fortgeht, jetzt schon mehr gehemmt als vorhin. Eben darum ist nun nicht mehr der ganze erste Rest von a im Bewußtsein, sondern nur der zweite Rest von a ist noch vorhanden. Aber zweitens: b ist auch von der Hemmung ergriffen. Folglich verschmilzt nunmehr das ganze c mit dem ersten Reste von b, und mit dem zweiten Reste von a.

Man übersieht ohne Mühe, wie das fortgeht. Jede Vorstellung verschmilzt, indem sie eintritt, mit allen Resten, welche sie von den vorhergehenden noch antrifft. Was aber daraus folgt, ist etwas schwerer zu sagen, und dazu dient folgendes Gleichnis:

Einer Menge von Menschen werde einerlei Geschäft aufgetragen. Wären die Leute alle gleich rüstig, so würden sie es gleich rasch angreifen, und zugleich endigen. Aber wir müssen erwarten, sie ungleich stark zu finden. Also, sollte man meinen, würden die stärksten zuerst fertig. Keineswegs! Je geschwinder einem die Arbeit unter den Händen von statten geht, destoweniger strengt er sich an. Wenn es auch nicht immer in der Welt so geht, so paßt es doch zum Zwecke unseres Gleichnisses, für jetzt an solche Saumseligkeit zu glauben. Wenn nun jeder in demselben Maße, wie er seine Arbeit vorrücken sieht, sich weniger anstrengt: so hat zwar der Stärkste am raschesten begonnen, aber bald läßt er merklich nach, und arbeitet nicht geschwinder, als der nächste nach ihm, der etwas langsamer anfing. Der Dritte war anfangs noch langsamer; nach einiger Zeit aber holt er, was die Geschwindigkeit anlangt, den zweiten ein; u. s. f.

Nun nehmen wir noch hinzu, daß die Arbeit, indem sie vorrückt, irgend etwas gegen sich reizt, wodurch sie mehr und mehr in ihrem Fortschritte aufgehalten, ja wieder verdorben wird. Was ist die Folge? Der erste Arbeiter stößt am frühesten dergestalt an, daß er nicht weiter kann; der zweite hat das nämliche Schicksal später, der dritte noch später u. s. f.*).

Man würde sich irren, wenn man dies Gleichnis auf die verschiedenen Vorstellungen a, b, c, d u. s. w. beziehen wollte.

Wir haben nicht ohne Ursache in jeder dieser Vorstellungen verschiedene Reste gesondert, auf denen ihre Verbindung mit den anderen Vorstellungen beruht. Nun fasse man zuerst die eine Vorstellung a ins Auge. Man versetze sich ferner in einen andern Zeitpunkt. Gestern war der Knabe von seinem Lehrer unterrichtet; heute soll er aufsagen. Der Lehrer ist so gefällig, ihm die erste Vorstellung a zurückzurufen. Jetzt aber strebt a, in seinen ganzen vorigen Stand, mit allen seinen Verbindungen zurückzukehren. Dies Streben ruft b, c, d, e, f, g; aber nicht auf gleiche Weise. Der erste, zweite, dritte Rest von a gleicht nun dem ersten, zweiten, dritten Arbeiter. Denn das Streben nimmt ab an Wirksamkeit in dem Maße, wie ihm Genüge geschieht Wären die Reste alle gleich rasch in ihrem Wirken, so könnte der Knabe zum Aufsagen nicht kommen; denn er würde alles auf einmal herausstoßen wollen. Der erste Rest treibt aber am schnellsten die

*) Dies Gleichnis möchte wohl das beste sein, was sich finden läßt, um denen, die mathematischen Untersuchungen nicht folgen können, den Mangel derselben einigermaßen zu ersetzen.

Vorstellung b hervor; kaum ist das Wort dafür ausgesprochen, so sinkt, wegen stets widerstrebender anderer Vorstellungen, b zurück; c dagegen kommt nun zum Worte. Indem es sinkt, gelangt d eben dahin. Diese Ordnung und Folge nun ist die nämliche, wie die gegebene Reihe; daher hat der Knabe gut aufgesagt, indem er c zwischen b und d stellte, ebenso d zwischen c und e, desgleichen e zwischen d und f, u. s. f.

Es muß hier genügen, dies von der Vorstellung a bemerklich gemacht zu haben. Ist b an sich stark genug: so hilft es beim Hervortreten der folgenden Glieder mit seinen verschiedenen Resten, die nunmehr mit den vorerwähnten Arbeitern verglichen werden müssen. Bei näherer Untersuchung wird man leicht bemerken, daß, wenn zuerst, bei der Wiederholung, der Lehrer dem Knaben die Vorstellung d erneuert hätte, alsdann zwar dieses d auf die folgenden Glieder e, f, g gerade so wirken müßte, wie vorhin a wirkte auf b, c, d; aber ein anderes Gesetz der Reproduktion gilt, wenn man die Reihe rückwärts betrachtet. Die Vorstellung d wirkt nicht bloß auf die nachfolgenden, sondern zugleich auf die vorhergehenden Glieder; jedoch mit dem Unterschiede, daß diese rückwärts gehende Wirkung von dem ganzen d auf verschiedene Reste von c, b und a ausgeübt wird; ein Unterschied, der in der Psychologie wichtige Folgen hat.*)

Auf die eben angedeutete Untersuchung muß zuvörderst alles zurückgeführt werden, was irgend veranlassen kann, das Wort „Zwischen" auszusprechen. Dahin gehören die sämtlichen Reihenformen: Raum, Zeit, Zahl, Grad, Tonlinie, Farbenfläche, ja sogar die logischen Anordnungen der Begriffe, die zwischen höheren und niederen Begriffen ihre Stelle haben. Nicht genug kann man warnen gegen das grundfalsche Vorurteil, als wären Raum und Zeit Formen der Sinnlichkeit. Bei Gelegenheit sinnlicher Empfindung erzeugen sich vorzüglich häufig, vorzüglich vollständig und mit manchen, daraus hervorgehenden, näheren Bestimmungen die Reihenformen; das ist alles, was an der Verknüpfung der Sinnlichkeit mit dem Raume wahr ist. Aber schon im neunten Kapitel war Gelegenheit, daran zu erinnern, daß es sehr wichtige Analogieen mit dem Raume im Gebiete des Schönen giebt.

Das räumlich Schöne in der Plastik und Malerei, das zeitlich

---

*) Psychologie I. § 100, und II. § 109—116. Wer diese Untersuchungen gering schätzt, von dem müssen wir annehmen, daß ihm an mathematischer Psychologie nichts liegt. Daß man das übel nehme, hat keine Not.

Schöne der Melodie und Rhythmik, sind Proben von derjenigen Regsamkeit unserer Vorstellungen, welche aus ihrem reihenförmigen Gefüge hervorgehen. Das Gefühl liegt beim Schönen (und so überall), nirgends anders, als in den Vorstellungen selbst; es ist ein Zustand, worin sie einander gegenseitig und zusammengenommen versetzen. Freilich aber liegt es ebendeshalb in der Seele, welche nur Eine ist, in ihrem gesamten Vorstellen. Dies läßt sich im allgemeinen erkennen; und die Bahn zu künftigen Untersuchungen über Dinge, die bisher ganz unbegreiflich schienen, ist hiermit geöffnet.

Ferner hängt hiermit zusammen die Lehre vom sogenannten Begehrungsvermögen. In ihrer einfachsten Form ist Begierde nichts Anderes als eine Vorstellung, die einer Hemmung nicht nachgiebt, sondern, gestützt auf ihre Verbindungen, dagegen andrängt und im Bewußtsein emporsteigt. Allein gerade darum, weil die Verbindung selbst meistens reihenförmig ist, muß auch zu diesem Behufe die Reizbarkeit der Vorstellungsreihen genauer untersucht werden.*)

Will man aber diese und andere Anwendungen der nämlichen Lehre gehörig überlegen: so ist nötig, sich nicht bloß einfache Reihen zu denken, sondern Reihen von Reihen, Gewebe von Reihen; ja sogar Reihen von Geweben aus Reihen u. s. f.; kurz das, was schon oft unter dem Namen einer Vorstellungsmasse ist erwähnt worden. Der ganz formlose Ausdruck Masse wird hier bloß deswegen gewählt, weil es unbestimmt bleiben muß, ob die jedesmal vorhandene Form nicht in anderem Sinne auch höchst unförmlich, mißgestaltet, könne genannt werden. Denn der psychologische Mechanismus bildet sich nur dann regelmäßig, wenn Erziehung durch Menschen, durch Welt und Schicksal hinzukommt; sonst oftmals höchst zweckwidrig.

Er wirkt auch nicht immer vollständig. Seelenstörungen und Träume entstehen auf unsäglich mannigfaltige Weise aus den physiologischen (vom Leibe ausgehenden) Hemmungen, wodurch die Regsamkeit der Vorstellungsreihen genötigt wird, sich in verstümmelten, und alsdann wieder falsch zusammengesetzten Produkten zu zeigen.

Alles dies läuft darin zusammen, daß man die geistige Regsamkeit lediglich in den Vorstellungen selbst zu suchen hat; während Andere sie in den Seelenvermögen, noch Andere gar im Hirn suchen. Dem praktischen Menschen könnte die Frage nach dem Sitze und Ursprunge dieser Regsamkeit sehr gleichgültig scheinen; fast so gleichgültig, wie die Frage vom Sitze der Seele. Wird etwa dadurch, möchte er

*) Psychologie II. § 150.

ausrufen, die Regsamkeit selbst größer oder besser, daß Ihr Eure Meinungen von ihrem Entstehen verändert!

Eben hierin liegt etwas nicht Gleichgültiges. Denn dieser Ausruf veranlaßt einen zweiten: Werdet Ihr etwa dadurch freier, daß Ihr von der Freiheit diese oder jene Meinung faßt?

Über den Ursprung der geistigen Regsamkeit, also über die Möglichkeit, daß jemand eine gewisse Handlung mit oder ohne bewußtes Wollen, mit oder ohne vorgängige Rechenschaft, die er sich selbst darüber ablegte, vollzogen habe: darüber disputieren heutigesags Ärzte und Kriminalisten mit nicht geringer Heftigkeit. Der Streit hat auch nicht das Ansehen, bald nachlassen zu wollen. Auf der einen Seite die fortlaufende Reihe von Kriminalfällen, auf der andern das Asyl der Unwissenheit, welches man Freiheit nennt! Die Kriminalfälle ängstigen mit Recht das Gewissen der Richter; die Freiheitslehre, übertrieben bis zu der Behauptung, auch der Wahnsinnige sei schuldig, spornt sie, Handlungen zu bestrafen, die nicht bloß aus dem rohen, sondern sogar aus dem fremdartig gehemmten psychischen Mechanismus hervorgehen; ohne Rücksicht auf den vielleicht unverschuldeten Mangel einer höhern Bildung zu sittlichem, klarem Bewußtsein. Und nun stellen sich ihnen Physiologen in den Weg, die, nach der andern Seite hin übertreibend, Leben und Seele verwechseln! folglich auch den Willen selbst als bloßen, glücklich oder unglücklich ausfallenden Lebensaktus betrachten.

Solche Verwirrung kann zwar hier keine Polemik veranlassen, aber sie mag erinnern, daß auch scheinbar bloß theoretische Lehren ihre sehr wichtige praktische Seite haben.

Schon oft ist von der Zusammenwirkung mehrerer Vorstellungsmassen die Rede gewesen. Diese ist's, welche zuerst leidet, sobald die geistige Regsamkeit im ganzen gehemmt wird. Daher vertraut man dem Wahnsinnigen kein Geheimnis; dem Schlafenden versucht man es abzufragen; bei sonst keuschen und züchtigen Personen tritt im Delirium der Geschlechtstrieb nackt hervor u. s. f. Es bedarf nur die mindeste Überlegung dieser Beispiele, um zu bemerken, daß hier die höheren Vorstellungsmassen, welche dem verkehrten Betragen nach gehöriger Apperception Einhalt thun sollten, gelähmt sind; daher nun die niederen ungehindert zu einer Wirksamkeit gelangen, wie sie von ihnen nicht besser zu erwarten ist. Man wird demnach ohne viele Worte begreifen, daß in dem Zusammenwirken der verschiedenen höheren und niederen Vorstellungsmassen der Sitz derjenigen geistigen Regsamkeit ist, welche gemeinhin Vernunft genannt wird. Der Name praktische Vernunft aber paßt insbesondere da, wo in den höheren Vor-

stellungsmassen diejenigen ästhetischen Urteile ihren Wohnplatz erhalten und behauptet haben, die nicht etwa auf Gärten, Häuser, Bildsäulen, sondern auf die inneren geistigen Regungen selbst gerichtet sind. Also vorzugsweise jene fünf, und mit ihrer Anwendung zehn, deren Gegenstand der Wille selbst ist.

Jetzt suche man den Punkt, worauf die Untersuchung des Kriminalrichters zielt. Zuerst unstreitig, was man den Geschwornen zugewiesen hat, die That. Aber das reicht nicht hin. Wenn Flüsse und Bäume menschliches Leben verkürzen, wenn Tiere Schaden anrichten, so bemüht sich wenigstens heutigestags gegen sie kein Kriminialrichter. Die That soll erst gerechnet werden zu einem bösen, oder mindestens nachlässigen Willen. Geht man nun genau zu Werke, so unterscheidet man noch den Willen vom Charakter. Es ist allerdings gar nicht einerlei, wie tief einem Menschen dasjenige Wollen sitzt. welches in der That hervorgebrochen ist. Wir reden hier nicht etwa vom Wahnsinn, sondern davon, ob in dem Augenblicke, wo das Schwert der Gerechtigkeit den Tod bringt, der Mensch noch Verbrecher ist, oder nicht. Denn Fälle genug kann es geben, wo die Sünde schon völlig abgewaschen ist; wo sie nichts war, als ein böses Wetter, Ging die That nicht aus dem bösen Charakter, sondern aus einer Verstimmung hervor, und ist diese Verstimmung heilbar: alsdann reicht das Entsetzen vor dem Vollbrachten schon völlig hin, um dem Individuum, welches vor sich selbst erschrickt, ähnliche Handlungen für die Folge unmöglich zu machen.

Allein es scheint nicht, daß die peinliche Rechtspflege sich um diesen Umstand viel bekümmere. Ob der Mensch, welcher Böses that, von längst gefaßten sittlichen Vorsätzen abwich, ob er wohl gar umgekehrt böse Grundsäße mit Konsequenz in Ausübung brachte, darnach fragt zwar der Kriminalist, allein die Nachweisung dieser Punkte ist doch nicht das Entscheidende. Es ist ja sogar neuerlich den Psychologen übel genommen worden, wenn sie bei charakterlosen Personen den Wahn nachwiesen, durchs Verbrechen Gutes zu stiften. Man denke nur an die Schauspielerin, die sich unglücklich fühlte, ähnliches Unglück für ihre kleinen Töchter befürchtete, und sie aus mütterlicher Fürsorge mit Opium aus der Welt schaffte. „Sie hat absichtlich gemordet (sagen die Kriminalisten), das genügt“.

Wir wollen nun zwar nicht mit Psychologie beschwerlich fallen. Der Fehler liegt in den ersten Elementen der Ethik. In dem erwähnten Falle mangelt der Wille, Schaden zu stiften; worauf mit vollem Rechte gleich die ersten Blicke gefallen waren.

III.

Vom Unterschiede des moralischen und ästhetischen Urteils.

Oben sind die praktischen Ideeen aufgestellt worden. Das konnte füglich ohne besondere Vorbereitung geschehen; denn es ist daran wenig Neues. Man kann diese Ideeen sehr leicht, beinahe in der nämlichen Ordnung und Sonderung in einem alten, sehr bekannten, nicht gerade bewunderten, aber stets gebilligten und wertgeschätzten Buche nachweisen, in dem ersten Buche des Cicero de officiis. An diesem Buche ist der Titel das Verkehrteste, denn es handelt nicht von Pflichten (außer in den Unterabteilungen und Anwendungen), sondern von Tugenden, und zwar, wie jeder weiß, nach Anleitung eines Stoikers. Die vier sogenannten Kardinaltugenden, welche bei den Alten als stehende Namen für sehr verschiedene Begriffe vorkommen, sind dort so erklärt, daß die prudentia, als Einsicht, welche durch Wollen und Handeln soll befolgt werden, der innern Freiheit entspricht; die iustitia verbindet sich sogleich mit der beneficientia, wobei nur insofern die rechte Ordnung gestört ist, daß hier das Wohlwollen nicht als Idee (welche einen rein persönlichen Wert bestimmt), sondern als thätig im Leben, als wohlthuend, erscheint; welches freilich im Gebiete der Abstraktionen ein arger und sehr schädlicher Fehler sein würde, nämlich deshalb, weil sich daran der Irrtum zu knüpfen pflegt, der Wert des Wohlwollens hänge ab von dem dadurch zu bewirkenden Wohlsein; woran, solange man auf dem Standpunkte der Ideeen steht, gar nicht erlaubt ist zu denken, Allein dem Vater, der für seinen Sohn schrieb, dem Römer, der in Rom die griechische Philosophie bekannt machen wollte, muß man so etwas nicht übel nehmen. Auf die Ideeen des Wohlwollens und des Rechts folgt nun die fortitudo, das heißt, die Idee der Vollkommenheit in ihrer Beschränkung auf intensive Größe, also auf Stärke, wobei freilich die anderen Arten der Fülle und Größe, zu denen das Wollen des Menschen kommen soll, ausgelassen sind; auch ist die Stellung fehlerhaft, denn diese Idee bestimmt, gleich denen der innern Freiheit und des Wohlwollens, unmittelbar einen persönlichen Wert, und hat zwischen beiden ihren rechten Platz. Auf diese drei aber sollte jetzt erst die Idee des Rechts folgen, deren Gegenstand unmittelbar keine Person, sondern zunächst nur ein Verhältnis zwischen mehreren Personen ist. Zum Schluß bleibt nach diesen vieren noch eine übrig, welche die Neueren nicht zu kennen — vorgeben, möchte man sagen, denn sie kennen sie gar wohl und verstecken sie nur, als ob sie die-

selbe nicht sehen wollten, so entschieden auch das Kriminalrecht, welches von allen den anderen Rechten wesentlich verschieden ist, daran mahnt, weil die Rechtsidee gar nicht sein Grund und Boden ist. Denn die Rechtsidee weiß für sich allein nicht das Geringste vom Lohn, und statt der Strafe kennt sie nur den Ersatz; aber dieser ersetzt nicht den so höchst notwendigen Begriff der Strafe, welcher seinerseits vom Begriffe des Lohns der unzertrennliche Zwillingsbruder ist. Wie nennt denn Cicero die fünfte Idee, nämlich die der Billigkeit oder Vergeltung, womit Lohn und Strafe zugleich ausgesprochen sind? Verecundia, et quasi quidam ornatus vitae, temperantia et modestia? Ist das Vergeltung: ist es Lohn und Strafe? — Er fährt fort: Hoc loco continetur id, quod dici latine decorum potest: Graece enim *πρέπον* dicitur.*) Und hier öffnet sich ihm ein weites Feld, worin er, wenn auch nicht von der Tugend, so doch von eigentlicher Pflicht, dergestalt abschweift, daß man glauben möchte, die fünfte praktische Idee sei auch bei ihm nicht zu finden. Gelegentlich entfällt ihm ein Wort, das hierher gedeutet werden könnte: Obiurgationes nonnumquam incidunt necessariae; sed, ut ad urendum, et secandum, sic et ad hoc genus castigandi, raro invitique veniemus.**) Auch hier noch bleibt es zweifelhaft, ob ihn die Schicklichkeit der Strafe an sich, oder nur die andere Schicklichkeit, welche der Strafende zu beobachten hat, allein beschäftigt. Jedoch von seinem Vortrage ist die Spur nicht zu verkennen, welche, durch den frühern Gang deutlich genug bezeichnet, jetzt das Billige als ein Schickliches erreichend, nur deshalb fast verschwindet, weil hiermit ein sehr allgemeiner Begriff den Blick auf einmal in mancherlei Richtungen hinauslenkt, welche früherhin nicht offen lagen, in welche hinauszuschauen wir uns aber jetzt ebenfalls erlauben wollen.

Es mag wohl sein, daß die Hinweisung auf Cicero bequemer und deshalb willkommener ist, als jeder mehr schulmäßige Vortrag; allein um einen bestimmten Ausdruck zu gewinnen, muß doch damit noch eine Rückweisung verbunden werden. Bei Gelegenheit des Pflichtbegriffes schon kam ein kurzer Beweis des Satzes vor, daß die erste Auktorität, welche aller Pflicht zum Grunde liege, etwas Willenloses sein müsse. Da an diesem Beweise viel gelegen ist, so setzen wir ihn in logischer Form hierher:

Was in zwei Begriffen das gemeinsame und gleiche Merkmal ist, das kann nicht den Grund ihres Unterschiedes enthalten.

*) Cicoro de officiis I. c. 27.

**) Cicero de offfciis I. c. 38.

Nun ist in den beiden Begriffen des pflichtmäßig gehorchenden und des ihm gebietenden Willens das Merkmal des Wollens gleich und gemeinsam;

Also kann das Wollen nicht den Grund des Unterschiedes zwischen dem pflichtmäßigen Gehorsam und dem Gebote enthalten.

Der Schlußsatz sagt mit anderen Worten: die ersten Bestimmungen dessen, was pflichtmäßig zu thun und zu lassen sei, sind keine Werke der Willkür; sondern den Thaten und den darin sich äußernden Gesinnungen kommt ihr Wert oder Unwert, d. h. die Festsetzung ihres Vorzugs oder ihrer Verwerflichkeit, ursprünglich aus einem unwillkürlichen, willenlosen Vorziehen oder Verwerfen.

Nun setzt aber alles Vorziehen und Verwerfen zuerst voraus, die Gegenstände desselben seien wahrgenommen, oder wenigstens durch irgend eine Vorstellung, wenn auch nur in der Einbildung, aufgefaßt worden. Die bloße Vorstellung, ohne den Zusatz des Vorziehens oder Verwerfens, heißt eine theoretische; bleibt es dabei allein, so wird der Gegenstand als ein gleichgültiger vorgestellt. Hingegen der Zusatz, vorzüglich oder verwerflich, giebt dem Gegenstande, als dem logischen Subjekte, ein Prädikat. Die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat heißt nun bekanntlich allemal ein Urteil. Diejenige Art von Urteilen aber, welche das Prädikat der Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit unmittelbar und unwillkürlich, also ohne Beweis und ohne Vorliebe oder Abneigung, den Gegenständen beilegt, heißt ästhetisches Urteil.

Wenn aus den ersten, willenlosen Wertbestimmungen, welche unmittelbar in dem Gedanken irgend eines möglichen Wollens entstehen, ein wirklicher Vorsatz sich erzeugt hat, fernerhin keiner unlöblichen Willensregung Raum zu lassen: alsdann geben die nunmehr folgenden Begierden und Handlungen Anlaß, sie mit jenem Vorsatze zu vergleichen. Indem sie nun demselben mehr oder weniger angemessen gefunden werden, entsteht ein moralisches Urteil. Jener Vorsatz nämlich ist ein gebietender Wille; es fragt sich, ob demselben gehorcht werde; und das Maß dieses Gehorsams ist das Maß des sittlichen Wertes. Demnach geht das ästhetische Urteil voran; bei dem moralischen aber wird jenes im Stillen vorausgesetzt, meistens ohne abgesondert betrachtet zu werden.

Jedermann weiß, daß die Sphäre der ästhetischen Urteile sehr viel größer ist, als die der moralischen. In der That giebt es solcher Urteile, die ein unwillkürliches Vorziehen und Verwerfen ausdrücken, sehr viele und von ganz verschiedener Art in den mancherlei Künsten. Ihnen unterwirft sich der Künstler; und daraus entsteht für ihn eine eigene

Art des Gewissens, welches ihm Zeugnis giebt von dem Grade der angewandten Sorgfalt in Ausübung der Kunst. Aber wer nicht Künstler ist, bekümmert sich nicht darum; denn aus seinen ästhetischen Urteilen über vorkommende Gegenstände wurden keine Vorsätze, daher auch kein Gewissen. Noch mehr: der Künstler selbst klebt nicht an der Kunst; er läßt sie, wenn es ihm beliebt, und ihn sonst nichts treibt, ruhen, oder giebt sie ganz auf. Daß es sich mit den Bestimmungen über den Wert des Willens ganz anders verhält, liegt am Tage; denn das Wollen kann man nicht aufgeben; es ist der Sitz des geistigen Lebens.

Dennoch hat man, wie es scheint, nicht gewußt, daß ästhetische Urteile u. a. auch den moralischen zum Grunde liegen. Im gemeinen Leben braucht man es nicht zu wissen;*) aber wenn die Schulen es auch nicht wissen, so geraten die Systeme in Verwirrungen, die man wohl kennt.

Wir kehren zurück zum Cicero, und zu seinem decorum, welches das πρέπον der Griechen sein soll, und dessen Beobachtung bei ihm die Reihe der Tugenden gerade da abschließt, wo in der That die fünfte praktische Idee, nämlich die Idee der Vergeltung, stehen sollte, nachdem zuvor unter dem Namen der Tugenden, ja gar unter der Überschrift: von den Pflichten, eigentlich die vier ersten praktischen Ideeen waren abgehandelt worden. Wie kommt Cicero zu einem solchen Verfahren? Welcher Zusammenhang der Gedanken lag den Stoikern, denen er hier nachfolgt, eigentlich im Sinne?

Zuerst sieht man gleich soviel: das decorum ist Gegenstand ästhetischer Urteile. Wenn es hier einen natürlichen Platz finden konnte, so muß die ganze Reihe, die es beschließt, selbst von ästhetischer Art gewesen sein, wie ohnehin aus dem Obigen erhellt, und hier nur bestätigt wird.

Aber das decorum liegt in der äußern Erscheinung des Menschen. Wie kommt denn das Äußere hier in Eine Reihe mit den Wertbestimmungen des Willens, welche das Innerste betreffen? Darin liegt offenbar ein Abgleiten vom anfänglichen Gegenstande. Jedoch auch solches Abgleiten pflegt bei geübten Logikern, wie die Stoiker meistens waren, seinen Anlaß im Gegenstande selbst zu haben.

Die natürlichste Konjektur nun ist diese: da die Idee der Ver-

*) Hierbei noch eine Bemerkung. Oftmals werden moralische Forderungen als ein Druck von außen empfunden. Das liegt daran, daß die ästhetischen Urteile nicht als eigene innerlich reif, sondern als fremde Urteile und Vorschriften gelehrt und gelernt wurden.

geltung am bezeichneten Orte zu erwarten war, — denn sie allein fehlte noch in der Reihe der Ideeen, — so muß das decorum, oder eigentlich das πρέπον, wovon jenes nur die mangelhafte Übersetzung ist, wenigstens zum Teil mit der Vergeltung zusammenfallen.

Das bestätigt sich, indem man genauer im einzelnen nachsieht. Zwar noch nicht auf den Satz wollen wir uns berufen: iustitiae partes sunt, non violare homines; verecundiae, non offendere. Denn das offendere ist noch sehr unbestimmt. Anstoß geben ist vielfach die Folge von Vernachlässigung des Äußern, und das trifft den Punkt nicht, auf den es ankommt. Allein in folgender Stelle ist derselbe zu erkennen: Eos, quorum vita perspecta in rebus honestis atque magnis est, bene de republica sentientes, ac bene meritos, aut merentes, sicut aliquo honore, aut imperio affectos, observare et colere debemus; tribuere etiam multum senectuti; cedere iis, qui magistratum habebunt: habere delectum civis et peregrini; in ipsoque peregrino, privatimne an publice venerit: ad summam, ne agam de singulis, communem totius generis hominum conciliationem et consociationem colere, tueri, servare debemus.*) Hier zeigen die Schlußworte deutlich, daß nicht mehr vom Äußerlich-Anständigen, sondern vom innern Werte die Rede ist, denn wer den Cicero einigermaßen kennt, der wird ihm sicherlich nicht zur Last legen, er habe die allgemeine Gesellung der Menschen mit den Augen des schlauen Politikers angesehen; im Gegenteil, hier, in dieser allgemeinen Gesellung, ist für ihn, wie für uns, alles, was auf Erden einen Wert hat, beisammen. Worin wird nun die Pflicht gesetzt? Zuerst darin, daß einem jeden nach Verdienst begegnet werde. Das ist das Billige im eigentlichen Sinne, und hier findet sich also die vermißte praktische Idee. Ferner sollen die Achtungsbezeugungen gehörig verteilt werden. Der Begriff der gewöhnlich sogenannten iustitia distributiva ist aber gar kein Rechtsbegriff; denn wo das Recht zum Austeilen gelangt, da giebt es (wie bei Erbteilungen) jedem zwar das Seine, keineswegs aber jedem das Verdiente; ein Unterschied, der so leicht zu fassen ist und in der Welt oft so grell hervortritt, daß man ihn nie würde verfehlt haben, wenn nicht die Ansprüche der Billigkeit mit den sogenannten Urrechten verwechselt würden, so leicht es auch ist zu begreifen, daß, wenn und wiefern es Urrechte giebt, diese nicht darauf warten önnen bis jemand sie erwerbe, um sie zu verdienen.

Wir haben nun gezeigt, daß die fünfte Idee dort, wo sie vermißt

*) Cicero de officiis I. cap. 41.

wurde, allerdings wohl zu erkennen ist; nur hält sie sich beim Cicero tief versteckt in einem Walde, von dem man nicht sogleich begreift, wie sie habe hineingeraten können? — Und dennoch ist bei einiger logischer Aufmerksamkeit nicht eben schwer zu bemerken, wie das Billige auf seinen höhern Gattungsbegriff, nämlich auf das Angemessene, führte. In der That fallen Lohn und Strafe in die Klasse des Passenden, Schicklichen, was nicht zu groß und nicht zu klein sein darf. Wer nun von den Pflichten schreibt, dem liegt es sehr nahe, alles Passende des Betragens, auch im Äußern, da abzuhandeln, wo der Strenge nach nur von der ganz besondern Art des Schicklichen zu reden war, welche sich im Vergelten des absichtlichen Wohl- und Wehe-Thuns äußert. Wer aber nicht von den Pflichten schreibt, sondern bei der einmal geschehenen Ausdehnung eines Begriffs nachfragt, wieweit denn wohl diese Erweiterung desselben gehen könne? der findet, daß zu ästhetischen Urteilen über das Angemessene viel öfter, als bloß bei der Betrachtung der menschlichen Handlungen, die Gelegenheit sich darbietet. Denn auch bei geometrischen Figuren kommt eine Kongruenz vor, und diese ist unter den Namen der Symmetrie als gewöhnliche Bedingung des Schönen im Raume, wo es sich von einer senkrechten Mittellinie rechts und linkshin ausbreitet, allgemein bekannt, welches hinreicht, um an einem Beispiele zu zeigen, daß ästhetische Urteile innerhalb und außerhalb des moralischen Gebietes untereinander zusammenhängen.

Ein anderes, sehr leichtes Beispiel davon giebt die Idee der Vollkommenheit. Denn das Große gefällt neben dem Kleinen, das Starke neben dem Schwachen, nicht bloß da, wo von Großherzigkeit und Engherzigkeit zu reden ist, sondern auch im Sinnlichen, bis hinauf zu dem, was als erhaben gelobt wird.

Der Zusammenhang unserer Betrachtung erfordert jetzt, zurückzublicken auf das Ende des vorigen Kapitels. Nachdem dort die Religion als Ergänzung der Lehren von Gütern, Pflicht und Tugend war dargestellt worden, fand sich zuletzt, daß diese ihre moralische Beziehung noch nicht hinreiche, um ihren Wert und ihr Wirken vollständig zu beschreiben. Denn sie ist auch Gegenstand einer durchaus heitern Betrachtung, und dies wird am fühlbarsten durch den Eindruck der verschiedenen Kunstwerke, denen sie nicht bloß Veranlassung giebt, sondern von welchen gerade die bedeutendsten, eben nur in heiligen Hallen den rechten Platz gewinnen. Mit einem Worte, die Religion macht außer dem moralischen Eindruck noch einen ästhetischen; und das ist ihr so wesentlich, daß, wenn sie gar nicht ästhetisch wirken sollte sie auch gar nicht moralisch wirken könnte. Denn hinter den mora-

lischen Begriffen liegen notwendig, als erste Grundvoraussetzung, ästhetische Begriffe verborgen.

Aber keineswegs sind alle ästhetischen Auffassungen zugleich moralisch. Nicht einmal die ursprünglichen praktischen Ideeen wirken unter allen Umständen moralisch. Das verraten diejenigen (um ein nahe liegendes Beispiel zu geben), welche sich nicht bedenken, Gottähnlichkeit als Moralprinzip zu verkündigen! Ihnen schwebt Heiligkeit, Vollkommenheit, Güte, Gerechtigkeit und Vergeltung, nach den praktischen Ideeen, als vereinigt im höchsten Wesen vor; hiervon empfinden sie den ästhetischen Gesamteindruck. Nun meinen sie, wer den ähnlichen Gesamteindruck durch den Lauf seines irdischen Lebens hervorbringen könnte, der — würde Ähnlichkeit mit Gott erlangen! Machen denn diese Ideeen auch nur im geringsten das Wirken Gottes begreiflich? Oder darf man in Gott ein ähnliches Leiden von den Ideeen annehmen, wie das Leiden, was der Mensch in seiner Demütigung empfindet, indem sein Streben, den Ideeen zu entsprechen, ihm schlecht gelingt? Und doch ist dies Gefühl des Leidens und der Demütigung unzertrennlich von der moralischen Gemütsstimmung, während es mit jenem ästhetischen Gesamteindruck nicht das Geringste gemein hat. Wollen wir nicht auch, wenn ein großes Genie unsere Bewunderung erregt hat, jedem schwachen Kopfe raten, er möge sorgen, diesem Genie ähnlich zu werden? Der Nachahmer giebt es ohnehin genug; sie können aber nicht, was sie wollen; darum rät man ihnen, in ihrem Kreise zu bleiben. So nun auch weist die Religion den Menschen an, sich auf seine guten Werke nicht zu verlassen; die Moral aber beginnt ihre eigentlich moralischen Lehren da, wo sie jeden nach seiner Art und auf seinem, für ihn gangbaren Wege, sich im Guten zu üben auffordert. Allerdings also ist an jenem Moralprinzip etwas Wahres; aber gerade durch das, was an ihm erhaben sein soll, berührt es die Religion von ihrer ästhetischen Seite und entfernt sich von der moralischen Sphäre.

Möge nun jeder das Seinige thun! Die Moralisten haben alle Ursache, sich um Psychologie zu bekümmern; besonders um diejenige Erregung, worin der Mensch durch die Ideeen und durch deren religiösen Inbegriff geraten kann und muß, um sittlich fortzuschreiten. Die Künstler hingegen mögen der Religion jeden Schmuck darbieten, durch welchen für irgend etwas derselben Verwandtes ein edler Ausdruck scheint gefunden zu sein.

VI.

Vom Unterschiede der ästhetischen und theoretischen Ansicht der Dinge.

Wir begannen damit, den Menschen in der vielfachen Gebundenheit seiner Lebensverhältnisse aufzusuchen; wir dachten ihn abhängig von der Natur, dem Staate und der Kirche; getrieben und beschränkt von allen den mannigfaltigen Motiven, die gewöhnlich auf ihn zu wirken pflegen. Hätten wir davon abstrahiert: so würde, statt der moralischen Vorsätze, Entschließungen, Handlungen nur jene ästhetische Beurteilung, woraus die praktischen Ideeen hervorgehen, übrig geblieben sein. Der moralische Mensch trägt eine Last, die selbst dem Stärksten nicht leicht ist. Woraus denn entsteht diese Last? Nicht bloß aus der Lage der Dinge in der Natur, dem Staate, und der Kirche; aber auch nicht bloß aus den Ideeen, welche den Wert oder Unwert des Willens anzeigen; sondern aus beiden zusammengenommen, weil es schwer ist, in solcher verwickelten Lage nicht den Wert des Willens preiszugeben; besonders bei gewöhnlicher Schwäche und Reizbarkeit des ganzen, geistigen und leiblichen Menschen.

Betrachten wir nun einen Faktor dieser Last allein, indem wir durch Abstraktion den andern beiseite setzen: so kommen ästhetische Urteile zum Vorschein. Aber durch die umgekehrte Abstraktion können wir auch die ästhetischen Urteile beiseite setzen: dann kommt die bloße theoretische Kenntnis der Dinge hervor, wie sie sind, oder doch wie sie uns erscheinen; zu dieser Kenntnis gehört nun auch das Wissen von unserm eigenen Wollen, als ob wir ihm zuschauen könnten, ohne es zu loben oder zu tadeln. Wir können das nicht; es ist auch nicht einmal möglich, bei dem bloßen ästhetischen Urteile über uns selbst, völlig unbewegt stehen zu bleiben; sondern allemal wirkt dasselbe moralisch, das heißt: als eine, wenn auch noch so schwache, Triebfeder auf den Willen: und wenn nicht Anderer Urteile und Beispiele mit eingriffen, so würde diese Triebfeder weit stärker hervortreten. Weil wir nun durch die Beschauung unserer selbst allemal zum ästhetischen Urteil und wiederum durch dies Urteil zu einer neuen moralischen Willensregung veranlaßt werden: so ist der Begriff einer bloß theoretischen Selbstbeschauung (wie die Psychologen solche dem innern Sinne zuschreiben) nichts als eine Abstraktion, in welcher man absichtlich sich

so stellt, als hätte man vor dem, was man gleichsam seitwärts liegen sieht, die Augen zugedrückt Aber solche Abstraktionen sind in vielen Fällen sehr nötig, und besonders zweckmäßig dann, wenn die aus ästhetischen Urteilen erzeugte Willensregung wegen anderer Verhältnisse notwendig wieder verschwinden muß.

Die fünf einfachen praktischen Ideeen konnten im vorigen Kapitel einer populären Erläuterung wohl entbehren, weil ein so allgemein bekanntes Buch, wie jenes alte von den Pflichten, sich von selbst darbot, um eine große Weitläufigkeit ersparen zu helfen. Etwas anders aber verhält sich's mit den abgeleiteten Ideeen, welche die Gesellschaft betreffen; hier sieht sich der Verfasser doch genötigt, auf sein eigenes älteres Buch zu verweisen.*)

Um indessen auch jetzt die offene Stelle nicht ganz leer zu lassen, benutzen wir die Gelegenheit, zu dem Gegensatze zwischen ästhetischer und theoretischer Betrachtungsart, wovon bald in weiterer Ausdehnung die Rede sein muß, als ein passendes und naheliegendes Beispiel, die gesellschaftlichen Ideeen aufzustellen, welche bei der Beurteilung des Staates vorkommen, während jedermann weiß, daß der Staat, — das Größte und Mächtigste auf Erden, als ein Gegebenes, mithin theoretisch, muß aufgefaßt werden.

Hier aber wollen wir, der größern Deutlichkeit wegen, die theoretische Ansicht zuerst erwähnen.

Ungeachtet aller oft gehörten Reden von angeborener Gleichheit und Freiheit der Menschen, weiß man nicht bloß, daß die Naturanlagen ebenso verschieden sind als die Glücksumstände, sondern man sieht auch in jeder Gesellschaft den vierfachen Unterschied der Dienenden, der Freien, der Angesehenen und der Herrschenden. Zwar nicht in dem Sinne, als ob die Dienenden gerade Leibeigene oder gar Sklaven wären; vielmehr gehören sie bei uns zu den Freien im weitern Sinne des Worts; allein ihre Freiheit hilft ihnen doch nur soviel, daß sie den Dienst wechseln, und die Gunst des Glücks, falls eine solche erscheint, benutzen können; solange sie aber dienen, hängt die Einteilung ihrer Zeit nicht von ihnen selbst ab; auch die Art ihrer Arbeit können sie nicht nach eigenem Urteil bestimmen. Man erlaube uns nun, für den jetzigen Punkt unserer Betrachtung denjenigen frei zu nennen, welcher selbst entscheidet über die Anordnung seiner Arbeit; denn wer hierin nicht seinem eigenen Plane folgen darf, dessen Gebundenheit an fremden Willen liegt jeden Augenblick am Tage.

---

*) Praktische Philosophie, die letzten sechs Kapitel des ersten Buchs.

Die Freien aber, so ehrlich sie übrigens sein mögen, sind darum noch nicht angesehen; die Angesehenen sind noch nicht Herrscher. Hier mag man uns immerhin fragen: wo ist denn die Grenze, welche den Angesehenen trennt von dem Freien ohne Ansehen? Wir können freilich keinen Orden und keinen Titel als die gesuchte Grenzbestimmung aufweisen; müssen vielmehr bekennen, daß dies sehr unvollkommene Bezeichnungen sind; dennoch mögen immerhin Orden und Titel zur Erinnerung dienen, daß ein Begriff vorhanden ist, den man gern bezeichnen möchte, wenn es auch damit nicht ganz gelingt. Wirkliches Ansehen ist nach Art und Stufe sehr verschieden, und selbst nach Gesichtspunkten wandelbar; gerade hierin nun liegt das Wesentliche des Begriffs. Denn zwischen Dienenden und Freien (im obigen Sinne dieses Worts) war ein solcher Unterschied, der auf die wahre Lage der Personen sich gründet; jetzt aber kommt ein zweiter Unterschied hinzu, der bloß davon abhängt, wie die Personen erscheinen. Und hierin liegt viel Wichtiges; denn man kann nicht hindern, daß in der Gesellschaft jede Person allen erscheint; sonst würden sie nichts voneinander wissen und die Gesellschaft wäre aufgelöst.

Die Psychologie zeigt nun, daß der zweite Unterschied gerade nach dem nämlichen Gesetze entsteht, welches den ersten hervorbringt.*) Sie zeigt ferner daß im Gebiete des Erscheinens eine Art von optischer Täuschung stattfindet, wodurch die Unterschiede viel größer werden, als sie an sich sein würden; und daß hierdurch den am meisten Angesehenen ein sehr großer Vorteil zuwächst, indem sich ihnen alle diejenigen, welche in der Erscheinung tiefer stehen als in der Wirklichkeit, durch einen unwillkürlichen Antrieb zuwenden, so daß es jenen sehr leicht wird, über die letzteren Gewalt zu erlangen. Das Volk will den recht vornehmen Mann gern sehen; es läuft zusammen, wo er sich zeigt; es horcht, wo er spricht; weiß er die Gelegenheit zu nutzen, so findet er nicht bloß Gehör, sondern Gehorsam.

Die psychologischen Gründe von dem Allen sind ganz allgemein; aber sie wirken in jedem bestimmten Falle mit vielen anderen Ursachen zusammen. Dahin gehören Klima, Gewerbe, Handel, Sprache, Kultus, besonders aber Krieg und Eroberung; woraus Mischung verschiedener Volksstämme entsteht.

Ohne uns hierin weiter einzulassen, erinnern wir nur, daß laut Zeugnis der Geschichte, und infolge der vorhin angegebenen Gründe,

---

*) Psychologie, im Anfange des zweiten Bandes.

jede menschliche Gesellschaft eine Neigung verrät, sich nach oben zuzuspitzen; daher die Monarchie die gewöhnlichste Staatsform ist, worin die gesellschaftlichen Kräfte ins Gleichgewicht treten; so, daß selbst nach Revolutionen, beim Wechsel der Personen, doch gar bald, indem die aufgeregten Massen zur Ruhe gelangen, die nämliche Form wieder zum Vorschein kommt. Absichtlich und künstlich widersetzt sich zuweilen ein Volk der Monarchie; alsdann aber wird jedes Ansehen beaufsichtigt und beargwohnt. Die Aufsicht ist schwer, und der Argwohn ist lästig. Die republikanischen Formen zeigen sich in kleineren Staaten (wenn sie nicht durch fremden Druck, durch Furcht vor mächtigen Nachbarn zusammengehalten werden) sehr veränderlich und nur mit Mühe haltbar; in großen Staaten kaum ausführbar; zum Zeichen, daß ein natürlicher Mechanismus vorhanden ist, der sich zur Monarchie neigt, und es sehr problematisch macht, ob es jemals für irgend ein Volk auf der Erde ratsam sein könne, ihm einen künstlichen Widerstand entgegenzusetzen.

Damit ist aber nicht gesagt, daß jede Monarchie durch ihre bloße Form dauerhafter sei, als eine Republik sein würde. Vielmehr ist aus dem Vorigen klar, daß die geselligen Kräfte ein natürliches, unbewußtes Streben besitzen, dem Staate von innen heraus eine Form zu geben. Hat er zugleich eine Form geerbt: so fragt sich, wie genau die ererbten Ansprüche mit dem wirklichen Ansehen zusammentreffen; bedeutende Abweichungen hierin können, wie jedermann weiß, im Laufe der Zeiten gefährlich werden.

Das logische Gegenteil der Abstraktion ist die Determination. Wir haben vorhin durch Abstraktion, welche künstlich beiseite setzte, was gleichwohl vor Augen lag, dem Menschen ein bloß theoretisches Selbstbeschauen seiner Willensneigungen, wie sie nun eben sein mögen, beigelegt; als ob wir nicht wüßten, daß, wenn er dieselben schon einmal aufmerksam beschaut, er sie dann auch loben und tadeln, — und, wenn er sie lobt und tadelt, alsdann eine Regung, sie zu verändern, nicht ausbleiben werde. Jetzt wollen wir bei der ebenso theoretischen Betrachtung des Staats, die uns beschäftigte, eine künstliche Determination, — das Gegenstück jener Abstraktion, — anbringen; indem wir ihn als eine moralische Person ansehen. Dieser bekannte Ausdruck bezeichnet zwar im üblichen juristischen Sinne nur soviel, daß der Staat ein Subjekt von Rechten und Verbindlichkeiten sein könne. Allein geht man schon soweit, so muß man der Konsequenz nach noch weiter gehen. Ist der Staat eine Person: so hat er eine Seele; oder

da er ohnehin eine Gesellschaft ist, so kann man ihn mit Recht eine beseelte Gesellschaft nennen. Alsdann beschaut diese Seele des Staats sich selbst und ihre eigenen inneren Triebe. Dem Beschauen folgt aber das ästhetische Urteil; dem Urteile folgen die Vorsätze; den Vorsätzen folgt, indem ihnen Genüge geschieht oder nicht, der moralische Wert oder Unwert; woraus folgt, daß der Staat im vollen Ernste eine moralische Person werden würde, wenn er Eine Seele hätte. Statt der Einen Seele hat er nun wirklich viele Seelen, und diesen geschieht zwar zum Teil das eben Angezeigte; aber es geschieht nicht ganz und nicht vollständig. Die ästhetischen Urteile kommen allerdings zustande; aber die Moralität des Staats ist und bleibt ein Ideal.

Dieser Umstand nun ist ganz besonders dazu geeignet, den Unterschied der ästhetischen, theoretischen, und moralischen Urteile handgreiflich zu machen; und weil das für die gesamte Philosophie ein Hauptpunkt ist, so wollen wir eine kurze Überlegung daran wenden.

Zuvörderst wird der Staat von allen Naturrechtslehrern als eine Rechtsgesellschaft dargestellt; desgleichen als ein Lohnsystem, denn hierauf allein soll und darf der Zwang sich gründen, welchen die Gesellschaft anwendet, um ihre Rechte zu schützen. Gegen den Unsinn des alten vergeblichen Zwangsrechts, nach welchem man den, welcher der gelinden Forderung des Ersatzes nicht anders nachgeben will, allenfalls würde totschlagen dürfen, hat ein berühmter Rechtslehrer deutlich genug gesprochen.*) Auch pflegt das Recht mehrerer Staaten gegeneinander nicht unerwähnt zu bleiben; so wenig Beruf auch die Philosophen aus ganz natürlichen Gründen gefunden haben, sich über Dinge, die so wenig unter ihrer Leitung stehen, ausführlich zu verbreiten. Aber vollends ein System der Güterverwaltung im Großen, eine Nationalökonomie nach reinen Prinzipien des allgemein gegenseitigen Wohlwollens zu lehren: wer mag das wagen? Wer würde Gehör finden? Selbst die mächtigsten Monarchen respektieren das Privateigentum; und wenn sie im einzelnen zu solchen Veränderungen, wie etwa die Aufhebung der Leibeigenschaft, oder Erbunterthänigkeit, oder drückender Frohndienste, auffordern, so geschieht auch dies (wie sich's gebührt) mit soviel Sorgfalt, niemand möge mehr verlieren, als er wieder zu gewinnen erwarten darf, — oder auf so dringende An-

*) Hugo im Naturrechte § 21. Vergl. prakt. Philos. am Ende des vierten Kapitels im ersten Buche.

triebe einer unumgänglichen Notwendigkeit, daß man leicht sieht: kein Mensch auf Erden stehe auf dem Standpunkte, wo er berufen wäre, den Staat völlig der Idee gemäß einzurichten. So nun auch verhält sich's mit dem Kultursystem, von welchem die sogenannte Gelehrtenrepublik, mit aller ihrer Polemik, eine höchst ungenügende Probe, ein schlechtes Bruchstück ist; und doch muß man zufrieden sein, daß nur soviel doch wenigstens vorhanden ist, weil das Bessere, was vermißt wird, nur durch ein solches Einverständnis könnte zur Wirklichkeit gelangen, welches zu den heutigen Streitigkeiten sich als deren gerades Gegenteil verhielte. Wie lange Jahrhunderte hindurch ist die Platonische Republik sprichwörtlich gebraucht, um Luftschlösser zu bezeichnen? In der That aber ist sie nichts Anderes, als die Idee der beseelten Gesellschaft, welche, wenn der vom Platon gelieferte allgemeine Umriß gehörig ausgezeichnet würde, alsdann gerade das in sich schlösse, was wir unter den vier Namen Rechtsgesellschaft, Lohn-, Verwaltung- und Kultursystem soeben erwähnten.

Man vergleiche nun die beiden Ansichten vom Staate. Jede von beiden ist so bekannt, daß man eine wie die andere ohne viel Mühe zu einer langen Abhandlung ausführen könnte. Wer aber dann die beiden Abhandlungen durcheinander laufen ließe: der würde verraten, daß seine Gedanken sich ohne Ordnung durchkreuzten; denn die erste der Abhandlungen wäre theoretisch begonnen, die zweite aber ästhetisch; und jede würde ihren Stil beibehalten müssen. Aber könnte man denn gar nicht beides verbinden? Liegt denn nicht in den Ideeen die Aufforderung, ihnen gemäß zu wirken? Müssen denn nicht die vorhandenen Kräfte der Menschen, müssen nicht die Strebungen der Gesellschaft so benutzt werden, daß man sich den Ideeen wenigstens aus der Ferne annähere? Muß nicht die theoretische Kenntnis in den Dienst der ästhetischen Wertbestimmungen genommen werden; gemäß dem allgemeinen Vorsatze, den Willen durch die Einsicht zu lenken? — Wer mag das ohne nähere Bestimmung bejahen oder verneinen! Aber gesetzt, es geschähe also im Staate, oder in Ansehung des Staats: so wäre hiermit ein moralisches Streben in Wirksamkeit, — wie es ohne allen Zweifel schon längst bei manchen edlen Männern der Fall war und ist; und dies moralische Streben ist nun ein solches, welchem das ästhetische Urteil zum Grunde liegt, die theoretische Kenntnis bei der Ausführung an die Hand geht.

Es giebt aber auch sehr moralische Menschen, die von Ideeen nichts hören mögen. Das Beste unter dem Thunlichen beschäftigt sie

ganz; und ebendarum stört sie jeder Gedanke an das Unthunliche. Nach dem Sprichworte: das Bessere ist der Feind des Guten, sind jene Männer die Feinde des Bessern. Wir wollen sie ehren; aber für die Wissenschaft sind sie nicht gemacht. Nicht darum können wir die Ideeen vermindern, damit keine Forderung das Ausführbare übersteige; sondern das ästhetische Urteil, welches die Ideeen ursprünglich erzeugt und stiftet, durchläuft seine Bahn und überläßt den Menschen, den Zeiten, zu erwägen, wieweit sie nachkommen können, wo sie ihrem Streben die Grenze setzen müssen.

Hier haben wir uns nun in der That von dem praktischen Menschen entfernt. Um uns demselben wieder zu nähern, können wir wenigstens im Vorbeigehen den Nutzen bemerken, welchen die Abstraktionen insofern gewähren, als sie dienen, Verwirrung bei bekannten Streitfragen zu verhüten. Monarchieen und Republiken haben ihre Anhänger; der Disput unter beiden wird niemals aufhören. Es mag scheinen, als wäre das oben Gesagte eine Empfehlung der Monarchie; allein dort ist noch lange nicht behauptet, die Monarchie als solche sei besser, als die Republik; für diesen Satz müßte bewiesen werden, sie sei tauglicher, sich zu einer beseelten Gesellschaft (im vorhin erklärten Sinne) zu erheben; mithin für Recht, Lohn, Gemeinwohl und allgemeine Kultur tüchtiger und sicherer. Aber gerade diese Tüchtigkeit und Sicherheit müßten auch ihrerseits die Republikaner für sich in Anspruch nehmen, und zwar nicht teilweise, sondern im Ganzen, wenn sie den Monarchisten auch nur im Gespräch besiegen wollten. Es hülfe ihnen nichts, etwa zu zeigen, die Republik sei billiger, weil sie bei größerer Gleichheit Jedem das, was er Anderen zugestehe, leichter vergelten könne: diese Billigkeit entscheidet nicht allein; es fragt sich auch, ob die Rechte sicherer, ob die Verbesserungen leichter, ob der Staat zugleich rüstiger, gelenkiger und bildsamer in der einen oder der andern Form sein werde? Dergleichen Untersuchungen sind ganz verschieden von der Betrachtung des Natürlichen; und wenn die Republikaner behaupten, die Menschen würden frei und gleich geboren; wenn die Monarchisten dagegen nachweisen, die Ungleichheit der Kräfte und des Glücks scheide allemal die Dienenden, die Freien, die Angesehenen, die Herrschenden: so ist mit solchen Reden, die sich im Kreise der rein theoretischen Ansichten drehen, über den eigentlichen Wert der Staaten immer noch nichts gesagt, sondern auf beiden Seiten wird solchergestalt der Fragepunkt verfehlt. Um ihn zu finden, muß man die theoretische und ästhetische Ansicht anfangs trennen und am Ende ge=

setzmäßig verbinden. Das Resultat, daß weder Monarchieen noch Republiken im allgemeinen, und ohne nähere Bestimmung, Ursache haben, einander ihre bloße Form gar sehr zu beneiden: dies Resultat ist heutigestags zu bekannt, um noch ausgeführt zu werden; ebendarum war das bekannte Beispiel dienlich, um die Wichtigkeit der angegebenen Unterschiede ins Licht zu setzen.

Schopenhauer.

Sein Leben, seine Schriften und seine philosophische Weltanschauung.

Schopenhauer ist der letzte große und originelle Denker in der Entwickelungsreihe der deutschen Philosophie seit Kant. Mit Schopenhauer schließt diese, nicht als wenn nach ihm die philosophische Forschung in und außerhalb Deutschlands nicht manchen hervorragenden Vertreter aufzuzeigen hätte, sondern weil mit ihm eine bestimmte kulturgeschichtliche Epoche in der Philosophie ihren Abschluß erreicht. Denn was nach ihm kommt, bewegt sich entweder in den Geleisen einer der großen philosophischen Schulen, oder aber, wo neue Wege eingeschlagen werden, geschieht dies in durchaus moderner Weise, d. h. mit Berücksichtigung, ja oft in enger Beziehung zur modernen Naturforschung, oder gar auf der ausschließlichen Basis derselben. Alle diese Versuche gehören noch mehr oder weniger der Gegenwart an, können also noch nicht der historischen Behandlung unterzogen werden.

Aber wenn Schopenhauer einerseits dadurch, daß er noch von Kant ansgeht und einige Grundideeen von Schelling aufnimmt, sowie durch den ganzen Charakter seiner Spekulation der sogenannten klassischen Periode der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts angehört, so reicht er doch auch wie keiner der nachkantischen Denker in die Gegenwart hinein und zwar sowohl durch ein negatives Moment, durch den Mangel einer allseitig durchgeführten Systematik, als auch durch sein enges Verhältnis zur exakten Naturforschung, deren Resultate er in umfassender Weise benutzt, endlich durch die wesentlich praktische Tendenz seiner Philosophie. Thatsächlich zählt die letztere auch da, wo man wesentlich das ethische Moment in der Philosophie schätzt, d. h. in dem großen Kreise der Gebildeten, heute mehr Anhänger als in den eigentlichen streng wissenschaftlichen Sphären, wo, wenn man überhaupt einer philosophischen Anschauung huldigt, man teils Kant, teils Herbart anhängt, teils der modernen empirisch-sensualistisch-materialistischen

Auffassung zuneigt. Schopenhauers Anhängerschaft rekrutiert sich wesentlich aus den einflußreichen Kreisen der belletristischen Schriftsteller und Künstler. Und wenn hieraus auch einerseits ein oft unerfreulicher Dilettantismus resultiert, so ist andererseits doch auch die große Verbreitung der Lehre Schopenhauers zu erklären. So ist es gekommen, daß in der höhern geistigen Strömung unserer Zeit, soweit sie von philosophischen Ideeen beherrscht wird, zwei verschiedene Richtungen erkennbar sind: das Schriftsteller- und Künstlertum, sowie die große Masse der philosophisch Halbgebildeten wird heute, wie schon bemerkt, von Schopenhauer beherrscht, während die exakten wissenschaftlichen Kreise da, wo sie das Bedürfnis einer philosophischen Ergänzung ihrer speziellen Disziplin empfinden, solche teils in der kantischen Erkenntnistheorie, teils in einem materialistisch angehauchten Empirismus suchen.

Über den Charakter der Schopenhauerschen Philosophie gehen die Ansichten sehr auseinander. Während er selbst seine Lehre einen „immanenten Dogmatismus“ nennt und zwar im Gegensatz zu den „transscendenten“ Systemen der Identitätsphilosophie, giebt es Historiker, welche mit Rücksicht auf den eklektischen Charakter seines Philosophierens und in bezug auf die hierdurch entstandenen Widersprüche zwischen den einzelnen Teilen seiner Lehre, seiner Philosophie die Einheitlichkeit in Prinzip und Durchführung nicht zuerkennen. Aber manche seiner Anhänger, welche diesen Vorwurf der mangelnden Einheitlichkeit nicht in Abrede stellen können, finden in diesem Eklektizismus gerade den Hauptvorzug der Schopenhauerschen Philosophie. Gerade weil in ihr ebenso gut Elemente aus dem altindischen Pantheismus wie aus der Platonischen Ideeenlehre zu finden wären, aus Kants Erkenntnistheorie wie aus Schellings Identitätslehre, sei allen großen wahre Philosoph, dessen Geist kongenial gewesen Schopenhauer der Denkern der Menschheit.

Arthur Schopenhauer wurde am 22. Februar 1788 zu Danzig geboren. Sein Vater war ein reicher Bankier, der nach seinem Tode dem Sohne ein beträchtliches Vermögen hinterließ, seine Mutter war die bekannte Touristin, Roman- und Kunstschriftstellerin Johanna Schopenhauer, die in den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts einst vielgelesene Verfasserin der „Gabriele“, der „Sidonia“ und anderer Erzählungen aus dem höhern Gesellschaftsleben. Nach der Einnahme Danzigs durch die Preußen im Jahre 1793 siedelte die Familie Schopenhauer nach Hamburg über, wo Arthur den ersten Unterricht erhielt. Kaum 12 Jahre alt wurde der Knabe vom Vater

auf eine Geschäftsreise nach Frankreich mitgenommen, wo er im Hause eines Geschäftsfreundes zu Havre zurückblieb, um hier eine französische Erziehung zu genießen. Nach seiner Rückkehr nach Hamburg wurde dann Arthur, der nach dem Willen des Vaters sich dem Kaufmannsstande widmen sollte, in das Rungesche Kaufmannsinstitut gegeben, das er im Jahre 1803 verließ, um die Eltern auf einer längern Reise durch Belgien, England, Frankreich und die Schweiz zu begleiten. Von diesen Reisen hat später Johanna nach den von ihr geführten Tagebüchern anziehende Gemälde entworfen. Im Jahre 1806 starb plötzlich der alte Schopenhauer, und Johanna siedelte mit ihren beiden Kindern Arthur und Adele (die sich später auch als sinnige Märchendichterin bekannt gemacht hat) nach Weimar über, wo sich der geistvollen und wohlhabenden Frau sofort die besten Kreise öffneten. Auch Wieland, Herder und Göthe verkehrten viel in ihrem gastlichen Hause.

Arthur stand beim Tode seines Vaters im 18. Lebensjahre. Nur mit innerem Widerstreben hatte er bis dahin dem väterlichen Willen entsprochen und in den kaufmännischen Kontoren gearbeitet. Jetzt aber war er frei, und sein Entschluß, die gelehrte Laufbahn zu betreten, stand fest in ihm. Die Mutter setzte dem keinen Widerstand entgegen. In verhältnismäßig kurzer Zeit bereitete er sich zur Universität vor. Er besuchte erst das Gymnasium zu Gotha, das damals Friedrich Jakobs leitete, dann das Gymnasium zu Weimar, wo er zwei Jahre im Hause und unter der Leitung des berühmten griechischen Lexikographen Passow verlebte. Im einundzwanzigsten Jahre bezog Schopenhauer die Universität Göttingen, wo er sich in die medizinische Fakultät nskribieren ließ und u. a. bei Blumenbach Physiologie hörte. Durch Zufall gelangte einmal unser Studio der Medizin hier in die Vorlesungen des Professor Schulze, der unter dem Namen Änesidemus im Jahre 1792 eine so scharfsinnige Kritik gegen Kant und Reinhold veröffentlicht hatte. Die unabhängige und originelle Art dieses Skeptikers, die philosophischen Probleme zu behandeln, zog den jungen Mediziner dermaßen an, daß er beschloß, der Heilkunde zu entsagen und sich ausschließlich der Philosophie zu widmen. Um diese Zeit stand Fichte auf dem Höhepunkt seines Ruhmes, und Schopenhauer beschloß, an die eben neu errichtete Universität Berlin zu gehen, um außer philosophischen auch noch naturwissenschaftliche Vorlesungen zu hören. Hier sagten ihm jedoch weder Fichte noch Schleiermacher zu: er verließ enttäuscht Berlin und begab sich nach Rudolstadt, wo er die Sommermonate des Jahres 1813 verlebte, mit der Ausarbeitung

seiner Dissertation beschäftigt. Diese Arbeit, auf Grund deren er zu Jena promovierte, war die später so berühmt gewordene Schrift: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde."

Diese Schrift bildet gewissermaßen die Erkenntnistheorie Schopenhauers und zerfällt in vier Teile, in denen die vier Prinzipien oder Wurzeln des Erkennens abgehandelt werden. Die vier Wurzeln sind das principium essendi, fiendi, agendi und cognoscendi, d. i. des Seins, des Werdens, des Handelns und des Erkennens. Hierdurch sind vier Klassen von Vorstellungen unterschieden, und in jeder derselben herrscht der Satz vom Grunde in einer bestimmten Art, so daß er sich gewissermaßen in einer vierfachen Verzweigung zeigt. Wie kommt nun Schopenhauer zu dieser Vierteilung? Bisher, meint er, wurde der Satz vom Grunde auf doppelte Weise angewendet: als Grund des Erkennens und als Grund des Werdens oder als Kausalgesetz. In ersterer Beziehung, insofern man, um etwas wahr zu finden, bei den Verknüpfungen von Begriffen oder Urteilen einen Grund haben müsse; in letzterer Hinsicht, insofern man genötigt sei, bei der Veränderung wirklicher Gegenstände eine Ursache dieser Veränderungen anzunehmen. Nun giebt es aber nach Schopenhauer noch zwei andere Fälle, wobei der Satz des Grundes zur Anwendung kommt, nämlich einen Grund des Seins im Raum und in der Zeit oder vielmehr in unseren räumlichen und zeitlichen Anschauungen, und endlich einen Grund des Handelns oder das Gesetz der Motivation. Dies sind die sogenannten vier Wurzeln des von uns notwendig zur Anwendung gebrachten Satzes vom Grunde; aber in allen diesen vier Fällen oder vielmehr Klassen von Vorstellungen handelt es sich nicht um das Was, d. h. um das innerste Wesen der Welt, sondern nur um Erscheinungen, welche die Totalität unserer Erfahrungen bilden. Zu jenem Was der Welt gelangen wir mit dieser vierfachen Anwendung des Satzes vom Grunde in keiner Weise. Wie wir es auch anfangen mögen, so können wir aus der Welt der Erscheinungen, welche unsere Vorstellungswelt ist, nicht heraus.

Die Berührungspunkte, die diese Schopenhauersche Jugendschrift mit der Kantischen Vernunftkritik hat, sind sofort sichtbar. Das „Was der Welt" ist nichts Anderes als Kants „Ding an sich", die „Vorstellungswelt" Schopenhauers ist die „Erscheinungswelt" bei Kant, und die scharfsinnige Analyse, die ersterer mit dem Satz vom Grunde nach allen seinen Auszweigungen vornimmt, erinnert in vielen Punkten an das kritische Verfahren seines Vorgängers.

Diese Arbeit des einundzwanzigjährigen Philosophen hätte un-

zweifelhaft größeres Aufsehen erregt, wenn sie zu einer andern Zeit erschienen wäre. Man schrieb 1813, und der gewaltige Freiheitskrieg gegen den französischen Kaiser, so lange und mit so vielen Opfern vorbereitet, brach an wie ein Frühlingssturm. Schopenhauer ward von dieser patriotischen Bewegung wenig berührt: der Sohn des kleinen Freistaats Danzig, dessen ganzer bisheriger Bildungsgang ein französisch-kosmopolitischer gewesen war, verstand einfach seine Zeit nicht. Dazu kam seine schon jetzt hervortretende Neigung zur menschenscheuen Abgeschlossenheit, seine stets trübe Stimmung, die sowenig zu seiner Jugend und zu der sorglosen Unabhängigkeit seiner Verhältnisse stimmte. Wortkarg und verschlossen, und wenn er einmal sprach, von einer eigensinnigen, aber geistreichen Parodoxie: so erschien zu Weimar der Sohn der Johanna, der offenen, gastfreien, mitteilsamen und wortreichen Romanschriftstellerin, welche allmählich eine Art Mittelpunkt für die litterarischen Kreise dieser Stadt geworden war. Doch war es Göthe, dessen Blick schon früh durch die rauhe Schale des jungen Mannes hindurch auf seinen bedeutenden Kern drang: „Der junge Schopenhauer," heißt es in einem Briefe an Knebel, „hat sich mir als ein merkwürdiger und interessanter junger Mann dargestellt. Er ist mit einem gewissen scharfsinnigen Eigensinn beschäftigt, ein Paroli und Sixleva in das Kartenspiel unserer neuern Philosophie zu bringen Man muß abwarten, ob ihn die Herren vom Metier in ihrer Gilde passieren lassen; ich finde ihn geistreich, und das Übrige lasse ich dahingestellt."

Eine Frucht der Anregung, die dem jungen Denker aus dem nähern Umgang mit Göthe erwuchs, sind die Ansichten, welche er in der Abhandlung „Über das Sehen und die Farben" (1816) entwickelte. Schopenhauer polemisiert hier heftig gegen Newton, stellt sich dagegen ganz auf den Standpunkt Göthes, den er sogar in manchen Punkten zu ergänzen sucht. Eine andere Anregung, welche Schopenhauer aus dem Götheschen Kreise zu Teil wurde, und welche dann auf die Richtung und den Charakter seines philosophischen Denkens von entscheidender Bedeutung werden sollte, floß ihm aus der Bekanntschaft mit dem Orientalisten Friedrich Mayer, einem Freunde Göthes. Durch ihn lernte er den Oupnekhat, die Hauptquelle für das altindische religionsphilosophische System, kennen. Seitdem gehörte das Studium der Philosophie und Poesie des alten Indiens zu der nie unterbrochenen Beschäftigung seines Lebens, zu der er immer und immer wieder zurückkehrte.

Göthes Prophezeiung sollte sich bald erfüllen. Nach Verlauf von

einigen Jahren, welche Schopenhauer in Dresden verlebte, veröffentlichte er das Werk, dem er seine bedeutsame Stellung in der Geschichte der neuern Philosophie verdankt: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (1819). Drei Voraussetzungen stellt der Verfasser an den Leser seines Buches: „Kants Philosophie,“ sagt er in der Vorrede, „ist die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird. — Wenn aber überdies noch der Leser in der Schule des göttlichen Plato geweilt hat, so wird er um so besser vorbereitet und empfänglicher sein, mich zu hören. Ist er aber gar noch der Wohlthat der Vedas teilhaftig geworden, deren uns durch die Upanischaden eröffneter Zugang in meinen Augen der größte Vorzug ist, den dieses noch junge Jahrhundert vor den frühern aufzuweisen hat, indem ich vermute, daß der Einfluß der Sanskrit-Litteratur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 14. Jahrhundert die Wiederbelebung der griechischen: hat also der Leser auch schon die Weihe uralter indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen; dann ist er auf das Allerbeste bereitet zu hören, was ich ihm vorzutragen habe.“

Das Werk zerfällt in vier Bücher, von denen das erste „Die Welt als Vorstellung, unterworfen dem Satze vom Grunde“ behandelt. Es wird hier eine Art Erkenntnistheorie, d. h. die Lehre vorgetragen, die Schopenhauer bereits in seiner Erstlingsschrift „Von der vierfachen Wurzel“ entwickelt hatte, nur zugleich in einen Zusammenhang mit dem gesamten System gebracht. Im zweiten Buche: „Die Welt als Wille. Die Objektivation des Willens“ entwickelt Schopenhauer die Lehre vom Willen, die als seine eigentliche Metaphysik anzusehen ist. Gegenstand des dritten Buches ist das, was Schopenhauer seine Ideeenlehre genannt hat, die er im engsten Anschluß an Plato vorträgt. Es ist wesentlich die Theorie des Schönen und der Kunst, welche hier ihre Stelle im Gesamtsystem erhält. Das vierte Buch enthält die Schopenhauersche Ethik: „Die Welt als Wille mit Bezug auf die Bejahung und Verneinung des Willens.“ Hier findet Schopenhauers Pessimismus als sittliche Weltanschauung seine metaphysische Begründung. Als Anhang ist dann noch eine sehr umfassende und ungemein gehaltvolle Abhandlung „Kritik der Kantischen Philosophie“ hinzugefügt. Die späteren Auflagen des Werkes haben zu den vier Teilen des ersten Bandes noch allerlei Ergänzungen hinzugefügt, welche den Inhalt des zweiten Bandes bilden. Hier sind Fragen und Probleme zur Diskussion gestellt, welche die Logik, die Naturphilosophie, die Ästhetik und die Ethik betreffen, und zwar weniger im systematischen Zusammen-

hange, aber mit einem großen Aufwand positiver Thatsachen aus den genannten Gebieten, und einer vielfach paradoxen, oft auch, zumal wo er polemisiert, sarkastisch-ironischen, meist aber sehr geistreichen Sprache vorgetragen. Schopenhauers Stil ist bilderreich, ohne überladen zu sein und ohne dem abstrakten Gedanken Abbruch zu thun. Seine Gleich-



Arthur Schopenhauer.

nisse und Belege entnimmt er den verschiedensten Gebieten, insbesondere den Naturwissenschaften, mit Vorliebe jedoch citiert er Dichterstellen, wobei ihm seine Belesenheit in der antiken und modernen Litteratur sehr zu Gute kommt. Alles dies macht die Lektüre dieses seines Hauptwerkes zu einer sehr anregenden. Was aber von diesem Buch

gilt, das gilt auch von seinen anderen späteren Schriften, in denen freilich ein oft über die Grenzen des Erlaubten hinausgehender polemischer Ton herrscht.

Zu den hervorragendsten Arbeiten des zweiten Bandes gehört zunächst eine in vier Kapitel zerfallende Abhandlung: „Die Lehre von der anschaulichen Vorstellung", woran sich eine zweite größere dreizehn Kapitel umfassende Abhandlung anschließt: „Die Lehre von der abstrakten Vorstellung, oder dem Denken". Man würde irren, wenn man nach dem Titel dieser Arbeiten schließen und hier etwa Untersuchungen zur systematischen Psychologie und Logik suchen wollte. Vielmehr giebt hier Schopenhauer weitere Ausführungen und vielfach sehr interessante Exkurse über die in seiner Erstlingsschrift: „Von der vierfachen Wurzel" sowie im ersten Buche des ersten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" vorgetragene Lehre vom Intellekt, aber ohne jeden systematischen Zusammenhang, so daß z. B. rein formelle und methodologische Fragen sich unmittelbar an tiefgehende metaphysische Erörterungen anschließen. Doch ist trotz aller scheinbar so differenten Probleme, die hier aufgeworfen und beantwortet werden, der innere Faden vorhanden, und durch alle diese verschiedenen Abhandlungen zieht sich der gemeinsame Grundgedanke, daß der Intellekt sich nur in der Welt der Erscheinungen bewegt. Viel Treffendes enthält der kleine Aufsatz: „Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen". In ähnlicher Weise schließen sich die folgenden Kapitel (18—28) an das zweite Buch des ersten Bandes an. Hier sind besonders zwei Abhandlungen durch die Fülle psychologischer und philosophischer Thatsachen bemerkenswert: „Vom Primat des Selbstbewußtseins" und von der „Objektivation des Willens im tierischen Organismus". Die Ergänzungen zum dritten Buche des ersten Bandes sind wesentlich ästhetischer Art: meist kleinere Abhandlungen zur Kunstgeschichte und Philosophie des Schönen, welche von Schopenhauers feinem und kunstgeübtem Blick Zeugnis ablegen. Der vieljährige Aufenthalt in Italien ist ihm zur Erweiterung seines ästhetischen Horizonts und zur Läuterung seines Urteils sehr zu statten gekommen. An die Abhandlung „Zur Metaphysik der Musik" haben neuerdings die Theoretiker aus der Schule Richard Wagners vielfach angeknüpft. Endlich bilden den Schluß des zweiten Bandes die Ergänzungen zum vierten Buche des ersten Bandes. Es sind nicht ausschließlich rein ethische Abhandlungen. Vielfach greift der Verfasser hier wieder ins Metaphysische und Naturphilosophische zurück, so in den Aufsätzen: „Das Leben der Gattung"; „Die Erblichkeit der Eigenschaften" und vor

allem in der geistreichen Studie: „Metaphysik der Geschlechtsliebe". Andere wieder sind nur ethisch: „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens"; „Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben"; „Die Heilsordnung". In allen diesen Abhandlungen wird unser Philosoph nicht müde, immer neue Thatsachen aus der Natur und dem Leben und immer neue Citate aus den verschiedensten Autoren anzuführen, um seine These von der Nichtigkeit des Daseins zu stützen. Hierbei steht ihm, zumal in der Schilderung des menschlichen Leids, oft eine ergreifende Beredsamkeit und ein packender Ausdruck zur Verfügung.

Schopenhauer, der nunmehr im dreißigsten Jahre stand, fühlte nach jahrelang angestrengten Arbeiten das Bedürfnis nach Erholung, und diese wollte er in Italien suchen. Hier verbrachte er 6 Jahre, bald in Venedig, bald in Rom und Neapel ein heiteres sorgenfreies, dem Studium der Kunst wie dem Lebensgenuß gewidmetes Dasein Da erhielt er die Kunde von dem Sturze eines großen Danziger Handlungshauses, welches sein Vermögen verwaltete. Diese Nachricht veranlaßte ihn, sofort nach Deutschland zurückzukehren. Sein Vermögensverlust war beträchtlich, doch blieb ihm immer noch soviel, um leben zu können. In Berlin, wohin er sich 1825 begeben hatte, habilitierte sich nun Schopenhauer für das Gebiet der Philosophie. Doch las er nur ein Semester und verließ bald diese Universität, wo damals Hegel im Zenith seines Ruhmes stand. Die nächstfolgende Zeit sehen wir ihn bald in Dresden, bald in Italien, bald wieder in Berlin, dann lebte er einige Zeit in Mannheim, bis er schließlich im Jahre 1833 seinen dauernden Wohnsitz in Frankfurt a. M. nahm.

Aus dieser Zeit sind zwei Arbeiten Schopenhauers zu erwähnen: eine lateinische Bearbeitung seiner Abhandlung: „Über das Sehen und die Farben", welche unter dem Titel: „Theoria colorum physiologica eademque primaria" in Bd. III. des von Radius in Leipzig herausgegebenen Sammelwerks: „Scriptores ophthalmologici minores" (1830) zum Abdruck gelangte, und die bedeutsame und gehaltvolle kleine Schrift: „Über den Willen in der Natur" (1836). Es sind darin die Beweise aus den empirischen Wissenschaften, aber auch eine Menge Belegstellen aus allen möglichen Schriftstellern und Dichtern für die Richtigkeit seiner Willenstheorie beigebracht. Insbesondere sind es die naturphilosophischen Schriften von Lukretius Carus bis auf Theophrastus Paracelsus, aus denen Citate angeführt werden. Am Schlusse ruft er aus: „Geberdet euch, wie ihr wollt, Wille ist das Fundament der wahren Philosophie, und wenn es dieses Jahrhundert nicht einsieht,

so werden es viele folgende. Die Wahrheit kann warten, denn sie hat ein langes Leben vor sich; das Echte und ernstlich Gemeinte geht stets langsam seinen Gang und erreicht sein Ziel, freilich fast wie durch ein Wunder".

Soll die genannte Schrift der Willensmetaphysik Stützen aus der wissenschaftlichen Erfahrung und aus der oft instinktiv richtigen Anschauung der Dichter und der Religionsphilosophen liefern, so bot sich nun Schopenhauer, Gelegenheit die sittlichen Folgerungen aus dieser Lehre zu ziehen und das ethische Problem einer besondern Untersuchung zu unterwerfen. Die Sozietät der Wissenschaften zu Drontheim in Norwegen hatte im Jahre 1839 eine die Frage der Willensfreiheit behandelnde Preisaufgabe gestellt, und Schopenhauer gewann durch eine Abhandlung „Über die Freiheit des menschlichen Willens" diesen Preis. Hierdurch ermutigt bewarb er sich im Jahre 1840 zum zweiten Male um den von der dänischen Gesellschaft der Wissenschaften ausgesetzten Preis durch Einreichung seines Aufsatzes: „Über das Fundament der Moral", ohne indes des Preises teilhaftig zu werden. Beide Arbeiten veröffentlichte indes Schopenhauer im Jahre 1841 unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik" (1841). Diese hier entwickelten Gedanken sind nun wesentlich eine Ergänzung des ethischen Teils der „Welt als Wille und Vorstellung", insofern hier die Haupt- und Grundfrage aller Moralphilosophie, die nach der menschlichen Willensfreiheit einer erneuten, kritischen Prüfung unterzogen wird, und an die Stelle des von ihm in Übereinstimmung mit Augustin und Luther, mit Spinoza und Voltaire zerstörten „Phantoms" der Willensfreiheit andere uneigennützige Triebfedern für das sittliche Handeln, z. B. das Mitleid (welches die Quelle der Haupttugenden und der Menschenliebe ist) aufgestellt werden. Aber das Mitleid ist ihm nicht eigentlich wohl Motiv zum Handeln, als vielmehr Quietiv des Willens zum Zwecke „der Verneinung des Willens zum Leben". In diesem Sinne sagt er mit dem frommen Malebranche „la libarté est un mystère", und mit einer christianisierenden Wendung ruft unser Philosoph, der sonst die christliche Dogmatik weit ab von sich wies, zum freudigen Erstaunen aller Rechtgläubigen aus: „Notwendigkeit ist das Reich der Natur, Freiheit ist das Reich der Gnade". Wir werden später auf den hierdurch erzeugten quietistischen Charakter der Schopenhauerschen Ethik noch näher eingehen.

Lange Zeit währte es, ehe man in Deutschland von den Schriften und dem System Arthur Schopenhauers Notiz nahm. Der Philosoph lebte in Frankfurt ein einsiedlerisches Leben; nicht viele kannten ihn,

und nur sehr wenige unterhielten mit ihm gesellschaftlichen Umgang. Seine Zeit war ganz ausgefüllt von den Studien und Arbeiten, welche darauf abzielten, immer mehr Beweismaterial aus den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft und der Litteratur für die Wahrheit seiner Lehre herbeizuschaffen, Aus diesen Studien ist jenes zweibändige Werk hervorgegangen, welches mehr als die früheren Schriften Schopenhauers Philosophie populär gemacht hat: „Parerga und Paralipomena, kleine philosophische Schriften" (2 Bde. Frankfurt a. M. 1850; 2. Aufl. Leipzig 1861). Der Inhalt des Werkes erstreckt sich auf alle möglichen Gebiete. Außer einer größern Abhandlung „Fragmente zur Geschichte der Philosophie", in der er kritische Streiflichter auf die hervorragendsten antiken und modernen Denker fallen läßt, finden wir bald größere bald kleinere Aufsätze über logische, naturphilosophische, psychologische, rechtsphilosophische, ästhetische, pädagogische und ethische Fragen. Hieran schließen sich Skizzen und Aperçus über Sprache und Stil, über Gelehrte und Gelehrsamkeit, über Schriftstellertum und Kritik u. dgl., in denen manches treffende Wort gesprochen und mancher scharfe Seitenhieb auf die wissenschaftlichen und Litteraturzustände seiner Zeit ausgeteilt wird.

Hier zeigt sich Schopenhauer als Meister in sarkastischer Polemik, bei der er aber auch zu oft die Grenzen des Erlaubten überschreitet und in ein unmännliches, geschmackloses Schimpfen verfällt. In solchen Fällen wimmelt seine Sprache von Cynismen, so z. B. in dem Aufsatze in Bd. I. „Über die Universitätsphilosophie", der sich als eine Kritik der Hegel-Schellingschen Spekulation ausgiebt, im Grunde aber keinen einzigen Satz der Identitätsphilosophie wirklich und sachlich widerlegt. Die selbstbewußte, hochmütige auf die eigene Genialität eingebildete Sprache, die Schopenhauer hier führt, wäre noch erträglich und aus der übermäßigen Selbstschätzung des philosophischen Autodidakten zu erklären, wenn diese Selbstüberschätzung, dieser Mangel jedweder Bescheidenheit sich nicht vielfach mit einer absichtlichen, durch alle dialektischen und stilistischen Künste fein maskierten, auf eine Täuschung des Lesers ausgehenden Verkleinerung seiner Gegner verbinden würde. Dies ist das unsittliche Moment in der Schopenhauerschen Kampfesweise, abgesehen davon, daß die immer und immer in seinen Schriften sich wiederholenden Angriffe auf die „Universitätsphilosophen" mit der Zeit sehr ermüdend und langweilig werden. Von Schopenhauers Anhängern, welche sein Verfahren nicht verteidigen können, wird zur Entschuldigung desselben die Gemütsverbitterung des Einsiedlers angeführt. Aber Spinoza führte auch ein einsiedlerisches Leben;

er hat, was Schopenhauer nie kannte, oft Not und Entbehrung gelitten. Aber hat ihn dies zum Menschenhaß und zur Ungerechtigkeit in der Beurteilung seiner Gegner geführt? Man lese nur Schopenhauers Briefe, in denen er sich gegen frühere Angriffe der Theologen, oder auch gegen wissenschaftliche Gegner verteidigt, wie gemessen ist seine Sprache, wie mild und rücksichtsvoll ist sein Tadel!

Die Parerga und Paralipomena haben mit der Mannigfaltigkeit ihres Inhalts und ihrem anziehenden, oft pikanten Ton sehr viele Leser gefunden und viel dazu beigetragen, daß die Gleichgültigkeit gegen Schopenhauers Lehre allmählich einem wärmern Interesse, später sogar einer enthusiastischen Begeisterung für dieselbe wich. Allmählich bildete sich auch das, was man etwa eine Schopenhauersche Schule nennen kann, d. h. eine Anzahl von Anhängern seiner Philosophie, welche durch Kommentierung der Schriften des Meisters wie durch eigene Arbeiten für dieselbe Propaganda machten. Unter diesen ist in erster Linie Julius Frauenstädt zu nennen, welcher zuerst der Hegelschen Schule angehörte, später jedoch eifriger Parteigänger Schopenhauers wurde, dessen gesammelte Werke (in sechs Bänden, Bd. I: Schriften zur Erkenntnislehre, Bd. II. und III: Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. IV: Schriften zur Naturphilosophie und Ethik, Bd. V. und VI: Parerga und Paralipomena, Leipzig 1873—74; 2. Auflage 1877) er später herausgab. Frauenstädt selbst hat durch seine „Briefe über die Schopenhauersche Philosophie“ sowie durch sein „Schopenhauer-Lexikon“ sehr viel zur Popularisierung dieser Weltanschauung beigetragen. Weitere Anhänger von Bedeutung zählt die Schule nicht, wenn man nicht den scharfsinnigen und denkkräftigen, leider aber sehr bizarren Julius Bahnsen („Die Realdialektik“ 2 Bde. ist sein metaphysisches Hauptwerk) hierher rechnen will, obgleich er in letzterem Werke eigentlich nur eine gewisse innere Verwandtschaft mit Schopenhauer zeigt. Dagegen hat sich ein Troß philosophischer Dilettanten angeschlossen, welcher weder zur Vertiefung, noch zum weitern Ausbau dieser Lehre, wohl aber sehr viel zur Verbreitung, allerdings auch zur Verflachung derselben beigetragen hat.

Schopenhauer hat die wachsende Ausbreitung seiner Weltanschauung noch erlebt. Noch im Jahre 1844, in der Vorrede zur 2. Aufl. seiner „Welt als Wille und Vorstellung“, beklagt er sich bitter über des „Ignorier- und Schweigesystem“, das die „Philosophieprofessoren“ gegen ihn in Anwendung brächten. Aber nach kaum 10 Jahren begann es sich zu regen. Und als der menschenfeindliche Einsiedler am Morgen des 21. September zu Frankfurt seine Augen

schloß, hatte längst die lange andauernde Gleichgültigkeit gegen seine Schriften einem immer mehr wachsenden Interesse für dieselben Platz gemacht.

Und wenn wir heute Umschau halten und prüfen, welches von den philosophischen Systemen gegenwärtig am meisten herrscht, so müssen wir den Sieg der Schopenhauerschen Philosophie zugestehen. Die Gründe für diese Erscheinung sind nicht in der innern Überlegenheit dieser Lehre über ihre Vorgänger, sondern in mehr äußerlichen Momenten, hauptsächlich aber in gewissen geistigen Strömungen und maralischen Zuständen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu suchen. Schon 1859, also vor sechsundzwanzig Jahren (Schopenhauer lebte noch) sagte Karl Rosenkranz (obgleich Hegelianer, war er doch ein ruhiger und unparteiischer Beurteiler von geistigen Zeitströmungen): „Schopenhauer würde seine Zeitgenossen nicht in dem Grade gefesselt haben, wenn er nicht den Mut besäße, den Hohn gegen das Dasein auszusprechen, wenn er nicht der Traurigkeit des Buddhismus die Ironie des Weltschmerzes hinzugefügt hätte. Mit diesem pikanten Tone, welcher die Welt lächerlich findet, ist er zum Liebling aller blasierten, weltmüden Deutschen geworden; denn die Welt gilt ihm als daseiende Unwahrheit, als konstituierte Anarchie. Die Kraft, mit welcher Schopenhauer allem Dasein den Fluch der Erbärmlichkeit entgegenschleudert, ist der Reiz, der soviele gebrochene Geister unserer Epoche an ihn fesselt. Diese vom Ekel an den Widersprüchen des erfahrungsmäßigen Daseins erfüllten, von Seiten des Schicksals Abgemüdeten, von ihren falschen Hoffnungen Betrogenen, durch ihre Leidenschaften zu physischem und moralischem Bankrott Herabgebrachten finden eine unendliche Beruhigung darin, das atheistische Weltall unter der Autorität eines großen Philosophen für eine tolle Fratze erklären zu dürfen, in welcher nur das Nichts Recht behalte. Erspart ihnen diese Einsicht doch auch die Reue über begangene Thorheiten und die Tapferkeit der Arbeit!"

Anders freilich lautet das Urteil seiner begeisterten Anhänger. Ihnen ist „das eigentliche Wesen und das unvergängliche Verdienst seiner Lehre: der überzeugende Nachweis von der nur sekundären, nur psychischen Bedeutung des Intellekts gegenüber der primären metaphysischen Dignität des ethischen Faktors unseres Bewußtseins." „Die uns erscheinende Welt", sagt Wilhelm Gwinner (Arthur Schopenhauer, aus persönlichem Umgange dargestellt, Leipzig 1862), „stellt sich in dieser Lehre als ein, man darf sagen zufälliges Mittel zu einem über alle ihre Herrlichkeiten weit erhabenen, transmundanen Zwecke

bar. Zugleich aber ist sie uns näher gerückt; denn wir erfahren durch das Medium unseres eigenen Willens die Wirkungsweise der Naturkräfte nunmehr realiter und synenergistisch. Auf diesen Brennpunkt seiner Lehre paßt das schöne Gleichnis welches ein Anhänger von dem Eindruck seiner Schriften gebraucht, indem er sagt: „Mir ward dabei zu Mute, als ob ich in die Bilderflucht zweier einander gegenüber hängender Spiegel hineinschaute und mir beim letzten Bilde, das ich erblickte, sagen müßte: freilich, besäßest du nur das Auge, du würdest dann noch weiter und so in infinitam sehen".

So schwankt das Urteil zwischen den Anhängern und Gegnern dieses Philosophen hin und her, und noch heute, nachdem bereits über ein viertel Jahrhundert seit Schopenhauers Tode war dahingegangen, hat sich eine feststehende, objektive historische Wertschätzung noch nicht bilden können: noch „schwankt sein Charakterbild in der Geschichte". Wir wollen nun versuchen, eine gedrängte Skizze von den Hauptpunkten seiner Lehre hier zu geben.

„Die Welt ist meine Vorstellung: — dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektierte, abstrakte Bewußtsein bringen kann: und thut er das wirklich, so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde, sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist".

Mit diesem Satze, den Schopenhauer an die Spitze seines Hauptwerkes gesetzt hat, stellt er sich auf den Boden Kants; von dem unser Philosoph als Hauptverdienst rühmt, daß er die Welt der Erscheinungen von dem dahinter befindlichen Ding an sich unterschieden hat. Die Erscheinung ist eben nur unsere Vorstellung: so fällt der Schopenhauersche Satz, die Welt sei meine Vorstellung mit dem Kants, die Objekte der Welt seien nur Erscheinungen, gänzlich zusammen.

Aber in zwei Punkten glaubt Schopenhauer den Begründer des Kritizismus verbessern zu müssen. Erstens darin, daß die gesamten apriorischen Anschauungs- und Erkenntnisquellen, welche Kant in der transcendentalen Ästhetik und transcendentalen Dialektik seines Hauptwerks entwickelt, auf eine Wurzel reduziert werden müßten. Schopenhauer übt daher in dem Anhang zu Bd. I. der „Welt als Wille und Vorstellung" eine dahin gehende Kritik, daß er nachweist, wie die

sogenannte Kategorieentafel Kants sehr bedeutend vereinfacht werden könne und zwar dadurch, daß man alle Vorstellungsformen auf den Satz vom Grunde zurückführen. Bekanntlich hat diesem Gegenstande Schopenhauer seine Erstlingsschrift gewidmet, deren Grundgedanken er dann in den späteren Auflagen immer mehr den Grundgedanken seines Hauptwerkes konform gestaltet hat.

Das zweite Gebrechen, an dem nach Schopenhauers Ansicht die Kantische Erkenntnistheorie krankt, ist das Vorhandensein des „Ding-an-sich", oder des „Objekt-an-sich" als Ursache der Empfindung. Allerdings soll Kant erst in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft diesen Widerspruch begangen haben. Aber Schopenhauer hält diesen Punkt für die materia peccans der Erkenntnistheorie, aus welcher dann alle die falschen Konsequenzen seiner idealistischen Ethik entsprungen seien.

Wenn aber das Ding-an-sich nicht Ursache unserer Sinnesempfindungen sein kann, woher besitzen wir die Vorstellung der Außenwelt? Wo ist überhaupt die Quelle, aus welcher wir unsere Weltvorstellung deduzieren könnten? Schopenhauer verwirft die Ableitung der Welt aus dem Ich, wie dies Fichte in seiner „Wissenschaftslehre" mit einem solchen Aufwand von Scharfsinn gethan hatte, und er wird nicht müde, das ganze identistische System seines ehemaligen Berliner Lehrers mit allen Waffen des Ernstes und des Spottes zu bekämpfen. Im Ich das Wesen, das An-sich der Welt zu sehen, erscheint als der Gipfel aller Verkehrtheit und als der denkbar falscheste Weg, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. Aber wenn die höchste und eigentliche Realität der Welt weder im Kantischen Ding-an-sich noch im Fichteschen Ich liegen soll, wo denn? Die dem Koincidenzpunkt beider, wie die spätere Schelling-Hegelsche Identitätsphilosophie behauptet hat? Dies kann Schopenhauer noch viel weniger zu geben, und es ist bekannt, daß die heftige Polemik gegen die Identitätsphilosophie sich wie ein roter Faden durch alle seine Werke hindurch zieht. Wenn er aber auch den genannten Weg verschmäht, wie kommt er denn aus dem Dilemma heraus?

Schopenhauer glaubt diese Schwierigkeiten durch die Statuierung eines neuen metaphysischen Prinzips überwinden zu können. Dieses Prinzip liegt seiner Lehre vom Willen zu Grunde. Dieselbe bildet eine weit ausgeführte Theorie, welche er durch die Erfahrungen der Naturwissenschaften wie der Psychologie zu stützen bemüht ist, die er jedoch zu einem in sich abgeschlossenen System nicht heraus-

gearbeitet hat. Sie ist ungemein geistreich gedacht, und es ist zuzugeben, daß mit ihrer Hilfe sich manches bisher Unerklärte im Leben der Natur wie der Seele leicht lösen läßt; sie ist aber keineswegs frei von inneren Widersprüchen, welche um so schroffer hervortreten, je mehr man diese Willensmetaphysik zu einem alle philosophischen Wissenschaften umfassenden systematischen Ganzen auszubilden sucht. Wie sie in Werken Schopenhauers vorliegt, ist sie eine unausgeführte, der Ergänzung vielfach bedürftige, von inneren Widersprüchen nicht freie Lehre, deren wesentliche Punkte Wilhelm Gwinner in dem bereits erwähnten Buche in der folgenden geistvollen Skizze zusammenfaßt. Wir geben den Wortlaut des betreffenden Abschnitts in seiner Schrift und bemerken, daß, obgleich Gwinner zu den unbedingtesten Anhängern Schopenhauers gehörte, er dennoch für die schwachen Seiten seiner Lehre ein offenes Auge hat.

„Der Anfang der Philosophie, ihre Möglichkeit liegt im Menschen. Aber nicht, wie alle vor ihm gelehrt, schon deshalb, weil er denkt; sondern erst deshalb, weil er zugleich will. Dächte er bloß, so würden ihm die Formen der Anschauung, so würde ihm vor allem die Kette der Ursachen und Wirkungen, der Gründe und Folgen ein ebenso sicheres Leitseil sein, wie dem Tiere der Instinkt und die denselben leitende Wahrnehmung; aber nun will er zugleich, d. h. er hat zugleich eine von der Vorstellung grundverschiedene unmittelbare Seinsweise in sich, deren Erkenntnisquelle er nicht auf den Satz vom Grunde zurückzuführen vermag. Deshalb erst fragt er nach einer letzten Ursache, einer causa sui, welche der Vorstellung an sich, ohne den Willen, als eine contradictio in adjecto, absolut unzugänglich und fremd wäre, und ihr nun, mit dem Willen, immer noch ein ewiges Rätsel bleibt, dem Willen selbst dagegen in seiner Freiheit und Grundlosigkeit, in seiner Aseität intim vertraut ist. Erst durch dieses unmittelbare reale Sein in ihm, wird ihm das mittelbare ideale zweifelhaft, enthüllen sich ihm die Formen desselben, Raum, Zeit und Kausalität, in ihrer Unzulänglichkeit und Endlichkeit. Daher also das „metaphysische Bedürfnis im Menschen". Das punctum saliens, die große Frage, aus der die Philosophie entspringt, ist eben: wie diese beiden Seinsweisen, Ideales und Reales, Vorstellung und Wille in einem und demselben Vorgange zugleich und zusammen bestehen können.

Diese Fassung des Problems schon halte ich für ein unsterbliches Verdienst Schopenhauers. Sie eröffnet eine neue Ära in der Geschichte der Philosophie.

Zum Vollzuge glaubt er nun die geforderte Vereinigung*) der äußern mit der innern Erkenntnis dadurch zu bringen, daß er alle und jede Bewegung ihrer äußern Ursache nach zur bloßen Erscheinung, zur Vorstellung herabsetzt, dagegen das, was dieser Erscheinung als innere Bedingung zu Grunde liegt, auch in der leblosen Natur, zum Willen erhebt. Die doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntnis, die wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, gebraucht er als Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur; beurteilt alle Objekte, die nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserem Bewußtsein gegeben sind, nach Analogie dieses Leibes, und nimmt daher an, daß sie ihrem innern Wesen nach dasselbe seien, was wir für uns und in uns „Wille“ nennen. „So erkennen wir, trotz aller accidentellen Verschiedenheiten, zwei Identitäten, nämlich die der Kausalität mit sich selbst auf allen Stufen, und die des zuerst unbekannten X (der Naturkräfte und Lebenserscheinungen) mit dem Willen in uns. Wir erkennen das identische Wesen der Kausalität in den verschiedenen Gestalten, die es auf verschiedenen Stufen annehmen muß, und nun sich zeigen mag als mechanische, chemische, physikalische Ursache, als Reiz, als anschauliches Motiv, als abstraktes gedachtes Motiv: wir erkennen es als Eins und dasselbe, sowohl da, wo der stoßende Körper soviel Bewegung verliert als er mitteilt, als da, wo Gedanken mit Gedanken kämpfen und der siegende Gedanke, als stärkstes Motiv, den Menschen in Bewegung setzt welche Bewegung nun mit nicht geringerer Notwendigkeit erfolgt, als die der gestoßenen Kugel. Statt da, wo wir selbst das Bewegte sind und daher das Innere des Vorganges uns intim und durchaus bekannt ist, von diesem innern Licht geblendet und verwirrt zu werden und dadurch uns dem sonstigen, in der ganzen Natur uns vorliegenden Kausalzusammenhang zu entfremden und die Einsicht in ihn uns auf immer zu verschließen; bringen wir die neue, von innen erhaltene

---

*) Nicht Identifizierung! denn diese hält er für theoretisch unmöglich. „Die Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher, und zwar notwendig, das Wort „Ich“ beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich. Denn nur die Verhältnisse der Objekte sind uns begreiflich: unter diesen aber können zwei aber nur insofern Eins sein, als sie Teile eines Ganzen sind. Hier hingegen, wo vom Subjekt die Rede ist, gelten die Regeln für das Erkennen der Objekte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als Wollend Erkannten, also des Subjekts mit dem Objekte, ist unmittelbar gegeben. Wer aber das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder κατ' εξοχην nennen.“ Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. 2. Aufl., S. 136.

Erkenntnis zur äußern hinzu, als ihren Schlüssel, und erkennen die zweite Identität, die Identität unseres Willens mit jenem uns bis dahin unbekannten X, das in aller Kausalerklärung übrig bleibt. Demzufolge sagen wir alsdann: auch dort, wo die palpabelste Ursache die Wirkung herbeiführt, ist jenes dabei noch vorhandene Geheimnisvolle, jenes X, oder das eigentlich Innere des Vorgangs, das wahre Agens, das Ansich dieser Erscheinung, — welche uns am Ende doch nur als Vorstellung und nach den Formen und Gesetzen der Vorstellung gegeben ist, — wesentlich dasselbe mit dem, was bei den Aktionen unseres ebenso als Anschauung und Vorstellung uns gegebenen Leibes uns intim und unmittelbar bekannt ist als Wille." Die tiefe Überzeugung von der Wahrheit dieses seines Grunddogmas läßt ihn an dieser Stelle in die Apostrophe ausbrechen: „Dies ist, geberdet euch wie ihr wollt! das Fundament der wahren Philosophie: und wenn es dieses Jahrhundert nicht einsieht, so werden es viele folgende. Tempo è galantuomo! se nessun' altro."*)

Herbart hat dieses Dogma „eine bequeme Philosophie" genannt, die, um sich Anhänger zu verschaffen, nicht einmal des geistreichen Vortrags bedurft hätte, der sie empfehle.**) Von der seinigen gilt freilich in letzterem Punkte das Gegenteil! Mehr noch aber als den Schluß aus der Analogie findet er bekanntlich das postulierte einheitliche Prinzip, das ἐν και παν, verwerflich, welches die Welt zu erklären unfähig sei, ja infolgedessen das System Schopenhauers gleich dem Schellingschen das absolute Werden als Todeskeim in sich trage und dem Vorwurf einer „Naturgeschichte Gottes" nicht entgehe. Aber in seiner Art weit bequemer und von dem, was man seit Jahrtausenden als Philosophie gelehrt und verstanden toto genere verschieden ist Herbarts Ausweg: das Band der Dinge in einem bloßen Verhältnisbegriffe, in der subjekt- und prinziplosen „Beziehung" einer unendlichen Vielheit von „Realen" zu suchen, deren qualitates occultae in der abstrakten Leerheit ihrer Bestimmungen dunkler werden, als sie in der Anschauung waren! Gerade das, wonach die Philosophie seit Thales nicht müde wird zu fragen: die Einheit im Geschiedenen, läßt er als eine Grille bei Seite liegen! Sigwart verdient deshalb immerhin einige Entschuldigung, wenn er die Philosophie dieses Mannes in drei

*) Über den Willen in der Natur, 2. Aufl., S. 85 fg. In sein Handexemplar der ersten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung schrieb er die Worte Gracians: „Y si esto no es su siglo, muchos otros le seran", wovon also das Obige die Version ist.

**) Herbarts sämtliche Werke, Bd. XII, S. 384.

Zeilen abhandelt, weil sie schon in ihrer Grundanlage kein System sei und kein System sein oder werden könne.*) Unsere Frage ist überhaupt nicht: ob bequem oder unbequem; sondern ob wahr oder unwahr? Herbarts Kritik der „Welt als Wille und Vorstellung" ist — abgesehen von seiner unvermeidlichen Manie, überall Widersprüche zu entdecken —**) für das Fundamentalproblem der Philosophie überhaupt nicht minder, als der Schopenhauerschen insbesondere zu wichtig, als daß ich mich enthalten dürfte, tiefer darauf einzugehen.

Sein Haupteinwand betrifft eben das ἐν διαφερον ἑαυτῳ, das absolute Werden, die Naturgeschichte Gottes. Allein so gefaßt verstößt derselbe von vornherein gegen die wohlmotivierte Selbstbeschränkung der Schopenhauerschen Metaphysik, welche Herbart ohne weiteres mit der Fichte-Schelling-Hegelschen auf eine Linie stellt; während Schopenhauer nachdrücklich lehrt, daß das Absolute, der Wille an sich nicht Gegenstand menschlicher Erkenntnis sein, vielmehr das νοουμενον nur in seinem unauflöslichen Verhältnisse zum φαινομενον erfaßt werden könne. Die Einheit des Dinges an sich gehört nach ihm schon zu einer Erkenntnis, welche nicht auf den Funktionen unseres Intellekts beruht und daher „mit diesen nicht eigentlich zu erfassen" ist. Insofern nun die Forderung dieser Einheit gleichwohl unabweisbar ist, muß sie nach Schopenhauer aus der bloßen Analogie geschlossen, muß die Vielheit der Erscheinungen so verstanden werden, daß sie das hinter diesen Erscheinungen verborgene Wesen als ein in seinem letzten Grunde mit sich einiges offenbart. Die Unabweisbarkeit dieser Forderung aber folgt bei Schopenhauer in letzter Instanz nicht — wie bei den meisten Idealisten vor ihm und neben ihm — aus der sogenannten Einheit des Selbstbewußtseins, d. h. aus der Vorstellung, aus dem Denkgesetz, aus dem Satz vom Grunde in seinen vier Gestalten, sondern aus der unmittelbaren Erkenntnis des Willens selbst. Dies ist der eigentliche Sinn seiner bahnbrechenden, folgenreichen Lehre vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein deren Tiefe man erst wahrhaft einsieht, wenn man sie im Verhältnisse zur Philosophie Fichtes betrachtet (von dem Schopenhauer allerdings auch gelernt hat), welcher gleichfalls bei Kant ansetzt und der Intention nach auf dasselbe Ziel hinarbeitet, ohne es zu erreichen.

Herbart weist treffend darauf hin, daß „die Kantische Freiheits-

---

*) Geschichte der Philosophie, Bd. 3, S. 434.

**) Sie verleitet ihn sogar zu Entstellungen, wie bei der Anführung des die Erkenntnisweise des Willens als Ding an sich betreffenden § 22 der „Welt als Wille und Vorstellnng". A. a. O.

lehre bei Schopenhauer eine große Rolle spielt und offenbar zu den Grundgedanken gehört, von denen er ausgegangen ist.“ Kants kategorischer Imperativ nämlich ist in seinem letzten Grunde nichts Anderes als die erkannte höchste Einheit des Dings an sich, vermöge deren die transscendentale Freiheit mit der empirischen Notwendigkeit zusammenbesteht. Im Wesen des Willens liegt es, daß er in letzter Instanz nur Eines wollen kann, und die Unbedingtheit dieser Forderung, als Selbsterkenntnis des Willens, nennt Kant eben das moralische Gesetz in uns, den kategorischen Imperativ. Diesen Ausdruck verwarf Schopenhauer, da ein „Wollen-Sollen“ der Aseität des Willens widerstreite, ein hölzernes Eisen sei. Hierin stimmt er, ohne, wie es scheint, von ihm gelernt zu haben, mit Schleiermacher überein, wie denn überhaupt das Verhältnis dieser beiden großen Denker unseres Jahrhunderts zu einander ein sehr bedeutsames ist, indem sie gerade da, wo sie sich völlig fremd gegenüberstehen, sich vortrefflich ergänzen. Dagegen folgt er Kant in dessen Lehre vom intelligibeln Charakter, zufolge welcher die Freiheit des Willens transscendental, der Welt der Erscheinungen fremd ist. „Die strengste, redlich und mit starrer Konsequenz durchgeführte Notwendigkeit und die vollste, bis zur Allmacht gesteigerte Freiheit“, sagt er von dieser Lehre, „mußten zugleich und zusammen in die Philosophie eintreten: ohne die Wahrheit zu verletzen, konnte dies aber nur dadurch geschehen, daß die ganze Notwendigkeit in das Wirken und Thun (operari), die ganze Freiheit hingegen in das Sein und Wesen (esse) verlegt wurde. Dadurch löst sich ein Rätsel, welches nur deshalb so alt ist wie die Welt, weil man bisher es immer gerade umgekehrt gehalten hat und schlechterdings die Freiheit im Thun, die Notwendigkeit im Sein suchte.“*) Herbart behauptet nun, diese Lehre stehe und falle mit der vom kategorischen Imperativ. Ich sage: umgekehrt, durch seine Beseitigung wird sie erst ins rechte Licht gesetzt: denn das absolute Soll desselben steht außer und über dem Willen des Einzelwesens; sobald dagegen die Freiheit als unser wahres Wesen, als unser eigenstes Sein erkannt wird, schwindet das Hindernis der Motivation und die letzte Ausflucht des Determinismus. Ja mehr noch: erst dadurch, daß die Aseität des individuellen Willens auf die Grundlosigkeit des Urwillens zurückgeführt wird, ist die Möglichkeit einer widerspruchslosen Erklärung des Bösen gegeben, an welcher bekanntlich der ältere Dogmatismus und mit ihm die ganze dogmatische Theologie scheitert.

Dagegen aber, und dies ist die Hauptsache, entfernt sich Schopen-

*) Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 2, S. 365.

hauer, wie Herbart richtig urgiert, nun weiter dadurch von Kant, daß bei ihm die individuelle Selbstbestimmung des intelligibeln Charakters ihre wahre Bedeutung verliert. Denn die Individuation ist ihm nur Schein; mit dem Einen unteilbaren Wesen des Willens hat sie nichts gemein. Bei Kant gab es eine Menge freier Wesen, deren jedes, ohne durch die anderen im mindesten gehindert zu werden, sich seinen intelligibeln Charakter selbst bestimmte; bei Schopenhauer dagegen ist nur der Eine Urwille, das Eine Ding an sich frei, die ethische Zurechnung fällt ganz und unteilbar in ihn hinein, das Wollen der Individuen ist sein ausschließliches Werk. So gebietet es die Konsequenz seines Vordersatzes, daß das Wesen des Willens in sich unteilbar und ununterscheidbar sei. Die transscendentale Freiheit kann nicht allein möglich sein, sie muß wirklich werden. Wie aber geschieht dies? So, daß sie, welche sonst, als nur dem Dinge an sich zukommend, nie in der Erscheinung sich zeigen kann, „in solchem Falle auch in dieser hervortritt und, indem sie das innere Wesen der Erscheinung aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fortdauert, einen Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der größten Heiligkeit und Selbstverleugnung darstellt.“ Es ist dies seine Lehre von der „Verneinung des Willens zum Leben“ in welcher eine große durch die Geschichte der Menschheit laufende Thatsache des Bewußtseins zum erstenmal rein von aller Mystik und allem Mythos abstrakt demonstriert wird. Aber Herbart hat Recht, es widersprechend zu finden, daß das innere Wesen der Erscheinung soll aufgehoben sein, und gleichwohl diese in der Zeit fortdauern. Vielmehr werden wir sagen müssen: das innere Wesen des Individuums kann doch nicht aufgehoben sein, wenn seine notwendige Folge, die Fortdauer in der Zeit nicht zessiert; es muß ein fester Kern restieren, den jene Verneinung nicht trifft. Noch mehr! sehen wir von der individuellen Erscheinung ab, indem wir das principium individui als bloße Täuschung des Intellekts betrachten, so führt uns die Verneinung des Einen unteilbaren Willens, der in jedem Individuum ganz gegeben ist, zur Aufhebung der Erscheinung im Ganzen und das Individuum löst durch seine That die Aufgabe der Welt auf solidarische Weise. Schopenhauer würde entgegnen, daß bei diesem Schlusse wegen der Amphibolie des Begriffs „Wille“, welcher einmal als individueller, an die Erscheinnng gebunden, das anderemal, als Ding an sich, frei gedacht werde, die Anwendung des Kausalitätsgesetzes schon eine mißbräuchliche sei. Indem er für den in der Verneinung begriffenen Willen die durch die Erfahrung konstatierte negative Folge

nachweist, glaubt er die äußerste Grenze, zu der unsere Fassungskraft reiche, berührt zu haben; was darüber liege, sei in der Erfahrung nicht mehr nachzuweisen. Für unsere Fassungskraft sei die Folge der Verneinung des Willens eben gleich Nichts. Allein eben diesem Nichts widerstreitet die Erscheinung, indem ihre reine Negation nach der Verneinung des Willens nicht allein nicht eintritt, sondern sogar eine neue Position, die „vollendete Heiligkeit der Gesinnung", welche als solche in der Welt der Erscheinungen und auf dieselbe fortwirkt, wennschon in einer von der „Bejahung des Willens zum Leben" ganz verschiedenen Richtung.

Es ist der folgenschwere Irrtum in der Lehre unseres Freundes, die Verkennung des principii individui und des persönlichen Geistes, vor welcher wir stehen. Die Formen des Daseins, je höher sie steigen, desto individueller werden sie; nicht allein die Erkenntnis, sondern auch der Wille haftet nur am konkreten Leben, dergestalt, daß auch der „Wille an sich", von dem er lehrte, daß er unerfaßbar sei, dies nur sein kann vermöge der unergründlichen Tiefe und unendlichen Fülle seiner Ichheit und Eigenheit, nicht aber wegen seiner in sich ununterschiedenen All-Einheit. Daher wird Schopenhauern sein Ding an sich wider Willen zum absoluten Abstraktum, während es vielmehr ein absolutes Konkretum sein sollte: die wahre Realität der Welt entgeht ihm, sein „Wille" wird, wie er sich auch dagegen verwahren möge, metaphysisch betrachtet zum bloßen Gedankending, und der erhabene ethische Realismus Kants, den er tiefer zu begründen gedachte, wird in seinen Händen wiederum idealistisch und fatalistisch.

Nun aber ist es — für Augen, die weit genug reichen, — gleichwohl ein großes und lehrreiches Schauspiel, zu sehen, wie dieser tiefe und energische Denker gleichsam den Sisyphusblock der Philosophie bis zum Rande des Gipfels wälzt, so daß wir urteilen müssen, er würde das Ziel erreicht haben, wenn es ihm gelungen wäre, die konkrete Lebensfülle, die ureigene Kraft einer an sich idealen Potenz wie der Wille ist, nur einen Schritt noch über die Grenze der physischen Welt hinaus festzuhalten! Daß ihm dies nicht gelungen ist, noch gelingen konnte, liegt, wie ich zeigen will, an der mangelhaften psychologischen Grundlage, an seiner einseitigen Analyse des Selbstbewußtseins.

Die Individualität, lehrt er, inhäriere zwar zunächst dem Intellekt, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehöre, welche das principium individuationis zur Form habe; aber sie inhäriere auch dem Willen, nur in seiner Bejahung, nicht in seiner Verneinung.*)

*) Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 2, S. 628.

In dieser Bejahung liege die metaphysische freie That, welche den intelligibeln Charakter begründe. Hieraus folge, daß die Individualität nicht allein auf dem principio individuationis beruhe und daher nicht durch und durch bloße Erscheinung sei; sondern daß sie im Dinge an sich, im Willen des Einzelnen wurzle: denn sein in der Zeit erkannter intelligibler Charakter selbst sei individuell. Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehen, gehöre zu den Fragen, deren Beantwortung er nicht unternehme.*)

Angesichts dieser merkwürdigen, für das System verhängnisvollen Stelle, deren Inhalt, wie ich Grund habe zu vermuten, bis zu seinem Tode der Gegenstand seines unablässigen Nachdenkens gewesen ist, enthüllt sich uns das große bedenkliche Defizit seiner Philosophie. Er wollte ohne Zweifel die Konsequenz jenes Satzes so verstanden wissen, daß der niedrigste Grad der Individuation dem höchsten der Reinheit des Willens entspreche, sonach der Anfang der Individuation das Heraustreten und den Abfall des Wesens in die Erscheinung, die Wendung des Guten, als der reinen Verneinung des Willens, zu dessen Bejahung, zum Bösen sei, und ihre *ακμη* dessen Vollendung. Dem aber widerspricht wie gesagt die Erfahrung, dem widerspricht seine seine eigene Lehre, wonach nicht nur die Verneinung des Willens überhaupt erst möglich wird, nachdem er, im menschlichen Bewußtsein, die höchste Stufe seiner individuellen Darlebung erreicht hat, sondern auch der Grad dieser seiner Selbsterkenntnis, oder doch deren Umfang dem Grade der physischen Ausbildung des individuellen Trägers entspricht, mithin die Individuation auf allen ihren Stufen eine Kette von Bedingungen bildet, ohne welche der ethische Grundgegensatz im Willen als Ding an sich, die „Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben", wie die Verneinung einer Existenz überhaupt ohne ihre vorausgehende Bejahung, undenkbar wäre.

Reichen aber die Wurzeln der Individualität in der That tiefer, als sich mit dem strengen Idealismus der Schopenhauerschen Metaphysik vereinigen läßt; ist „die Identität des innern Wesens alles Lebens" nicht ausschließlich „nur im Zustande der Verneinung des Willens (Nirvana) vorhanden" und hat dessen Bejahung (Sansara) nicht ausschließlich „die Erscheinung desselben in der Vielheit zur Form"; entspringen mithin „Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit" nicht „aus Einer Wurzel"**) — dann fürwahr müssen Meta-

*) Parerga, Bd. 2, § 116.

**) Welt als Wille und Vorstellung, a. a. O.

physik, Physik und Ethik eine andere Gestalt annehmen als bei Schopenhauer: eine Gestalt, deren Grundriß sich in der naiven Mystik seines Geistesverwandten, des namenlosen und doch unsterblichen „Franckforters" vorgezeichnet findet: „Gote als gotheit gehöret nit zu, weder wille noch wissen oder offenbâren noch diß noch das, das man genennen, gesprechen oder gedenken mag. Aber gote als gote gehôret zu, das er sîn selbes vorjehe und sich selber bekenne und liebe und liebe und sich selber im offenbâre in im selber, und dis noch alles âne creâtûre, Und diß ist in got noch alles als ein wesen und nicht als ein wurken, di wile es âne creâtûr ist, und in disem vorjehen und offenbâren wirt die persônliche underscheit. Aber dâ got als got mensch ist oder dâ got lebet in einem gotlichen oder vergotten menschen, dâ gehört got etwas zu, das sîn eigen ist, und gehôrt ihm allein zu und nicht den creâtûren, und ist in im selber âne creâtûr ursprunklich und wesentlich, aber nicht formlich und würklich, und got wil das selbe gewurket und geûbet hân, wan es ist dar umbe, das es gewurket und geûbet sol werden. Was solte es anders? solt es mûßig sîn? was wêre es denne nütze? sô wêr es als gût, es wêre nicht, und besser: wan was nindert zu nutz ist, das ist umb sunst und das wil got und die nâtûr nicht. Nu dar! got wil das geûbet und gewurket hân, und das mag âne creâtûr nit geschehen, sô es alsô sîn sulle. Jâ solte weder diß noch das sîn, oder wêre weder diß noch das und wêr kein werk oder würklikeit oder des glîchen, wâs wêre dan oder solte got selber oder wes got wêre er? Man mûß hie wenden und blîben: wan man mochte disem als verre nâch volgen und nâch kriechen, man weste nit, wâ man wêre und wie man wider umb solte kêren."*)

Vergleichen wir mit diesem Zeugnisse der echten Mystik die Gestalt, welche die Individuationstheorie bei den modernen Absolutisten annimmt, z. B. die Exposition Fichtes, wie „der ursprüngliche actus individuationis, die Beschränkung, das Sichkontrahieren des Einen absoluten Lebens auf einen bestimmten Punkt" nur die zufällige Form des Wesens sei, aus welcher dieses jederzeit wieder „in die allgemeine der Auflösung" zurückgehen könne und solle, sofern nicht diese Form der Kontraktion (als Punktualisierung) zum Handeln des individuellen Lebens notwendig sei, wonach also „das Individuum nicht als besonderes Sein, sondern als zufällige Form erscheint" und damit „die Schwierigkeit des Problems gehoben" sein soll, —**) so sehen wir

*) Theologia deutsch, ed. Dr. Franz Pfeifer, cap. 31.

**) Vorlesungen über die Thatsachen des Bewußtseins. Werke, Bd. 2, S. 639 fg.

deutlich, wie die Abstraktion den realen Kern des Begriffs zersetzt, und dürfen uns nicht wundern, daß auch unsern Philosophen das Beispiel der Schule, aus der er kam, angesteckt und sein besseres nicht abstraktes, sondern konkretes Prinzip nur zur Verdunkelung dieses Begriffes geführt hat. Denn gleich Fichte ist er, im Gegensatz zu den Mystikern, stärker im Abstrahieren aus den Thatsachen des Bewußtseins, als im Zentralisieren derselben. Alles Leben aber ist nur begreifbar in der Konkretion seiner Faktoren: solange diese besteht, kann das Bewußtsein auch von dem einen derselben auf den andern kommen, ohne seiner lebendigen Realität verlustig zu gehen; sind sie dagegen in der Abstraktion auseinandergelegt und ihrem Zentralverbande entrückt, so kann das Bewußtsein derselben nur noch ein scheinbares und ihre Erkenntnis keine adäquate mehr sein. Hic Rhodus hic saltus!

Kant hatte gelehrt, daß das Ding an sich schlechterdings nicht erkennbar (neutiquam intelligibile) sei, weil unser Intellekt darauf keine Anwendung finde. Dem unvermeidlichen Anstoß dieser Lehre setzte Schopenhauer entgegen: diese terra incognita sind wir ja selbst; wie sollte sie uns absolut unzugänglich (neutiquam cognoscenda) sein? Freilich muß die Erfahrung von ihr eine toto genere von der intellektualen verschiedene, eine unmittelbare sein. Diese Erkenntnis des Dinges an sich sei uns im Willensakt, wenn schon noch an die Form der Zeit gebunden, realiter gegeben. Der Wille an sich aber ist nichts Erkennendes, sondern lediglich eine innere Bewegung, welche als solche Objekt der Erkenntnis wird. Mag der psychologische Vorgang des Wollens noch so deutlich in unser Bewußtsein fallen, sobald wir ihn von der Vorstellung trennen, wird er total verdunkelt und nur als Zustand empfunden. Die Empfindung des Wollens (als Zustandes) aber ist sowenig der Wille selbst, als die Vorstellung desselben (als Gegenstandes).

Hier also deckt sich der eigentliche Grund jenes Hauptgebrechens seiner ganzen Lehre auf. Denn gleichwie Hegel die Thatsachen des Bewußtseins auseinander reißt und den von allem Inhalt entleerten „Begriff“ bis zur „Selbstbewegung“ treibt, so setzt Schopenhauer bei einem gleich leeren Willen an, welcher seine ganze Realität, und damit seinen ganzen durch das medium der Vorstellung erkannten Inhalt an etwas außer ihm, an etwas Anderem, nämlich an der Empfindung, am Gefühl hat — das er verleugnet. Das Gefühl nämlich, diese große Thatsache des Bewußtseins, sehen wir in diesem System auf eine gewaltsame, ja leichtfertige Weise eliminiert und vertuscht: denn

es paßt nicht hinein!*) Es ist in der That merkwürdig, wie ein so tiefer Kopf, gezwungen durch die Konsequenz eines falschen Obersatzes, zu ähnlichen Argumenten seine Zuflucht nimmt, wie sie zu derselben Zeit, obwohl nicht mit demselben Geschick, rationalistische Flachköpfe, wie W. T. Krug, bei Gelegenheit des von diesem neu provozierten Streites über das „Gefühlsvermögen" — siebzehn Jahre nach dem Erscheinen der Reden über die Religion — zum Besten gaben. Nur in parenthesi nämlich stellt er auf zwei Seiten**) eine Theorie des Gefühls auf, wonach der Begriff desselben durchaus nur einen negativen Inhalt haben soll, nämlich den: daß etwas, das im Bewußtsein gegenwärtig ist, nicht Begriff, nicht abstrakte Erkenntnis der Vernunft sei. Vermöge dieses seines nur negativen Inhalts sei der Umfang dieses Begriffs so unverhältnismäßig weit und begreife die heterogensten Dinge in sich, deren ununterschiedenes Zusammensein in demselben man sich so zu erklären habe, daß die Vernunft es mit allen nicht zu ihrer eigenen Vorstellungsweise gehörigen Modifikationen des Bewußtseins gerade so mache wie der Einheimische mit allen Fremden, der Grieche mit allen *βαρβαροι*, der Student mit allen Philistern. Diese ihre Einseitigkeit und „rohe Unwissenheit" habe die Vernunft alsdann, weil ihr eigenes Verfahren ihr nicht durch gründliche Selbsterkenntnis deutlich geworden sei, büßen müssen durch Mißverständnisse und Verirrungen auf ihrem eigenen Gebiet, da man sogar ein besonderes Gefühlsvermögen aufgestellt und Theorieen desselben konstruiert habe. Den frappantesten Beleg für diese seine Erklärung des Begriffs findet er darin, daß sogar die anschauliche Erkenntnis a priori der räumlichen Verhältnisse und vollends die des reinen Verstandes unter denselben gebracht und überhaupt von jeder Erkenntnis, jeder Wahrheit, deren man sich nur erst intuitiv bewußt sei, sie aber noch nicht in abstrakte Begriffe umgesetzt habe, gesagt werde, daß man sie fühle.

Vortrefflich! und weil die Vernunft selbst sich nicht die Mühe giebt, das ihr nicht Gleichartige weiter zu untersuchen, unterläßt es auch der Philosoph. Wir aber werden uns, bis ein besserer Beweis erbracht sein wird, dem Instinkt unserer herrlichen Sprache noch anvertrauen und uns der Vermutung hingeben, daß sie doch wohl einen positiven Grund habe, so Vieles und Mannichfaltiges bei demselben Namen zu nennen. Je größer der Umfang eines Begriffs, desto stärker

*) So wenig wie in das System Herbarts, der es bekanntlich in eine seiner übrigen metaphysischen Künsteleien würdige Theorie „auf der Schwelle des Bewußtseins gepreßter Vorstellungen" hineinpreßt.

**) Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 1, § 11.

der Reiz, ihn zu durchdringen und zu erforschen! Ja, hat nicht Schopenhauer selbst, gerade dadurch, daß er den Begriff des Willens (der übrigens auch zu jenen der abstrakten Vernunfterkenntnis nicht eigenen Modifikationen des Bewußtseins gehört) sogar weit über dessen sprachliche Grenzen hinaus spekulativ auszudehnen und so die Sprache zu meistern gewagt (was ich an sich nicht tadeln will), deutlich dargethan, wie der disparateste Inhalt eines aus intuitiver Erkenntnis geschöpften Begriffs, der empirischen Ausbreitung ungeachtet, seiner realen Identität keinen Abbruch thut; vielmehr allererst die vollständige Einsicht in das ihm zu Grunde liegende Wesen ermöglicht? Gewaltsam aber müssen wir sein Verfahren mit dem Gefühl nennen, weil er nicht zu widerlegen vermag, noch auch nur zu widerlegen versucht, daß alle jene mannichfaltigen Modifikationen des Bewußtseins, von der niedrigsten sinnlichen Empfindung bis zur höchsten und heiligsten geistigen, in der That durch ein Gemeinsames, auf deutsch Gefühl geheißen, wunderbar verbunden sind.*)

So geschieht es denn, daß ihm die Unfähigkeit der abstrakten Erkenntnis, ihr Subjekt in dessen Zentralleben zu erfassen, zum Beweise der Unwesenhaftigkeit der Individuation dient. Die Stelle, welche diesen Hergang speziell beleuchtet, findet sich in der Lehre von der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben und lautet wörtlich: „Auch kann folgende Betrachtung dem, welchem sie nicht zu subtil ist, dienen, sich deutlich zu machen, daß das Individuum nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich ist. Jedes Individuum ist einerseits das Subjekt des Erkennens, d. h. die ergänzende Bedingung der Möglichkeit der ganzen objektiven Welt, und andererseits einzelne Erscheinung des Willens, desselben, der sich in jedem Dinge objektiviert. Aber diese Duplizität unseres Weseus ruht nicht in einer für sich bestehenden Einheit: sonst würden wir uns unserer selbst an uns selbst und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens bewußt werden können: dies können wir aber schlechterdings nicht, sondern sobald wir, um es zu versuchen, in uns gehen und uns, indem wir das Erkennen nach innen richten, einmal völlig besinnen wollen, so

*) Es scheint fast, eine geheime Scheu habe den sprachbildenden Genius der Menschheit gerade hier zurückgehalten, das Hohe vom Niedern zu sondern, damit Sprache uns nicht zur Selbstüberschätzung verführe, über den wahren Gehalt unserer edleren Gefühle uns täuschend; vielmehr uns stets vor Augen halte, wie tief selbst das unmittelbarste, innerste und innigste Leben der Seele in den Stand der Erniedrigung und Verderbtheit (status corruptionis), in dem wir leben, hinabgezogen ist.

verlieren wir uns in eine bodenlose Leere, finden uns gleich der gläsernen Hohlkugel, aus deren Leere eine Stimme spricht, deren Ursache aber nicht darin anzutreffen ist, und indem wir so uns selbst ergreifen wollen, erhaschen wir, mit Schaudern, nichts als ein bestandloses Gespenst." Die Lösung dieses ebenso unzweifelhaften als tief geschöpften Phänomens liegt wo anders! Sie liegt in der Thatsache des Bewußtseins, daß wir uns unserer selbst an uns selbst und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens einzig und allein im Gefühl bewußt werden können, in diesem aber bis zum höchsten Grade der Selbstbesinnung; daß wir uns mithin in jene bodenlose Leere jedesmal dann verlieren, wenn wir Erkenntnis und Willen aus ihrer solidarischen, im Gefühl gegebenen, realen Verbindung scheiden und dann „das Erkennen nach innen richten".

Halten wir dagegen, von den Ergebnissen der Psychologie und Physiologie unterstützt, dieses wahre Zentrum der Lebenskraft fest, so fallen die beiden Faktoren derselben: Erkenntnis und Wille, als die entgegengesetzten Systeme der Immanenz (Zentripetalkraft) und Transienz (Zentrifugalkraft), außerhalb dieses Zentrums, und wir könnten im Willen mit demselben Rechte ein bloßes „Gehirnphänomen" sehen wie in der Vorstellung. Beide gälten zusammen als bloßer Vitalmodus des Wesens, wofür die in der Folterkammer des neunzehnten Jahrhunderts, dem Laboratorium der Vivisektoren ans Licht gezogene Thatsache spräche, daß man die Organe der beiden Systeme, also das große und das kleine Hirn, vollständig von dem lebenden Tiere ablösen konn, ja daß diese Ablösung bis zu den Basalgebilden sogar schmerzlos geschieht; während dagegen jede Berührung der Zentralteile, des verlängerten Marks mit seinen Nebengebilden (Hirnstamm) die heftigste Reaktion des in seinem innersten Schlupfwinkel angegriffenen Lebens zur Folge hat. Zerstört man das verlängerte Mark beim nervus vagus, so entflieht das Leben augenblicklich unter dem höchsten Schmerzgefühl; dagegen leben Tiere, denen man das große oder das kleine Gehirn vollständig genommen, nach den Umständen noch monatelang fort; denn die zerebralen Zentralorgane, in Verbindung mit dem reproduktiven Zentralsysteme der Gangliarnerven in der Herz- und Magengegend, vikarieren für beide, so gut es geht. Nimmt man die beiden Streifenhügel des großen Gehirns weg oder durchschneidet man den Sehnerv oder rottet man die Vierhügel aus, setzt man mithin die Wahrnehmung, das System der Immanenz außer Thätigkeit, so stürzt das Tier in der Regel mit großer Hast vorwärts und schießt pfeilartig in gerader Linie fort, bis es anstößt: hier sehen wir deutlich

die isolierte Wirkung des zentrifugalen, transeunten Willenssystems, welches für sich allein die in der Spannung ihrer Pole ruhende Einheit des Lebens nicht zu begründen vermag, mithin zum Seinsgrunde desselben, an und für sich, nicht taugt.*) Vielmehr sind wir gezwungen, den Willen, wenn schon wir ihn dem Intellekt gegenüber, mit Schopenhauer, als den realen Faktor und positiven Pol des Lebens erkennen, dennoch als etwas, welches das Wesen nur hat, nicht aber ist, d. h. als bloßes Organ zu fassen und den Mystikern Recht zu geben, die dem Absoluten den Willen sowenig als das Wissen zueignen, weil beide nur an „Diesem und Jenem“, d. i. am gegensätzlichen Dasein haften, das ihrer bedarf; während im vollkommenen Zustande des Wesens die Spannung irgend eines Gegensatzes undenkbar ist.

Es kann an diesem Orte nicht meine Aufgabe sein, die schweren Folgen dieses *πρωτον ψευδος* in der psychologischen Grundlage der Philosophie Schopenhauers an den einzelnen Teilen des Systems nachzuweisen; nur andeuten will ich, daß sich dieselben im zweiten Buche, welches die Objektivation des Willens, die Naturphilosophie behandelt, besonders bei der ungenügenden Erklärung der Materie, und in dem die Kunstphilosophie darstellenden dritten Buche bei der Ideeenlehre geltend machen. Dagegen habe ich nun in der Kürze noch aufzuzeigen, worauf gleichwohl das bleibende Verdienst und die Größe seiner Leistung beruht, gegenüber dem Gerede „kompromittierter Philosophieprofessoren“, welche uns glauben machen möchten, dieselbe habe „die Wissenschaft nicht gefördert“ und sei schließlich auf ihr eigenes Nichts zu reduzieren.

Schopenhauers Metaphysik bildet einen gewaltigen Gegensatz gegen die seiner drei berühmten Zeitgenossen Fichte, Schelling und Hegel. Derselbe besteht darin, daß Schopenhauer an einem empirisch gegebenen realen Prinzip im Subjekt des Erkennens festhält, wo jene nur mit einem idealen spielen. Ausgehend von der Lehre Kants von der gänzlichen Diversität des Idealen und Realen, wonach die reale Seite der Dinge etwas von der Welt als Vorstellung toto genere Verschiedenes sein müsse, schritt er, durch Fichte geleitet, zu dem Satze fort, daß das An- und Fürsichsein jedes Dinges notwendig ein subjektives sein müsse,**)

*) C. Vogt freilich (Physiologische Briefe S. 198) findet das Phänomen bei den „schon von Natur so ängstlichen Stallhasen durch den Schrecken über die plötzlich eingebrochene Nacht mehr als genug erklärt.“ Als ob es nur bei den Stallhasen vorkäme und unter dem Messer des Vivisektors noch ein optischer Effekt zum Schrecken fehlte! Derartige Argumente erklären in der That mehr als genug Methode und Horizont einer von Natur nicht ängstlichen Naturforschung.

**) Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 2, S. 217.

und befreite nun den Willen als die reale Basis des Subjekts der Erkenntnis ganz von dem Apparate der Vorstellung, so daß derselbe sich als das zeigen konnte, was er an und für sich ist, als ein empirisch gegebener, dem individuellen Leben vertrauter psychologischer Vorgang. Im Fichteschen Ich dagegen trat diese reale Seite des Bewußtseins wieder ganz in die Vorstellung zurück, um sodann in der Schellingschen Identitätslehre vollends zum Idealismus umzuschlagen, und schließlich auf dem Altar des Hegelschen „reinen Denkens“ in Rauch aufzugehen. In dieser scharfen und strengen Scheidung der beiden entgegengesetzten Pole des Bewußtseins liegt sowohl die Stärke als auch die Schwäche des Schopenhauerschen Systems. Stark, im höchsten Grade originell und äußerst fruchtbar ist er in der eigentümlichen Ausbildung des Kantischen Idealismus, welcher sich bei ihm zur Welt als Vorstellung, zu jener lichtvollen und tiefsinnigen Lehre von der nur physischen Bedeutung des Intellekts gestaltet; schwach dagegen in der abstrakten zähen Monotonie, womit er, in der Welt als Wille, jede reale Modifikation des Bewußtseins von dem Ding an sich ausschließt, dergestalt, daß die Selbsterkenntnis des Willens ihr Wesen und ihren ganzen Vorgang doch wieder nicht an ihm selbst, sondern nur in der Vorstellung hat, und „das reine Subjekt des Erkennens“ in die Sphäre der willenslosen und willensfreien Anschauung fällt, also zuletzt nur eine ideale, ästhetische, keine ethische Dignität hat. Der Eine, in sich ununterschiedene grundlose Wille nämlich vermag sich nach seiner Lehre nur zu bejahen oder zu verneinen: in diesem Gegensatz allein vollzieht er sein eigenes Wesen. Die Erkenntnis kommt nur, als Deus ex machina, zu seiner Erleuchtung hinzu und fördert dieses ihr, dem Willen außerwesentliches Geschäft nur in dem Maße, als es ihr gelingt, sich dem Dienste ihres finstern Prinzips, des Willens, zu entziehen. Nur abusive wird sie auf dieses Wesen an sich der Dinge, auf das Ganze und den Zusammenhang der Welt gerichtet und gebiert so, vermöge der ihr anhängenden Formen des Neben-, Nach- und Durcheinander aller irgend möglichen Dinge, sich selbst die metaphysischen Probleme, „wie etwa vom Ursprung und Zweck, Anfang und Ende der Welt und des eigenen Selbst, von der Vernichtung dieses durch den Tod, oder dessen Fortdauer trotz demselben, von der Freiheit des Willens und was dessen mehr ist. Denken wir uns aber jene Formen einmal aufgehoben und dennoch ein Bewußtsein von den Dingen vorhanden, so würden diese Probleme nicht etwa gelöst, sondern ganz verschwunden sein und ihr Ausdruck keinen Sinn mehr haben. Denn sie entspringen ganz und gar aus jenen Formen,

mit denen es gar nicht auf ein Verstehen der Welt und ihres Daseins, sondern bloß auf ein Verstehen unserer persönlichen Zwecke abgesehen ist."*) „Die Klage über die Dunkelheit, in der wir dahinleben, ohne den Zusammenhang des Daseins im Ganzen, zumal aber den unseres eigenen Selbst mit dem Ganzen zu verstehen, hat ihren Grund in der Illusion, daß das Ganze der Dinge von einem Intellekt ausgegangen, folglich als bloße Vorstellung dagewesen sei, ehe es wirklich geworden; wonach es, als aus der Erkenntnis entsprungen, auch der Erkenntnis ganz zugänglich, ergründlich und durch sie erschöpfbar sein müßte. Aber der Wahrheit nach möchte es vielmehr sich so verhalten, daß alles das, was wir nicht zu wissen uns beklagen, von niemandem gewußt werde, ja wohl gar an sich selbst gar nicht wißbar, d. h. nicht vorstellbar sei. Denn die Vorstellung, in deren Gebiet alles Erkennen liegt, und auf die daher alles Wissen sich bezieht, ist nur die äußere Seite des Daseins, ein Sekundäres, Hinzugekommenes, nämlich etwas, das nicht zur Erhaltung der Dinge überhaupt, also des Weltganzen nötig war, sondern bloß zur Erhaltung der einzelnen tierischen Wesen."**) In diesen Worten haben wir die Größe und die Schwäche seiner Weltansicht in nuce beisammen. Die stubstantia mundi ist dem falschen Idealismus gegenüber gewahrt; aber auf Kosten aller und jeder substantiellen Entwickelung. Denn diese fällt, wie bei Fichte Schelling und Hegel, auch bei ihm nur in die Vorstellung. Sein reales Prinzip giebt dem System nur die starre Grundlage; dieses selbst ist idealistisch, d. h. es entfaltet nicht das Wesen als solches, sondern nur dessen Vorstellung, welche mit diesem essentialiter sowenig gemein hat, daß sie ihm sogar feindlich gegenüber steht. Das Postulat Kants: das Ding an sich müsse etwas von der Erscheinung toto genere Verschiedenes sein, hat Schopenhauer mit eiserner Konsequenz festgehalten und jede Vermittelung, welche ihm etwa die Thatsachen des Bewußtseins oder die Thatsachen der Außenwelt an die Hand gegeben hätten, grundsätzlich von der Hand gewiesen. Kehren wir also zum Anfange seiner Philosophie und zu deren Grundproblem, der geforderten Vereinigung der äußern und innern Erkenntnis, des Idealen und Realen zurück, so dürfen wir sagen, daß er dasselbe zwar schärfer beleuchtet und der Lösung näher gerückt, keineswegs aber gelöst habe. Er lehrte uns in den verschiedenen Gestalten auf beiden Hemisphären seiner Welt ein Identisches erkennen, indem er einerseits, in der Welt

*) Parerga, Bd. 2, S. 82.
**) A. a. O., S. 81.

der Vorstellung, das gleiche Wesen der Kausalität als Ursache, Reiz und Motiv nachwies, und andererseits, in der Welt des Willens die Identität des in allen Wirkungen als unbekannte Größe zurückgebliebenen X mit unserm eigenen Willen. Aber der metaphysische nexus realis dieser beiden, je nur in sich übereinstimmenden Welten ist dabei unerklärt geblieben: zwei toto genere verschiedene Prinzipien stehen sich, wenn schon miteinander in einen rätselhaften physischen Knoten verflochten, dualistisch gegenüber."

Zur Metaphysik des Schönen und der Kunst.

(Aus „Die Welt als Wille und Vorstellung".)

Nachdem wir die im ersten Buch als bloße Vorstellung, Objekt für ein Subjekt, dargestellte Welt im zweiten Buch von ihrer andern Seite betrachtet und gefunden haben, daß diese Wille sei, welcher allein als dasjenige sich ergab, was jene Welt noch außer der Vorstellung ist; so nannten wir, dieser Erkenntnis gemäß, die Welt als Vorstellung, sowohl im Ganzen als in ihren Teilen, die Objektivität des Willens. Wir erinnern uns nun ferner, daß solche Objektivation des Willens viele, aber bestimmte Stufen hatte, auf welchen, mit gradweise steigender Deutlichkeit und Vollendung, das Wesen des Willens in die Vorstellung trat, d. h. sich als Objekt darstellte. In diesen Stufen erkannten wir schon dort Platons Ideeen wieder, sofern nämlich jene Stufen eben die bestimmten Spezies, oder die ursprünglichen, nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen, sowohl unorganischen als organischen Körper, wie auch die nach Naturgesetzen sich offenbarenden allgemeinen Kräfte sind. Diese Ideeen also insgesamt stellen sich in unzähligen Individuen und Einzelnheiten dar, als deren Vorbild sie sich zu diesen ihren Nachbildern verhalten. Die Vielheit solcher Individuen ist durch Zeit und Raum, das Entstehen und Vergehen derselben durch Kausalität allein vorstellbar, in welchen Formen allen wir nur die verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Prinzip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntnis des Individuums als solchen fällt, ist. Die Idee hin-

gegen geht in jenes Prinzip nicht ein: daher ihr weder Vielheit noch Wechsel zukommt. Während die Individuen, in denen sie sich darstellt, unzählige sind und unaufhaltsam werden und vergehen, bleibt sie unverändert als die eine und selbe stehen, und der Satz vom Grunde hat für sie keine Bedeutung. Da dieser nun aber die Form ist, unter der alle Erkenntnis des Subjekts steht, sofern dieses als Individuum erkennt; so werden die Ideeen auch ganz außerhalb der Erkenntnissphäre desselben als solchen liegen. Wenn daher die Ideeen Objekt der Erkenntnis werden sollen; so wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geschehen können. Die näheren und ausführlichen Erklärungen hierüber sind nunmehr, was uns zunächst beschäftigen wird.

Zuvor jedoch noch folgende sehr wesentliche Bemerkung. Ich hoffe, daß es mir im vorhergehenden Buche gelungen ist, die Überzeugung hervorzubringen, daß dasjenige, was in der kantischen Philosophie das Ding an sich genannt wird und daselbst als eine so bedeutende, aber dunkle und paradoxe Lehre auftritt, besonders aber durch die Art, wie Kant es einführte, nämlich durch den Schluß vom Begründeten auf den Grund, als ein Stein des Anstoßes, ja als die schwache Seite seiner Philosophie befunden ward, daß, sage ich, dieses, wenn man auf dem ganz andern Wege, den wir gegangen sind, dazu gelangt, nichts Anderes ist, als der Wille, in der auf die angegebene Weise erweiterten und bestimmten Sphäre dieses Begriffs. Ich hoffe ferner, daß man nach dem Vorgetragenen, kein Bedenken hegen wird, in den bestimmten Stufen der Objektivation jenes, das Ansich der Welt ausmachenden Willens, dasjenige wiederzuerkennen, was Platon die ewigen Ideeen, oder die unveränderlichen Formen (*ειδη*) nannte, welche, als das hauptsächliche, aber zugleich dunkelste und paradoxeste Dogma seiner Lehre anerkannt, ein Gegenstand des Nachdenkens, des Streites, des Spottes und der Verehrung so vieler und verschieden gesinnter Köpfe in einer Reihe von Jahrhunderten gewesen sind.

Ist uns nun der Wille das Ding an sich, die Idee aber die unmittelbare Objektität jenes Willens auf einer bestimmten Stufe; so finden wir Kants Ding an sich und Platons Idee, die ihm allein *οντως ον* ist, diese beiden großen dunklen Paradoxen, der beiden größten Philosophen des Occidents, — zwar nicht als identisch, aber doch als sehr nahe verwandt und nur durch eine einzige Bestimmung unterschieden. Beide große Paradoxa sind sogar, eben weil sie, bei allem innern Einklang und Verwandtschaft, durch die außerordentlich verschiedenen Individualitäten ihrer Urheber, so höchst verschieden lauten,

der beste Kommentar wechselseitig eines des andern, indem sie zwei ganz verschiedenen Wegen gleichen, die zu einem Ziele führen. — Dies läßt sich mit wenigem deutlich machen. Nämlich was Kant sagt, ist, dem Wesentlichen nach, folgendes: „Zeit, Raum und Kausalität sind nicht Bestimmungen des Dinges an sich; sondern gehören nur seiner Erscheinung an, indem sie nichts, als Formen unserer Erkenntnis sind. Da nun aber alle Vielheit und alles Entstehen und Vergehen allein durch Zeit, Raum und Kausalität möglich sind; so folgt, daß auch jene allein der Erscheinung, keineswegs dem Dinge an sich anhängen. Weil unsere Erkenntnis aber durch jene Formen bedingt ist; so ist die gesamte Erfahrung nur Erkenntnis der Erscheinung, nicht des Dinges an sich: daher auch können ihre Gesetze nicht auf das Ding an sich geltend gemacht werden. Selbst auf unser eigenes Ich erstreckt sich das Gesagte, und wir erkennen es nur als Erscheinung, nicht nach dem, was es an sich sein mag." Dieses ist, in der betrachteten wichtigen Rücksicht, der Sinn und Inhalt der Lehre Kants. — Platon nun aber sagt: „Die Dinge dieser Welt, welche unsere Sinne wahrnehmen, haben gar kein wahres Sein: sie werden immer, sind aber nie: sie haben nur ein relatives Sein, sind insgesamt nur in und durch ihr Verhältnis zu einander: man kann daher ihr ganzes Dasein ebensowohl ein Nichtsein nennen. Sie sind folglich auch nicht Objekte einer eigentlichen Erkenntnis (*επιστημη*): denn nur von dem, was an und für sich und immer auf gleiche Weise ist, kann es eine solche geben: sie hingegen sind nur das Objekt eines durch Empfindung veranlaßten Dafürhaltens (*δοξα μετ᾽ αισθησεως αλογου*). So lange wir nun auf ihre Wahrnehmung beschränkt sind, gleichen wir Menschen, die in einer finstern Höhle so fest gebunden säßen, daß sie auch den Kopf nicht drehen könnten und nichts sähen, als beim Lichte eines hinter ihnen brennenden Feuers, an der Wand ihnen gegenüber, die Schattenbilder wirklicher Dinge, welche zwischen ihnen und dem Feuer vorübergeführt würden, und auch sogar voneinander, ja jeder von sich selbst, eben nur die Schatten auf jener Wand. Ihre Weisheit aber wäre, die aus Erfahrung erlernte Succession jener Schatten vorher zu sagen. Was nun hingegen allein wahrhaft Seiend (*οντως ον*) genannt werden kann, weil es immer ist, aber nie wird, noch vergeht; das sind die realen Urbilder jener Schattenbilder: es sind die ewigen Ideeen, die Urformen aller Dinge. Ihnen kommt keine Vielheit zu; denn jedes ist seinem Wesen nach nur Eines, indem es das Urbild selbst ist, dessen Nachbilder oder Schatten, alle ihm gleichnamige, einzelne, vergängliche Dinge derselben Art sind. Ihnen kommt auch kein Entstehen und

Vergehen zu: denn sie sind wahrhaft seiend, nie aber werdend, noch untergehend, wie ihre hinschwindenden Nachbilder. (In diesen beiden verneinenden Bestimmungen ist aber notwendig als Voraussetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Kausalität für sie keine Bedeutung noch Gültigkeit haben und sie nicht in diesen da sind.) Von ihnen allein daher giebt es eine eigentliche Erkenntnis, da das Objekt einer solchen nur das sein kann, was immer und in jedem Betracht (also an sich) ist; nicht das, was ist, aber auch wieder nicht ist, je nachdem man es ansieht." — Dies ist Platons Lehre. Es ist offenbar und bedarf keiner weitern Nachweisung, daß der innere Sinn beider Lehren ganz derselbe ist, daß beide die sichtbare Welt für eine Erscheinung erklären, die an sich nichtig ist und nur durch das in ihr sich Ausdrückende (dem Einen das Ding an sich, dem Andern die Idee) Bedeutung und geborgte Realität hat; welchem letztern, wahrhaft Seienden aber, beiden Lehren zufolge, alle, auch die allgemeinsten und wesentlichsten Formen jener Erscheinung durchaus fremd sind. Kant hat, um diese Formen zu verneinen, sie unmittelbar selbst in abstrakten Ausdrücken gefaßt und geradezu Zeit, Raum und Kausalität, als bloße Formen der Erscheinung, dem Ding an sich abgesprochen: Platon dagegen ist nicht bis zum obersten Ausdruck gelangt, und hat jene Formen nur mittelbar seinen Ideeen abgesprochen, indem er das, was allein durch jene Formen möglich ist, von den Ideeen verneint, nämlich Vielheit des Gleichartigen, Entstehen und Vergehen. Zum Überfluß jedoch will ich jene merkwürdige und wichtige Übereinstimmung noch durch ein Beispiel anschaulich machen. Es stehe ein Tier vor uns, in voller Lebensthätigkeit. Platon wird sagen: „Dieses Tier hat keine wahrhafte Existenz, sondern nur eine scheinbare, ein beständiges Werden, ein relatives Dasein, das ebensowohl ein Nichtsein als ein Sein heißen kann. Wahrhaft seiend ist allein die Idee, die sich in jenem Tier abbildet, oder das Tier an sich selbst (*αυτο το θηριον*), welches von nichts abhängig, sondern an und für sich ist (*καθ᾽ ἑαυτο, αει ὡς αυτως*), nicht geworden, nicht endend, sondern immer auf gleiche Weise (*αει ον, και μηδεποτε ουτε γιγνομενον, ουτε απολλυμενον*). Sofern wir nun in diesem Tiere seine Idee erkennen, ist es ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Tier jetzt vor uns haben, oder seinen vor tausend Jahren lebenden Vorfahr, ferner auch ob es hier oder in einem fernen Lande ist, ob es in dieser oder jener Weise, Stellung, Handlung sich darbietet, ob es endlich dieses, oder irgend ein anderes Individuum seiner Art ist: dieses alles ist nichtig und geht nur die Erscheinung an: die Idee des Tieres allein hat wahrhaftes Sein und

ist Gegenstand wirklicher Erkenntnis." — So Platon. Kant würde etwa sagen: „Dieses Tier ist eine Erscheinung in Zeit, Raum und Kausalität, welche sämtlich die in unserm Erkenntnisvermögen liegenden Bedingungen a priori der möglichen Erfahrung sind, nicht Bestimmungen des Dinges an sich. Daher ist dieses Tier, wie wir es zu dieser bestimmten Zeit, an diesem gegebenen Ort, als ein im Zusammenhang der Erfahrung, d. h. an der Kette von Ursachen und Wirkungen, gewordenes und ebenso notwendig vergängliches Individuum wahrnehmen, kein Ding an sich, sondern eine nur in Beziehung auf unsere Erkenntnis gültige Erscheinung. Um es nach dem, was es an sich sein mag, folglich unabhängig von allen in der Zeit, dem Raum und der Kausalität liegenden Bestimmungen zu erkennen, wäre eine andere Erkenntnisweise, als die uns allein mögliche, durch Sinne und Verstand, erfordert." —

Hätte man jemals Kants Lehre, hätte man seit Kant den Platon eigentlich verstanden und gefaßt, hätte man treu und ernst dem innern Sinn und Gehalt der Lehren beider großer Meister nachgedacht, statt mit den Kunstausdrücken des Einen um sich zu werfen und den Stil des Andern zu parodieren; es hätte nicht fehlen können, daß man längst gefunden hätte, wie sehr die beiden großen Weisen übereinstimmen und die reine Bedeutung, der Zielpunkt beider Lehren, durchaus derselbe ist. Nicht nur hätte man dann nicht den Platon beständig mit Leibniz, auf welchem sein Geist durchaus nicht ruhte, oder gar mit einem noch belebenden bekannten Herrn verglichen, als wollte man die Manen des großen Denkers der Vorzeit verspotten; sondern überhaupt wäre man alsdann viel weiter gekommen als man ist, oder vielmehr man wäre nicht so schmachvoll weit zurückgeschritten, wie man in diesen letzten vierzig Jahren ist: man hätte sich nicht heute von diesem, morgen von einem andern Windbeutel nasführen lassen und nicht das sich so bedeutend ankündigende neunzehnte Jahrhundert in Deutschland mit philosophischen Possenspielen eröffnet, die man über Kants Grabe aufführte (wie die Alten bisweilen bei der Leichenfeier der Ihrigen), unter dem gerechten Spott anderer Nationen, da den ernsthaften und sogar steifen Deutschen dergleichen am wenigsten kleidet. Aber so klein ist das eigentliche Publikum echter Philosophen, daß selbst die Schüler, die verstehen, ihnen nur sparsam von den Jahrhunderten gebracht werden. — *Εισι δη ναρθηκοφοροι μεν πολλοι, βακχοι δε γε παυροι.* — *Ἡ ατιμια φιλοσοφιᾳ δια ταυτα προςπεπτωκεν, ὁτι ου καὶ αξιαν αυτης ἁπτονται· ου γαρ νοθους εδει ἁπτεσθαι, αλλα γνησιους.* (Plat.)

Man ging den Worten nach, den Worten: „Vorstellungen a priori, unabhängig von der Erfahrung bewußte Formen des Anschauens und Denkens, Urbegriffe des reinen Verstandes," u. s. w. — und fragte nun, ob Platons Ideeen, die ja auch Urbegriffe und ferner auch Erinnerungen aus einer dem Leben vorhergegangenen Anschauung der wahrhaft seienden Dinge sein sollen, etwa dasselbe wären mit Kants Formen des Anschauens und Denkens, die a priori in unserem Bewußtsein liegen: diese zwei ganz heterogenen Lehren, die Kantische von den Formen, welche die Erkenntnis des Individuums auf die Erscheinung beschränken, und die Platonische von den Ideeen, deren Erkenntnis eben jene Formen ausdrücklich verneint, — diese insofern diametral entgegengesetzten Lehren, da sie in ihren Ausdrücken sich ein wenig ähneln, verglich man aufmerksam, beratschlagte und stritt über ihre Einerleiheit, fand dann zuletzt, daß sie doch nicht dasselbe wären und schloß, daß Platons Ideeenlehre und Kants Vernunftkritik gar keine Übereinstimmung hätten. Aber genug davon.

Infolge unserer bisherigen Betrachtungen ist uns, bei aller innern Übereinstimmung zwischen Kant und Platon, und der Identität des Zieles, das beiden vorschwebte, oder der Weltanschauung, die sie zum Philosophieren aufregte und leitete, dennoch Idee und Ding an sich nicht schlechthin Eines und dasselbe: vielmehr ist uns die Idee nur die unmittelbare, und daher adäquate Objektität des Dinges an sich, das aber selbst der Wille ist, der Wille, sofern er noch nicht objektiviert, noch nicht Vorstellung geworden ist. Denn das Ding an sich soll, eben nach Kant, von allen dem Erkennen als solchem anhängenden Formen frei sein: und es ist nur (wie im Anhange gezeigt wird) ein Fehler Kants, daß er zu diesen Formen nicht, vor allen anderen, das Objekt-für-ein-Subjekt-sein zählte, da eben dieses die erste und allgemeinste Form aller Erscheinung, d. i. Vorstellung, ist; daher er seinem Ding an sich das Objektsein ausdrücklich hätte absprechen sollen, welches ihn vor jener großen, früh aufgedeckten Inkonsequenz bewahrt hätte. Die Platonische Idee hingegen ist notwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung, und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an sich verschieden. Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt. Die dieser untergeordneten Formen (deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist) sind es, welche die Idee zu einzelnen und vergäng-

lichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl in Beziehung auf die Idee völlig gleichgültig ist. Der Satz vom Grund ist also wieder die Form, in welche die Idee eingeht, indem sie in die Erkenntnis des Subjekts als Individuums fällt. Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erscheinende Ding ist also nur eine mittelbare Objektivation des Dinges an sich (welches der Wille ist), zwischen welchem und ihm noch die Idee steht, als die alleinige unmittelbare Objektivität des Willens, indem sie keine andere dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objektseins für ein Subjekt. Daher ist auch sie allein die möglichst adäquate Objektität des Willens oder Dinges an sich, ist selbst das ganze Ding an sich, nur unter der Form der Vorstellung: und hierin liegt der Grund der großen Übereinstimmung zwischen Platon und Kant, obgleich, der größten Strenge nach, das, wovon beide reden, nicht dasselbe ist. Die einzelnen Dinge aber sind keine ganz adäquate Objektität des Willens, sondern diese ist hier schon getrübt durch jene Formen, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde ist, welche aber die Bedingung der Erkenntnis sind, wie sie dem Individuo als solchem möglich ist. — Wir würden in der That, wenn es erlaubt ist, aus einer unmöglichen Voraussetzung zu folgern, gar nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechsel, noch Vielheit erkennen, sondern nur Ideeen, nur die Stufenleiter der Objektivation jenes einen Willens, des wahren Dinges an sich, in reiner ungetrübter Erkenntnis auffassen, und folglich würde unsere Welt ein Nunc stans sein; wenn wir nicht, als Subjekt des Erkennens, zugleich Individuum wären, d. h. unsere Anschauung nicht vermittelt wäre durch einen Leib, von dessen Affektionen sie ausgeht, und welcher selbst nur konkretes Wollen, Objektität des Willens, also Objekt unter Objekten ist nun als solches, sowie er in das erkennende Bewußtsein kommt, dieses nur in den Formen des Satzes vom Grunde kann, folglich die Zeit und alle anderen Formen, die jener Satz ausdrückt, schon voraussetzt und dadurch einführt. Die Zeit ist bloß die verteilte und zerstückelte Ansicht, welche ein individuelles Wesen von den Ideeen hat, die außer der Zeit, mithin ewig sind: daher sagt Plotinos, die Zeit sei das Bild der Ewigkeit: αιωνος εικων ὁ χρονος.

Da wir nun also als Individuen keine andere Erkenntnis haben, als die dem Satz vom Grunde unterworfen ist, diese Form aber die Erkenntnis der Ideeen ausschließt; so ist gewiß, daß wenn es möglich ist, daß wir uns von der Erkenntnis einzelner Dinge zu der der Ideeen erheben, solches nur geschehen kann dadurch, daß im Subjekt eine Ver-

änderung vorgeht, welche jenem großen Wechsel der ganzen Art des Objekts entsprechend und analog ist, und vermöge welcher das Subjekt, sofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum ist.

Es ist uns aus dem vorigen Buch erinnerlich, daß das Erkennen überhaupt selbst zur Objektivation des Willens auf ihren höheren Stufen gehört, und die Sensibilität, Nerven, Gehirn, eben nur wie andere Teile des organischen Wesens, Ausdruck des Willens in diesem Grade seiner Objektivität sind und daher die durch sie entstehende Vorstellung auch ebenso zu seinem Dienste bestimmt ist, als ein Mittel (μηχανη) zur Erreichung seiner jetzt komplizierteren (πολυτελεστερα) Zwecke, zur Erhaltung eines vielfache Bedürfnisse habenden Wesens. Ursprünglich also und ihrem Wesen nach ist die Erkenntnis dem Willen durchaus dienstbar, und wie das unmittelbare Objekt, das mittelst Anwendung des Gesetzes der Kausalität ihr Ausgangspunkt wird, nur objektivierter Wille ist, so bleibt auch alle dem Satze vom Grunde nachgehende Erkenntnis in einer nähern oder entferntern Beziehung zum Willen. Denn das Individuum findet seinen Leib als ein Objekt unter Objekten, zu denen allen derselbe mannigfaltige Verhältnisse und Beziehungen nach dem Satz vom Grunde hat, deren Betrachtung also immer, auf näherem oder fernerem Wege, zu seinem Leibe, also zu seinem Willen zurückführt. Da es der Satz vom Grunde ist, der die Objekte in diese Beziehung zum Leibe und dadurch zum Willen stellt; so wird die diesem dienende Erkenntnis auch einzig bestrebt sein, von den Objekten eben die durch den Satz vom Grunde gesetzen Verhältnisse kennen zu lernen, also ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kausalität nachgehen. Denn nur durch diese ist das Objekt dem Individuo interessant, d. h. hat ein Verhältnis zum Willen. Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntnis von den Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen da sind, mit Einem Wort, als einzelne Dinge: und höbe man alle diese Relationen auf; so wären ihr auch die Objekte verschwunden, eben weil sie übrigens nichts an ihnen erkannte. — Wir dürfen auch nicht verhehlen, daß das, was die Wissenschaften an den Dingen betrachten, im wesentlichen gleichfalls nichts Anderes als alles jenes ist, nämlich ihre Relationen, die Verhältnisse der Zeit, des Raumes, die Ursachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Gestalten, Motive der Begebenheiten, also lauter Relationen. Was sie von der gemeinen Erkenntnis unterscheidet, ist bloß ihre Form,

das Systematische, die Erleichterung der Erkenntnis durch Zusammenfassung alles Einzelnen, mittelst Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine, und dadurch erlangte Vollständigkeit derselben. Alle Relation hat selbst nur ein relatives Dasein: z. B. alles Sein in der Zeit ist auch wieder ein Nichtsein: denn die Zeit ist eben nur dasjenige, wodurch demselben Dinge entgegengesetzte Bestimmungen zukommen können: daher ist jede Erscheinung in der Zeit eben auch wieder nicht: denn was ihren Anfang von ihrem Ende trennt, ist eben nur Zeit, ein wesentlich Hinschwindendes, Bestandloses und Relatives, hier Dauer genannt. Die Zeit ist aber die allgemeinste Form aller Objekte der im Dienste des Willens stehenden Erkenntnis und der Urtypus der übrigen Formen derselben.

Dem Dienste des Willens bleibt nun die Erkenntnis in der Regel immer unterworfen, wie sie ja zu diesem Dienste hervorgegangen, ja dem Willen gleichsam so entsprossen ist, wie der Kopf dem Rumpf. Bei den Tieren ist diese Dienstbarkeit der Erkenntnis unter dem Willen gar nie aufzuheben. Bei den Menschen tritt solche Aufhebung nur als Ausnahme ein, wie wir sogleich näher betrachten werden. Dieser Unterschied zwischen Mensch und Tier ist äußerlich ausgedrückt durch die Verschiedenheit des Verhältnisses des Kopfes zum Rumpf. Bei den unteren Tieren sind beide noch ganz verwachsen: bei allen ist der Kopf zur Erde gerichtet, wo die Objekte des Willens liegen: selbst bei den oberen sind Kopf und Rumpf noch viel mehr Eins, als beim Menschen, dessen Haupt dem Leibe frei aufgesetzt erscheint, nur von ihm getragen, nicht ihm dienend. Diesen menschlichen Vorzug stellt im höchsten Grade der Apoll von Belvedere dar: das weitumherblickende Haupt des Musengottes steht so frei auf den Schultern, daß es dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr unterthan erscheint.

Der, wie gesagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Übergang von der gemeinen Erkenntnis einzelner Dinge zur Erkenntnis der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntnis sich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört, ein bloß individuelles zu sein, und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis ist, welches nicht mehr, dem Satze vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer seinem Zusammenhange mit irgend anderen, ruht und darin aufgeht.

Dieses bedarf, um deutlich zu werden, notwendig einer ausführlichen Auseinandersetzung, über deren Befremdendes man sich einst-

weilen hinauszusetzen hat, bis es, nach Zusammenfassung des ganzen in dieser Schrift mitzuteilenden Gedankens, von selbst verschwunden ist.

Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das Was; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft das Bewußtsein einnehmen läßt; sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man nach einer sinnvollen deutschen Redensart sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; so daß man nur noch weiß, daß hier angeschaut wird, aber nicht mehr weiß, wer der Anschauende ist, und überhaupt nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind und das ganze Bewußtsein von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; wenn also solchermaßen das Objekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis. Dieses für jetzt so Auffallende (von dem ich sehr wohl weiß, daß es den Spruch des Napoleon Buonaparte bestätigt: du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas), wird durch das Folgende nach und nach deutlicher und weniger befremdend werden. Es war es auch, was dem Spinoza vorschwebte, als er niederschrieb: mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit (Eth. V. pr. 31. schol.). In solcher Kontemplation nun wird mit Einem Schlage das einzelne Ding zur Idee seiner Gattung und das anschauende Individuum zum reinen Subjekt des Erkennens. Das Individuum als solches erkennt nur einzelne Dinge; das reine Subjekt des Erkennens nur Ideen. Denn das Individuum

ist das Subjekt des Erkennens in seiner Beziehung auf eine bestimmte einzelne Erscheinung des Willens, und dieser dienstbar. Diese einzelne Willenserscheinung ist als solche dem Satz vom Grunde, in allen seinen Gestaltungen, unterworfen: alle auf dasselbe sich beziehende Erkenntnis folgt daher auch dem Satz vom Grunde, und zum Behuf des Willens taugt auch keine andere als diese, welche immer nur Relationen zum Objekt hat. Das erkennende Individuum als solches und das von ihm erkannte einzelne Ding sind immer irgendwo, irgendwann und Glieder in der Kette der Ursachen und Wirkungen. Das reine Subjekt der Erkenntnis und sein Korrelat, die Idee, sind aus allen jenen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten: die Zeit, der Ort, das Individuum, das erkennt, und das Individuum, das erkannt wird, haben für sie keine Bedeutung. Allererst indem auf die beschriebene Weise ein erkennendes Individuum sich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die Welt als Vorstellung gänzlich und rein hervor, geschieht die vollkommene Objektivation des Willens, da allein die Idee seine adäquate Objektivität ist. Diese schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, da solche ihre einzige Form sind: in ihr halten sich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts, als die Vorstellung des Subjekts ist; so ist auch das Subjekt, indem es im angeschauten Gegenstand ganz aufgeht, dieser Gegenstund selbst geworden, indem das ganze Bewußtsein nichts mehr ist, als dessen deutlichstes Bild. Dieses Bewußtsein eben, indem man sämtliche Ideeen, oder Stufen der Objektivität des Willens, der Reihe nach, durch dasselbe durchgehend sich denkt, macht eigentlich die ganze Welt als Vorstellung aus. Die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume sind nichts, als die durch den Satz vom Grund (die Form der Erkenntnis der Individuen als solcher) vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objektivität getrübten Ideeen. Wie, indem die Idee hervortritt, in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterscheiden sind, weil erst, indem sie sich gegenseitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee, die adäquate Objektität des Willens, die eigentliche Welt als Vorstellung, ersteht; ebenso sind auch das dabei erkennende und das erkannte Individuum, als Dinge an sich, nicht unterschieden. Denn sehen wir von jener eigentlichen Welt als Vorstellung gänzlich ab, so bleibt nichts übrig, denn die Welt als Wille. Der Wille ist das Ansich der Idee, die ihn vollkommen objektiviert; er auch ist das Ansich des einzelnen Dinges und des dasselbe erkennenden Individuums, die ihn unvollkommen objektivieren. Als Wille, außer der Vorstellung und allen

ihren Formen, ist er einer und derselbe im kontemplierten Objekt und im Individuo, das sich an dieser Kontemplation emporschwingend als reines Subjekt seiner bewußt wird: jene beiden sind daher an sich nicht unterschieden: denn an sich sind sie der Wille, der hier sich selbst erkennt, und nur als die Art und Weise, wie ihm diese Erkenntnis wird, d. h. nur in der Erscheinung, ist, vermöge ihrer Form, des Satzes vom Grund, Vielheit und Verschiedenheit. Sowenig ich ohne das Objekt, ohne die Vorstellung, erkennendes Subjekt bin, sondern bloßer blinder Wille; ebensowenig ist ohne mich, als Subjekt des Erkennens, das erkannte Ding Objekt, sondern bloßer Wille, blinder Drang. Dieser Wille ist an sich, d. h. außer der Vorstellung, mit dem meinigen Einer und derselbe: nur in der Welt als Vorstellung, deren Form allemal wenigstens Subjekt und Objekt ist, treten wir auseinander als erkanntes und erkennendes Individuum. Sobald das Erkennen, die Welt als Vorstellung, aufgehoben ist, bleibt überhaupt nichts übrig, als bloßer Wille, blinder Drang. Daß er Objektität erhalte, zur Vorstellung werde, setzt mit Einem Schlage, sowohl Subjekt als Objekt: daß aber diese Objektität rein, vollkommen, adäquate Objektität des Willens sei, setzt das Objekt als Idee, frei von der Form des Satzes vom Grunde, und das Subjekt als reines Subjekt der Erkenntnis, frei von Individualität und Dienstbarkeit dem Willen.

Um eine tiefere Einsicht in das Wesen der Welt zu erlangen, ist unumgänglich nötig, daß man unterscheiden lerne den Willen als Ding an sich von seiner adäquaten Objektität, sodann die verschiedenen Stufen, auf welchen diese deutlicher und vollendeter hervortritt, d. i. die Ideeen selbst, von der bloßen Erscheinung der Ideeen in den Gestaltungen des Satzes vom Grunde, der befangenen Erkenntnisweise der Individuen. Dann wird man dem Platon beistimmen, wenn er nur den Ideeen eigentliches Sein beilegt, hingegen den Dingen in Raum und Zeit, dieser für das Individuum realen Welt, nur eine scheinbare, traumartige Existenz zuerkennt. Dann wird man einsehen, wie die eine und selbe Idee sich in so vielen Erscheinungen offenbart und den erkennenden Individuen ihr Wesen nur stückweise, eine Seite nach der andern, darbietet. Man wird dann auch die Idee selbst unterscheiden von der Art und Weise, wie ihre Erscheinung in die Beobachtnng des Individuums fällt, jene für wesentlich, diese für unwesentlich erkennen. Wir wollen dieses im Geringsten und dann im Größten beispielsweise betrachten. — Wann die Wolken ziehen, sind die Figuren, welche sie bilden, ihnen nicht wesentlich, sind für sie gleichgültig: aber daß sie als elastischer Dunst, vom Stoß des Windes zu-

sammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerrissen werden; das ist ihre Natur, ist das Wesen der Kräfte, die sich in ihnen objektivieren, ist die Idee: nur für den individuellen Beobachter sind die jedesmaligen Figuren. — Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, sind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er sehen läßt, gleichgültig und unwesentlich: daß er der Schwere folgt, sich als unelastische, gänzlich verschiebbare, formlose, durchsichtige Flüssigkeit verhält; das ist sein Wesen, das ist, wenn anschaulich erkannt, die Idee: nur für uns, solange wir als Individuen erkennen, sind jene Gebilde. — Das Eis an der Fensterscheibe schießt an nach den Gesetzen der Krystallisation, die das Wesen der hier hervortretenden Naturkraft offenbaren, die Idee darstellen, aber die Bäume und Blumen, die es dabei bildet, sind unwesentlich und nur für uns da. — Was in Wolken, Bach und Krystall erscheint, ist der schwächste Nachhall jenes Willens, der vollendeter in der Pflanze, noch vollendeter im Tier, am vollendetesten im Menschen hervortritt. Aber nur das Wesentliche aller jener Stufen seiner Objektivation macht die Idee aus: hingegen die Entfaltung dieser, indem sie in den Gestaltungen des Satzes vom Grunde auseinandergezogen wird zu mannigfaltigen und vielseitigen Erscheinungen; dieses ist der Idee unwesentlich, liegt bloß in der Erkenntnisweise des Individuums und hat auch nur für dieses Realität. Dasselbe nun gilt notwendig auch von der Entfaltung derjenigen Idee, welche die vollendeteste Objektität des Willens ist: folglich ist die Geschichte des Menschengeschlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten, dieses alles ist nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee, gehört nicht dieser selbst, in der allein die adäquate Objektität des Willens liegt, sondern nur der Erscheinung an, die in die Erkenntnis des Individuums fällt, und ist der Idee selbst so fremd, unwesentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, die sie darstellen, dem Bach die Gestalt seiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eise seine Bäume und Blumen.

Wer dieses wohl gefaßt hat und den Willen von der Idee, und diese von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch, sofern sie die Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutsames hervorbringe, daß durch sie oder in ihr etwas schlechthin Reales zum Dasein gelange, oder gar sie selbst als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwickelung

habe, um etwa zum letzten Ziel die höchste Vervollkommnung (nach ihren Begriffen) des letzten, dreißig Jahre lebenden Geschlechts. Daher wird er sowenig mit Homer einen ganzen Olymp voll Götter zur Lenkung jener Zeitbegebenheiten bestellen, als mit Ossian die Figuren der Wolken für individuelle Wesen halten, da, wie gesagt, beides, in bezug auf die darin erscheinende Idee, gleichviel Bedeutung hat. In den mannigfaltigen Gestalten des Menschenlebens und dem unaufhörlichen Wechsel der Begebenheiten wird er als das Bleibende und Wesentliche nur die Idee betrachten, in welcher der Wille zum Leben seine vollkommenste Objektität hat und welche ihre verschiedenen Seiten zeigt in den Eigenschaften, Leidenschaften, Irrtümern und Vorzügen des Menschengeschlechts, in Eigennutz, Haß, Liebe, Furcht. Kühnheit, Leichtsinn, Stumpfheit, Schlauheit, Witz, Genie u. s. w., welche alle, zu tausendfältigen Gestalten (Individuen) zusammenlaufend und gerinnend, fortwährend die große und die kleine Weltgeschichte aufführen, wobei es an sich gleichviel ist, ob, was sie in Bewegung setzt, Nüsse oder Kronen sind. Er wird endlich finden, daß es in der Welt ist, wie in den Dramen des Gozzi, in welchen allen immer dieselben Personen auftreten, mit gleicher Absicht und gleichem Schicksal: die Motive und Begebenheiten freilich sind in jedem Stücke andere; aber der Geist der Begebenheiten ist derselbe; die Personen des einen Stücks wissen auch nichts von den Vorgängen im anderen, in welchen doch sie selbst agierten: daher ist, nach allen Erfahrungen der früheren Stücke, doch Pantalone nicht behender oder freigebiger, Tartaglia nicht gewissenhafter, Brighella nicht beherzter und Kolombine nicht sittlicher geworden. —

Gesetzt, es würde uns einmal ein deutlicher Blick in das Reich der Möglichkeit und über alle Ketten und Ursachen und Wirkungen gestattet, es träte der Erdgeist hervor und zeigte uns in einem Bilde die vortrefflichsten Individuen, Welterleuchter und Helden, die der Zufall vor der Zeit ihrer Wirksamkeit zerstörte, — dann die großen Begebenheiten, welche die Weltgeschichte geändert und Perioden der höchsten Kultur und Aufklärung herbeigeführt haben würden, die aber das blindeste Ungefähr, der unbedeutendeste Zufall, bei ihrer Entstehung hemmte, endlich die herrlichen Kräfte großer Individuen, welche ganze Weltalter befruchtet haben würden, die sie aber, durch Irrtum oder Leidenschaft verleitet, oder durch Notwendigkeit gezwungen, an unwürdigen und unfruchtbaren Gegenständen nutzlos verschwendeten oder gar spielend vergeudeten: — sehen wir das alles; wir würden schaudern und wehklagen über die verlorenen Schätze ganzer Weltalter.

Aber der Erdgeist würde lächeln und sagen: „Die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fließen, ist unerschöpflich und unendlich wie Zeit und Raum: denn jene sind, eben wie diese Formen aller Erscheinung, doch auch nur Erscheinung, Sichtbarkeit des Willens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Maß erschöpfen: daher steht jeder im Keim erstickten Begebenheit oder Werk zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen. In dieser Welt der Erscheinung ist sowenig wahrer Verlust, als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller jener Erscheinungen. Seine Selbsterkenntnis und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich." —

Dem Faden der Begebenheiten geht die Geschichte nach: sie ist pragmatisch, sofern sie dieselben nach dem Gesetz der Motivation ableitet, welches Gesetz den erscheinenden Willen da bestiimmt, wo er von der Erkenntnis beleuchtet ist. Auf den niedrigeren Stufen seiner Objektität, wo er noch ohne Erkenntnis wirkt, betrachtet die Gesetze der Veränderungen seiner Erscheinungen die Naturwissenschaft als Ätiologie, und das Bleibende an ihnen als Morphologie, welche ihr fast unendliches Thema sich durch Hilfe der Begriffe erleichtert, das Allgemeine zusammenfassend, um das Besondere daraus abzuleiten. Endlich die bloßen Formen, in welchen, für die Erkenntnis des Subjekts als Individuum, die Ideeen zur Vielheit auseinandergezogen erscheinen, also Zeit und Raum, betrachtet die Mathematik. Diese alle, deren gemeinsamer Name Wissenschaft ist, gehen also dem Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestaltungen nach, und ihr Thema bleibt die Erscheinung, deren Gesetze, Zusammenhang und daraus entstehende Verhältnisse. — Welche Erkenntnisart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation bestehende allein eigentlich Wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen, das keinem Wechsel Unterworfene und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte, mit Einem Wort, die Ideeen, welche die unmittelbare und adäquate Objektität des Dinges an sich, des Willens, sind? — Es ist die Kunst, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideeen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntnis der Ideeen; ihr einziges Ziel Mitteilung dieser Erkenntnis. — Während die Wissenschaft, dem rast- und bestandlosen Strom vielfach gestalteter Gründe und Folgen nachgehend, bei jedem erreichten Ziel immer wieder weiter ge-

wiesen wird und nie ein letztes Ziel, noch völlige Befriedigung finden kann, sowenig als man durch Laufen den Punkt erreicht, wo die Wolken den Horizont berühren; so ist dagegen die Kunst überall am Ziel. Denn sie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es isoliert vor sich: und dieses Einzelne, was in jenem Strom ein verschwindend kleiner Teil war, wird ihr ein Repräsentant des Ganzen, ein Äquivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen: sie bleibt daher bei diesem Einzelnen stehen: das Rad der Zeit hält sie an: die Relationen verschwinden ihr: nur das Wesentliche, die Idee, ist ihr Objekt. — Wir können sie daher gerade bezeichnen als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes, im Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist. Diese letztere Art der Betrachtung ist einer unendlichen, horizontal laufenden Linie zu vergleichen; die erstere aber der sie in jedem beliebigen Punkte schneidenden senkrechten. Die dem Satz vom Grunde nachgehende ist die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktischen Leben, wie in der Wissenschaft, allein gilt und hilft: die vom Inhalt jenes Satzes wegsehende ist die geniale Betrachtungsart, welche in der Kunst allein gilt und hilft. Die erstere ist die Betrachtungsart des Aristoteles; die zweite ist im Ganzen die des Platon. Die erstere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne Anfang und Ziel dahinfährt, alles beugt, bewegt, mit sich fortreißt; die zweite dem ruhigen Sonnenstrahl, der den Weg dieses Sturmes durchschneidet, von ihm ganz unbewegt. Die erstere gleicht den unzähligen, gewaltsam bewegten Tropfen des Wasserfalls, die stets, wechselnd, keinen Augenblick rasten: die zweite dem auf diesem tobenden Gewühl stille ruhenden Regenbogen. — Nur durch die oben beschriebene, im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werden Ideeen aufgefaßt, und das Wesen des Genius besteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation: da nun diese ein gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen verlangt; so ist Genialität nichts Anderes, als die vollkommenste Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen, gehenden. Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntnis, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienst zu entziehen, d. h, sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke ganz aus den Augen zu lassen. sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben: und

dieses nicht auf Augenblicke; sondern so anhaltend und mit soviel Besonnenheit als nötig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen und „was in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernden Gedanken." — Es ist als ob, damit der Genius in einem Individuo hervortrete, diesem ein Maß der Erkenntniskraft zugefallen sein müsse, welches das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt; welcher frei gewordene Überschuß der Erkenntnis, jetzt zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird. Daraus erklärt sich die Lebhaftigkeit bis zur Unruhe in genialen Individuen, indem die Gegenwart ihnen selten genügen kann, weil sie ihr Bewußtsein nicht ausfüllt: dieses giebt ihnen jene rastlose Strebsamkeit, jenes unaufhörliche Suchen neuer und der Betrachtung würdiger Objekte, dann auch jenes fast nie befriedigte Verlangen nach ihnen ähnlichen, ihnen gewachsenen Wesen, denen sie sich mitteilen könnten; während der gewöhnliche Erdensohn, durch die gewöhnliche Gegenwart ganz ausgefüllt und befriedigt, in ihr aufgeht, und dann auch seinesgleichen überall findend, jene besondere Behaglichkeit im Alltagsleben hat, die einem Genius versagt ist. — Man hat als einen wesentlichen Bestandteil der Genialität der Phantasie erkannt, ja sie sogar bisweilen für mit jener identisch gehalten: ersteres mit Recht; letzteres mit Unrecht. Da die Objekte des Genius als solchen, die ewigen Ideeen, die beharrenden wesentlichen Formen der Welt und aller ihrer Erscheinungen sind, die Erkenntnis der Idee aber notwendig anschaulich, nicht abstrakt ist; so würde die Erkenntnis des Genius beschränkt sein auf die Ideeen der seiner Person wirklich gegenwärtigen Objekte und abhängig von der Verkettung der Umstände, die ihm jene zuführten, wenn nicht die Phantasie seinen Horizont weit über die Wirklichkeit seiner persönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand setzte, aus dem Wenigen, was in seine wirkliche Apperception gekommen, alles Übrige zu konstruieren und so fast alle möglichen Lebensbilder an sich vorübergehen zu lassen. Zudem sind die wirklichen Objekte fast immer nur sehr mangelhafte Exemplare der in ihnen sich darstellenden Idee: daher der Genius der Phantasie bedarf, um in den Dingen nicht das zu sehen, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemühte, aber, wegen des im vorigen Buch erwähnten Kampfes ihrer Formen untereinander, nicht zustande brachte. Wir werden hierauf unten bei Betrachtung der Bildhauerei zurückkommen. Die Phantasie also erweitert den Gesichtskreis des Genius über die seiner Person sich in der Wirklichkeit darbietenden Objekte, sowohl der Qualität als

der Quantität nach. Dieserwegen nun ist ungewöhnliche Stärke der Phantasie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität. Nicht aber zeugt umgekehrt jene von dieser; vielmehr können selbst höchst ungeniale Menschen viel Phantasie haben. Denn wie man ein wirkliches Objekt auf zweierlei entgegengesetzte Weisen betrachten kann: rein objektiv, genial, die Idee desselben erfassend; oder gemein, bloß in seinen dem Satz vom Grund gemäßen Relationen zu anderen Objekten und zum eigenen Willen; so kann man auch ebenso ein Phantasma auf beide Weisen anschauen: in der ersten Art betrachtet, ist es ein Mittel zur Erkenntnis der Idee, deren Mitteilung das Kunstwerk ist: im zweiten Fall wird das Phantasma verwendet, um Luftschlösser zu bauen, die der Selbstsucht und der eigenen Laune zusagen, momentan täuschen und ergötzen; wobei von den so verknüpften Phantasmen eigentlich immer nur ihre Relationen erkannt werden. Der dieses Spiel Treibende ist ein Phantast: er wird leicht die Bilder, mit denen er sich einsam ergötzt, in die Wirklichkeit mischen und dadurch für diese untauglich werden: er wird die Gaukeleien seiner Phantasie vielleicht niederschreiben, wo sie die gewöhnlichen Romane aller Gattungen geben, die seinesgleichen und das große Publikum unterhalten, indem die Leser sich an die Stelle des Helden träumen und dann die Darstellung sehr „gemütlich" finden.

Der gewöhnliche Mensch, diese Fabrikware der Natur, wie sie solche täglich zu Tausenden hervorbringt, ist, wie gesagt, einer in jedem Sinn völlig uninteressierten Betrachtung, welches die eigentliche Beschaulichkeit ist, wenigstens durchaus nicht anhaltend fähig: er kann seine Aufmerksamkeit auf die Dinge nur insofern richten, als sie irgend eine, wenn auch nur sehr mittelbare Beziehung auf seinen Willen haben. Da in dieser Hinsicht, welche immer nur die Erkenntnis der Relationen erfordert, der abstrakte Begriff des Dinges hinlänglich und meistens selbst tauglicher ist; so weilt der gewöhnliche Mensch nicht lange bei der bloßen Anschauung, heftet daher seinen Blick nicht lange auf einen Gegenstand; sondern sucht bei allem, was sich ihm darbietet, nur schnell den Begriff, unter den es zu bringen ist, wie der Träge den Stuhl sucht, und dann interessiert es ihn nicht weiter. Daher wird er so schnell mit allem fertig, mit Kunstwerken, schönen Naturgegenständen und dem eigentlich überall bedeutsamen Anblick des Lebens in allen seinen Szenen. Er aber weilt nicht: nur seinen Weg im Leben sucht er, allenfalls auch alles, was irgend einmal sein Weg werden könnte, also topographische Notizen im weitesten Sinn: mit der Betrachtung des Lebens selbst als solchen verliert er keine Zeit.

Der Geniale dagegen, dessen Erkenntniskraft, durch ihr Übergewicht, sich dem Dienst seines Willens, auf einen Teil seiner Zeit, entzieht, verweilt bei der Betrachtung des Lebens selbst, strebt die Idee jedes Dinges zu erfassen, nicht dessen Relationen zu anderen Dingen: darüber vernachlässigt er häufig die Betrachtung seines eigenen Weges im Leben, und geht solchen daher meistens ungeschickt genug. Während dem gewöhnlichen Menschen sein Erkenntnisvermögen die Laterne ist, die seinen Weg beleuchtet, ist es dem Genialen die Sonne, welche die Welt offenbar macht. Diese to verschiedene Weise, in das Leben hineinzusehen, wird bald sogar im Äußern beider sichtbar. Der Blick des Menschen, in welchem der Genius lebt und wirkt, zeichnet ihn leicht aus, indem er, lebhaft und fest zugleich, den Charakter der Beschaulichkeit, der Kontemplation trägt; wie wir an den Bildnissen der wenigen genialen Köpfe, welche die Natur unter den zahllosen Millionen dann und wann hervorgebracht hat, sehen können: hingegen wird im Blick der Anderen, wenn er nicht, wie meistens, stumpf oder nüchtern ist leicht der wahre Gegensatz der Kontemplation sichtbar, das Spähen. Demzufolge besteht der „geniale Ausdruck" eines Kopfes darin, daß ein entschiedenes Übergewicht des Erkennens über das Wollen darin sichtbar ist, folglich auch ein Erkennen ohne alle Beziehung auf ein Wollen, d. i. ein reines Erkennen, sich darin ausdrückt. Hingegen ist bei Köpfen, wie sie in der Regel sind, der Ausdruck des Wollens vorherrschend, und man sieht, daß das Erkennen immer erst auf Antrieb des Wollens in Thätigkeit gerät, also bloß auf Motive gerichtet ist.

Da die geniale Erkenntnis, oder Erkenntnis der Idee, diejenige ist, welche dem Satz vom Grunde nicht folgt, hingegen die, welche ihm folgt, im Leben Klugheit und Vernünftigkeit erteilt und die Wissenschaften zustande bringt; so werden geniale Individuen mit den Mängeln behaftet sein, welche die Vernachlässigung der letztern Erkenntnisweise nach sich zieht. Jedoch ist hierbei die Einschränkung zu merken, daß was ich in dieser Hinsicht anführen werde, sie nur trifft, insofern und während sie in der genialen Erkenntnisweise wirklich begriffen sind, was keineswegs in jedem Augenblick ihres Lebens der Fall ist, da die große, wiewohl spontane Anspannung, welche zur willensfreien Auffassung der Ideeen erfordert wird, notwendig wieder nachläßt und große Zwischenräume hat, in welchen jene, sowohl in Hinsicht auf Vorzüge als auf Mängel, den gewöhnlichen Menschen ziemlich gleich stehen. Man hat dieserhalb von jeher das Wirken des Genius als eine Inspiration, ja wie der Name selbst bezeichnet, als das Wirken

eines vom Individuo selbst verschiedenen übermenschlichen Wesens angesehen, das nur periodisch jenes in Besitz nimmt. Die Abneigung genialer Individuen, die Aufmerksamkeit auf den Inhalt des Satzes vom Grunde zu richten, wird sich zuerst in Hinsicht auf den Grund des Seins zeigen, als Abneigung gegen Mathematik, deren Betrachtung auf die allgemeinsten Formen der Erscheinung, Raum und Zeit, welche selbst nur Gestaltungen des Satzes vom Grunde sind, geht und daher ganz das Gegenteil derjenigen Betrachtung ist, die gerade nur den Inhalt der Erscheinung, die sich darin aussprechende Idee, aufsucht, von allen Relationen absehend. Außerdem wird noch die logische Behandlung der Mathematik dem Genius widerstehen, da diese, die eigentliche Einsicht verschließend, nicht befriedigt, sondern eine bloße Verkettung von Schlüssen, nach dem Satz des Erkenntnisgrundes darbietend, von allen Geisteskräften am meisten das Gedächtnis in Anspruch nimmt, um nämlich immer alle die früheren Sätze, darauf man sich beruft, gegenwärtig zu haben. Auch hat die Erfahrung bestätigt, daß große Genien in der Kunst zur Mathematik kein Fähigkeit haben: nie war ein Mensch zugleich in beiden sehr ausgezeichnet. Alfieri erzählt, daß er sogar nie nur den vierten Lehrsatz des Eukleides begreifen gekonnt. Göthen ist der Mangel mathematischer Kenntnis zur Genüge vorgeworfen worden von den unverständigen Gegnern seiner Farbenlehre: freilich hier, wo es nicht auf Rechnen und Messen nach hypothetischen Datis, sondern auf unmittelbare Verstandeserkenntnis der Ursache und Wirkung ankam, war jener Vorwurf so ganz quer und am unrechten Ort, daß jene ihren totalen Mangel an Urteilskraft dadurch ebenso sehr, als durch ihre übrigen Midasaussprüche an den Tag gelegt haben. Daß noch heute, also 33 Jahre nach dem Erscheinen der Göthischen Farbenlehre, sogar in Deutschland, die Neutonischen Flausen ungestört im Besitz der Lehrstühle bleiben und man fortfährt, ganz ernsthaft von den 7 homogenen Lichtern und ihrer verschiedenen Brechbarkeit zu reden, — wird einst unter den großen intellektualen Charakterzügen der Menschheit überhaupt und der Deutschheit insbesondere aufgezählt werden. — Aus demselben oben angegebenen Grunde erklärt sich die ebenso bekannte Thatsache, daß umgekehrt ausgezeichnete Mathematiker wenig Empfänglichkeit für die Werke der schönen Kunst haben, was sich besonders naiv ausspricht in der bekannten Anekdote von jenem französischen Mathematiker, der nach Durchlesung der Iphigenia des Racine achselzuckend fragte: qu'est-ce que cela prouve? — Da ferner scharfe Auffassung der Beziehungen gemäß dem Gesetze der Kausalität und Motivation eigentlich die Klug-

heit ausmacht, die geniale Erkenntnis aber nicht auf die Relationen gerichtet ist; so wird ein Kluger, sofern und während er es ist, nicht genial, und ein Genialer, sofern und während er es ist, nicht klug sein. — Endlich steht überhaupt die anschauliche Erkenntnis, in deren Gebiet die Idee durchaus liegt, der vernünftigen oder abstrakten, welche der Satz vom Grunde des Erkennens leitet, gerade entgegen. Auch findet man bekanntlich selten große Genialität mit vorherrschender Vernünftigkeit gepaart, vielmehr sind umgekehrt geniale Individuen oft heftigen Affekten und unvernünftigen Leidenschaften unterworfen. Der Grund hiervon ist dennoch nicht Schwäche der Vernunft, sondern teils ungewöhnliche Energie der ganzen Willenserscheinung, die das geniale Individuum ist, und welche sich durch Heftigkeit aller Willensakte äußert, teils Übergewicht der anschauenden Erkenntnis durch Sinne und Verstand über die abstrakte, daher entschiedene Richtung auf das Anschauliche, dessen bei ihnen höchst energischer Eindruck die farblosen Begriffe so sehr überstrahlt, daß nicht mehr diese, sondern jener das Handeln leitet, welches eben dadurch unvernünftig wird: demnach ist der Eindruck der Gegenwart auf sie sehr mächtig, reißt sie hin zum Unüberlegten, zum Affekt, zur Leidenschaft. Daher auch, und überhaupt weil ihre Erkenntnis sich zum Teil dem Dienste des Willens entzogen hat, werden sie im Gespräche nicht sowohl an die Person denken, zu der, sondern mehr an die Sache, wovon sie reden, die ihnen lebhaft vorschwebt: daher werden sie für ihr Interesse zu objektiv urteilen oder erzählen, nicht verschweigen, was klüger verschwiegen bliebe u. s. w. Daher endlich sind sie zu Monologen geneigt und können überhaupt mehrere Schwächen zeigen, die sich wirklich dem Wahnsinn nähern. Daß Genialität und Wahnsinn eine Seite haben, wo sie aneinander grenzen, ja ineinander übergehen, ist oft bemerkt und sogar die dichterische Begeisterung eine Art Wahnsinn genannt worden: amabilis insania nennt sie Horaz (Od. III, 4) und „holder Wahnsinn“ Wieland im Eingang zum Oberon. Selbst Aristoteles soll, nach Senekas Anführung (de tranq. animi 15, 16), gesagt haben: nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit Platon drückt es, im oben angeführten Mythos von der finstern Höhle (de Rep. 7), dadurch aus, daß er sagt: diejenigen, welche außerhalb der Höhle das wahre Sonnenlicht und die wirklich seienden Dinge (die Ideeen) geschaut haben, können nachmals in der Höhle, weil ihre Augen der Dunkelheit entwöhnt sind, nicht mehr sehen, die Schattenbilder da unten nicht mehr recht erkennen und werden deshalb, bei ihren Mißgriffen, von den Anderen verspottet, die nie aus dieser Höhle und von diesen

Schattenbildern fortkamen. Auch sagt er im Phädros (p. 317) geradezu, daß ohne einen gewissen Wahnsinn kein echter Dichter sein könne, ja (p. 327) daß jeder, welcher in den vergänglichen Dingen die ewigen Ideeen erkennt, als wahnsinnig erscheine. — Besonders lehrreich in dieser Hinsicht ist Göthes Torquato Tasso, in welchem er uns nicht nur das Leiden, das wesentliche Märtyrertum des Genius als solchen, sondern auch dessen stetigen Übergang zum Wahnsinn vor die Augen stellt. Endlich wird die Thatsache der unmittelbaren Berührung zwischen Genialität und Wahnsinn teils durch die Biographieen sehr genialer Menschen, z. B. Rousseaus, Byrons, Alfieris, und durch Anekdoten aus dem Leben Anderer bestätigt; teils muß ich andererseits erwähnen, bei häufiger Besuchung der Irrenhäuser, einzelne Subjekte von unverkennbar großen Anlagen gefunden zu haben, deren Genialität deutlich durch den Wahnsinn durchblickte, welcher hier aber völlig die Oberhand erhalten hatte. Dieses kann nun nicht dem Zufall zugeschrieben werden, weil einerseits die Anzahl der Wahnsinnigen verhältnismäßig sehr klein ist, andererseits aber ein geniales Individuum eine über alle gewöhnliche Schätzung seltene und nur als die größte Ausnahme in der Natur hervortretende Erscheinung ist: wovon man sich allein dadurch überzeugen kann, daß man die wirklich großen Genien, welche das ganze kultivierte Europa in der ganzen alten und neuen Zeit hervorgebracht hat, wohin aber alle diejenigen zu rechnen sind, welche Werke lieferten, die durch alle Zeiten einen bleibenden Wert für die Menschheit behalten haben, — daß man, sage ich, diese Einzelnen aufzählt und ihre Zahl vergleicht mit den 250 Millionen, welche, sich alle dreißig Jahre erneuernd, beständig in Europa leben. Ja, ich will nicht unerwähnt lassen, daß ich einige Leute von zwar nicht bedeutender, aber doch entschiedener, geistiger Überlegenheit gekannt habe, die zugleich einen leisen Anstrich von Verrücktheit verrieten. Danach möchte es scheinen, daß jede Steigerung des Intellekts über das gewöhnliche Maß hinaus, als eine Abnormität, schon zum Wahnsinn disponiert. Inzwischen will ich über den rein intellektuellen Grund jener Verwandschaft zwischen Genialität und Wahnsinn meine Meinung möglichst kurz vortragen, da diese Erörterung allerdings zur Erklärung des eigentlichen Wesens der Genialität, d. h. derjenigen Geisteseigenschaft, welche allein echte Kunstwerke schaffen kann, beitragen wird. Dies macht aber eine kurze Erörterung des Wahnsinns selbst notwendig.

Eine klare und vollständige Einsicht in das Wesen des Wahnsinns, ein richtiger und deutlicher Begriff desjenigen, was eigentlich

den Wahnsinnigen vom Gesunden unterscheidet, ist, meines Wissens, noch immer nicht gefunden. — Weder Vernunft noch Verstand kann den Wahnsinnigen abgesprochen werden: denen sie reden und vernehmen, sie schließen oft sehr richtig: auch schauen sie in der Regel das Gegenwärtige ganz richtig an und sehen den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ein. Visionen, gleich Fieberphantasieen sind kein gewöhnliches Symptom des Wahnsinns. Vielmehr irren sie meistens durchaus nicht in der Kenntnis des unmittelbar Gegenwärtigen; sondern ihr Irrereden bezieht sich immer auf das Abwesende und Vergangene, und nur dadurch auf dessen Verbindung mit dem Gegenwärtigen. Daher nun scheint mir ihre Krankheit besonders das Gedächtnis zu treffen; zwar nicht so, daß es ihnen ganz fehlte: denn viele wissen vieles auswendig und erkennen bisweilen Personen, die sie lange nicht gesehen, wieder; sondern vielmehr so, daß der Faden des Gedächtnisses zerrissen, der fortlaufende Zusammenhang desselben aufgehoben und keine gleichmäßig zusammenhängende Rückerinnerung der Vergangenheit möglich ist. Einzelne Szenen der Vergangenheit stehen richtig da, sowie die einzelne Gegenwart: aber in ihrer Rückerinnerung sind Lücken, welche sie dann mit Fiktionen ausfüllen, die entweder, stets dieselben zu fixen Ideeen werden: dann ist es fixer Wahn, Melancholie; oder jedesmal andere sind, augenblickliche Einfälle: dann heißt es Narrheit, fatuitas. Dieserhalb ist es so schwer einem Wahnsinnigen, bei seinem Eintritt ins Irrenhaus, seinen frühern Lebenslauf abzufragen. Immer mehr nun verwischt sich in seinem Gedächtnisse Wahres mit Falschem. Obgleich die unmittelbare Gegenwart richtig erkannt wird, so wird sie verfälscht durch den fingierten Zusammenhang mit einer gewähnten Vergangenheit: sie halten daher sich selbst und Andere für identisch mit Personen, die bloß in ihrer fingierten Vergangenheit liegen, erkennen manche Bekannte gar nicht wieder, und haben so, bei richtiger Vorstellung des gegenwärtigen Einzelnen, lauter falsche Relationen desselben zum Abwesenden. Erreicht der Wahnsinn einen hohen Grad, so entsteht völlige Gedächtnislosigkeit, weshalb dann der Wahnsinnige durchaus keiner Rücksicht auf irgend etwas Abwesendes oder Vergangenes fähig ist, sondern ganz allein durch die augenblickliche Laune, in Verbindung mit den Fiktionen, welche in seinem Kopf die Vergangenheit füllen, bestimmt wird: man ist alsdann bei ihm, wenn man ihm nicht stets die Übermacht vor Augen hält, keinen Augenblick vor Mißhandlung oder Mord gesichert. — Die Erkenntnis des Wahnsinnigen hat mit der des Tieres dies gemein, daß beide auf das Gegenwärtige beschränkt sind:

aber was sie unterscheidet ist dieses: das Tier hat eigentlich gar keine Vorstellung von der Vergangenheit als solcher, obwohl dieselbe durch das Medium der Gewohnheit auf das Tier wirkt, daher z. B. der Hund seinen frühern Herrn auch nach Jahren wiederkennt, d. h. von dessen Anblick den gewohnten Eindruck erhält; aber von der seitdem verflossenen Zeit hat er doch keine Rückerinnerung: der Wahnsinnige dagegen trägt in seiner Vernunft auch immer eine Vergangenheit in abstracto herum, aber eine falsche, d. h. die nur für ihn existiert und dies entweder allezeit, oder auch nur eben jetzt: der Einfluß dieser falschen Vergangenheit verhindert nun auch den Gebrauch der richtig erkannten Gegenwart, den doch das Tier macht. Daß heftiges geistiges Leiden, unerwartete entsetzliche Begebenheiten häufig Wahnsinn veranlassen, erkläre ich mir folgendermaßen. Jedes solches Leiden, ist immer als wirkliche Begebenheit auf die Gegenwart beschränkt, also nur vorübergehend und insofern noch immer nicht übermäßig schwer: überschwänglich groß wird es erst, sofern es bleibender Schmerz ist: aber als solcher ist es wieder allein ein Gedanke und liegt daher im Gedächtnis: wenn nun ein solcher Kummer, ein solches schmerzliches Wissen oder Andenken so qualvoll ist, daß es schlechterdings unerträglich fällt und das Individuum ihm unterliegen würde; — dann greift die dermaßen geängstigte Natur zum Wahnsinn als zum letzten Rettungsmittel des Lebens: der so sehr gepeinigte Geist zerreißt nun gleichsam den Faden seines Gedächtnisses, füllt die Lücken mit Fiktionen aus und flüchtet so sich von dem seine Kräfte übersteigenden geistigen Schmerz zum Wahnsinn, — wie man ein vom Brande ergriffenes Glied abnimmt und es durch ein hölzernes ersetzt. — Als Beispiel betrachte man den Rasenden Ajax, den König Lear und die Ophelia: denn die Geschöpfe des echten Genius, auf welche allein man sich hier, als allgemein bekannt, berufen kann, sind wirklichen Personen an Wahrheit gleich zu setzen: übrigens zeigt auch die häufige wirkliche Erfahrung hier durchaus dasselbe. Ein schwaches Analogon jener Art des Überganges vom Schmerz zum Wahnsinn ist dieses, daß wir alle oft ein peinigendes Andenken, das uns plötzlich einfällt, wie mechanisch, durch irgend eine laute Äußerung oder eine Bewegung zu verscheuchen, uns selbst davon abzulenken, mit Gewalt uns zu zerstreuen suchen. —

Sehen wir nun angegebenermaßen den Wahnsinnigen das einzelne Gegenwärtige, auch manches einzelne Vergangene, richtig erkennen, aber den Zusammenhang, die Relationen verkennen und daher irren und irrereden; so ist eben dieses der Punkt seiner Berührung mit dem

genialen Individuo: denn auch dieses, da es die Erkenntnis der Relationen, welches die gemäß dem Satz des Grundes ist, verläßt, um in in den Dingen nur ihre Ideeen zu sehen und zu suchen, ihr sich anschaulich aussprechendes eigentliches Wesen zu ergreifen, in Hinsicht auf welches ein Ding seine ganze Gattung repräsentiert und daher, wie Göthe sagt, ein Fall für Tausende gilt, — auch der Geniale läßt darüber die Erkenntnis des Zusammenhangs der Dinge aus den Augen: das einzelne Objekt seiner Beschauung, oder die übermäßig lebhaft von ihm aufgefaßte Gegenwart, erscheinen in so hellem Licht, daß gleichsam die übrigen Glieder der Kette, zu der sie gehören, dadurch in Dunkel zurücktreten, und dies giebt eben Phänomene, die mit denen des Wahnsinns eine längst erkannte Ähnlichkeit haben. Was im einzelnen vorhandenen Dinge nur unvollkommen und durch Modifikationen geschwächt da ist, steigert die Betrachtungsweise des Genius zur Idee davon, zum Vollkommenen: er sieht daher überall Extreme, und eben dadurch gerät sein Handeln auf Extreme: er weiß das rechte Maß nicht zu treffen, ihm fehlt die Nüchternheit, und das Resultat ist das besagte. Er erkennt die Ideeen vollkommen, aber nicht die Individuen. Daher kann, wie man bemerkt hat, ein Dichter den Menschen tief und gründlich kennen, die Menschen aber sehr schlecht: er ist leicht zu hintergehen und ein Spiel in der Hand des Listigen.

Obgleich nun, unserer Darstellung zufolge, der Genius eben die Fähigkeit ist, unabhängig vom Satze des Grundes und daher, statt der einzelnen Dinge, die nur in der Relation bestehen, die Ideeen zu erkennen und diesen gegenüber selbst das Korrelat der Idee, also nicht mehr Individuum, sondern reines Subjekt des Erkennens zu sein; so muß dennoch diese Fähigkeit, in geringerem und verschiedenem Grade auch allen Menschen einwohnen, da sie sonst ebensowenig fähig wären, die Werke der Kunst zu genießen, als sie hervorzubringen, und überhaupt für das Schöne und Erhabene durchaus keine Empfänglichkeit besitzen, ja diese Worte für sie keinen Sinn haben könnten. Wir müssen daher in allen Menschen, wenn es nicht etwa welche giebt, die durchaus keines ästhetischen Wohlgefallens fähig sind, jenes Vermögen, in den Dingen ihre Ideeen zu erkennen, und eben damit sich ihrer Persönlichkeit augenblicklich zu entäußern, als vorhanden annehmen. Der Genius hat vor ihnen nur den viel höhern Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnisweise voraus, welche ihn bei derselben die Besonnenheit behalten lassen, die erfordert ist, um das so Erkannte in einem willkürlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunstwerk ist. Durch dasselbe teilt er die aufgefaßte Idee den Anderen

mit. Diese bleibt dabei unverändert und dieselbe: daher ist das ästhetische Wohlgefallen wesentlich Eines und dasselbe, es mag durch ein Werk der Kunst, oder unmittelbar durch die Anschauung der Natur und des Lebens hervorgerufen sein. Das Kunstwerk ist bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntnis, in welcher jenes Wohlgefallen besteht. Daß aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt, als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt daher, daß der Künstler, der nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in seinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, sie ausgesondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslassung aller störenden Zufälligkeiten. Der Künstler läßt uns durch seine Augen in die Welt blicken. Daß er diese Augen hat, daß er das Wesentliche, außer allen Relationen Liegende der Dinge erkennt, ist eben die Gabe des Genius, das Angeborene: daß er aber imstande ist, auch uns diese Gabe zu leihen, uns seine Augen aufzusetzen; dies ist das Erworbene, das Technische der Kunst. Dieserhalb nun wird, nachdem ich im Vorhergehenden das innere Wesen der ästhetischen Erkenntnisart in seinen allgemeinsten Grundlinien dargestellt habe, die jetzt folgende nähere philosophische Betrachtung des Schönen und Erhabenen beide in der Natur und in der Kunst zugleich erörtern, ohne diese weiter zu trennen. Was im Menschen vorgeht, wann ihn das Schöne, wann ihn das Erhabene rührt, werden wir zunächst betrachten. ob er diese Rührung unmittelbar aus der Natur, aus dem Leben schöpft, oder nur durch die Vermittelung der Kunst ihrer teilhaft wird, begründet keinen wesentlichen, sondern nur einen äußerlichen Unterschied.

Wir haben in der ästhetischen Betrachtungsweise zwei unzertrennliche Bestandteile gefunden: die Erkenntnis des Objekts, nicht als einzelnen Dinges, sondern als Idee; sodann das Selbstbewußtsein des Erkennenden, nicht als Individuums, sondern als reinen, willenlosen Subjekts der Erkenntnis. Die Bedingung, unter welcher beide Bestandteile immer vereint eintreten, war das Verlassen der an den Satz vom Grund gebundenen Erkenntnisweise, welche hingegen zum Dienste des Willens, wie auch zur Wissenschaft, die allein taugliche ist. — Auch das Wohlgefallen, das durch die Betrachtung des Schönen erregt wird, werden wir aus jenen beiden Bestandteilen hervorgehen sehen, und zwar bald mehr aus dem einen, bald mehr aus dem andern, je nachdem der Gegenstand der ästhetischen Kontemplation ist.

Alles Wollen entspringt aus Bedürfnis, also aus Mangel, also aus Leiden. Diesem macht die Erfüllung ein Ende: jedoch gegen einen Wunsch, der erfüllt wird, bleiben wenigstens zehn versagt: ferner, das

Begehren dauert lange, die Forderungen gehen ins Unendliche: die Erfüllung ist kurz und kärglich gemessen. Sogar aber ist die endliche Befriedigung selbst nur scheinbar: der erfüllte Wunsch macht gleich einem neuen Platz: jener ist ein erkannter, dieser ein noch unerkannter Irrtum. Dauernde, nicht mehr weichende Befriedigung kann kein erlangtes Objekt des Wollens geben: sondern es gleicht immer nur dem Almosen, das dem Bettler zugeworfen, sein Leben heute fristet, um seine Qual auf morgen zu verlängern. Darum nun, solange unser Bewußtsein von unserem Willen erfüllt ist, solange wir dem Drange der Wünsche, mit seinem steten Hoffen und Fürchten, hingegeben sind, solange wir Subjekt des Wollens sind, wird uns nimmermehr dauerndes Glück noch Ruhe. Ob wir jagen oder fliegen, Unheil fürchten oder nach Genuß streben, ist im wesentlichen einerlei: die Sorge für den stets fordernden Willen, gleichviel in welcher Gestalt, erfüllt und bewegt fortdauernd das Bewußtsein: ohne Ruhe aber ist durchaus kein wahres Wohlsein möglich. So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachtende Tantalus.

Wann aber äußerer Anlaß oder innere Stimmung uns plötzlich aus dem endlosen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntnis dem Sklavendienste des Willens entreißt, die Aufmerksamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, sondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, also ohne Interesse, ohne Subjektivität, rein objektiv sie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, sofern sie bloß Vorstellungen, nicht sofern sie Motive sind: dann ist die auf jenem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von selbst eingetreten, und uns ist völlig wohl. Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros, als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries: denn wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still.

Dieser Zustand aber ist eben der, welchen ich oben beschrieb als erforderlich zur Erkenntnis der Idee, als reine Kontemplation, Aufgehen in der Anschauung, Verlieren ins Objekt, Vergessen aller Individualiät, Aufhebung der dem Satz vom Grunde folgenden und nur Relationen fassenden Erkenntnisweise, wobei zugleich und unzertrennlich das angeschaute einzelne Ding zur Idee seiner Gattung, das erkennende Individuum zum reinen Subjekt des willenlosen Erkennens sich erhebt, und nun beide als solche nicht mehr im Strome der Zeit

und aller anderen Relationen stehen. Es ist dann einerlei, ob man aus dem Kerker oder aus dem Palast die Sonne untergehen sieht.

Innere Stimmung, Übergewicht des Erkennens über das Wollen, kann unter jeder Umgebung diesen Zustand hervorrufen. Dies zeigen uns jene trefflichen Niederländer, welche solche rein objektive Anschauung auf die unbedeutendsten Gegenstände richteten und ein dauerndes Denkmal ihrer Objektivität und Geistesruhe im Stillleben hinstellten, welches der ästhetische Beschauer nicht ohne Rührung betrachtet, da es ihm den ruhigen, stillen, willensfreien Gemütszustand des Künstlers vergegenwärtigt, der nötig war, um so unbedeutende Dinge so objektiv anzuschauen, so aufmerksam zu betrachten und diese Anschauung so besonnen zu wiederholen: und indem das Bild auch ihn zur Teilnahme an solchen Zustand auffordert, wird seine Rührung oft noch vermehrt durch den Gegensatz der eigenen, unruhigen, durch heftiges Wollen getrübten Gemütsverfassung, in der er sich eben befindet. Im selben Geiste haben oft Landschaftsmaler, besonders Ruisdael, höchst unbedeutende landschaftliche Gegenstände gemalt, und dadurch dieselbe Wirkung noch erfreulicher hervorgebracht.

Soviel leistet ganz allein die innere Kraft eines künstlerischen Gemütes: aber erleichtert und von außen befördert wird jene rein objektive Gemütsstimmung durch entgegenkommende Objekte, durch die zu ihrem Anschauen einladende, ja sich aufdringende Fülle der schönen Natur. Ihr gelingt es, so oft sie mit einem Male unserm Blicke sich aufthut, fast immer, uns, wenn auch nur auf Augenblicke, der Subjektivität, dem Sklavendienste des Willens zu entreißen und in den Zustand des reinen Erkennens zu versetzen. Darum wird auch der von Leidenschaften oder Not und Sorge Gequälte durch einen einzigen freien Blick in die Natur so plötzlich erquickt, erheitert und aufgerichtet: der Sturm der Leidenschaften, der Drang des Wunsches und der Furcht und alle Qual des Wollens sind dann sogleich auf eine wundervolle Art beschwichtigt. Denn in dem Augenblicke, wo wir vom Wollen losgerissen, uns dem reinen willenlosen Erkennen hingegeben haben, sind wir gleichsam in eine andere Welt getreten, wo alles, was unsern Willen bewegt und dadurch uns so heftig erschüttert, nicht mehr ist. Jenes Freiwerden der Erkenntnis hebt uns aus dem allen ebenso sehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück sind verschwunden: wir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen, sondern nur noch reines Subjekt der Erkenntnis: wir sind nur noch da als das eine Weltauge, was aus allen erkennenden Wesen blickt, im Menschen allein aber völlig

frei vom Dienste des Willens werden kann, wodurch aller Unterschied der Individualität so gänzlich verschwindet, daß es alsdann einerlei ist, ob das schauende Auge einem mächtigen König oder einem gepeinigten Bettler angehört. Denn weder Glück noch Jammer wird über jene Grenze mit hinüber genommen. So nahe liegt uns beständig ein Gebiet, auf welchem wir allem unsern Jammer gänzlich entronnen sind: aber wer hat die Kraft, sich lange darauf zu erhalten? Sobald irgend eine Beziehung eben jener, also rein angeschauten Objekte zu unserem Willen, zu unserer Person, wieder ins Bewußtsein tritt, hat der Zauber ein Ende: wir fallen zurück in die Erkenntnis, welche der Satz vom Grunde beherrscht, erkennen nun nicht mehr die Idee, sondern das einzelne Ding, das Glied einer Kette, zu der auch wir gehören, und wir sind allem unsern Jammer wieder hingegeben. — Die meisten Menschen stehen, weil ihnen Objektivität, d. i. Genialität, gänzlich abgeht, fast immer auf diesem Standpunkt. Daher sind sie nicht gern allein mit der Natur: sie brauchen Gesellschaft, wenigstens ein Buch. Denn ihr Erkennen bleibt dem Willen dienstbar: sie suchen daher an den Gegenständen nur die etwaige Beziehung auf ihren Willen, und bei allem, was keine solche Beziehung hat, ertönt in ihrem Innern, gleichsam wie ein Grundbaß, einb eständiges, trostloses: „Es hilft mir nichts." Dadurch erhält in der Einsamkeit auch die schönste Umgebung ein ödes, finsteres, fremdes, feindliches Ansehen für sie.

Jene Seligkeit des willenlosen Anschauens ist es endlich auch, die über die Vergangenheit und Entfernung einen so wundersamen Zauber verbreitet und sie in so sehr verschönerndem Lichte uns darstellt, durch eine Selbsttäuschung, Denn indem wir längst vergangene Tage, an einem fernen Orte verlebt, uns vergegenwärtigen, sind es die Objekte allein, welche unsere Phantasie zurückruft, nicht das Subjekt des Willens, das seine unheilbaren Leiden damals ebensowohl mit sich herumtrug, als jetzt: aber diese sind vergessen, weil sie seitdem schon oft anderen Platz gemacht haben. Nun wirkt die objektive Anschauung in der Erinnerung ebenso, wie die gegenwärtige wirken würde, wenn wir es über uns vermöchten, uns willensfrei ihr hinzugeben. Daher kommt es, daß besonders wann mehr als gewöhnlich irgend eine Not uns beängstigt, die plötzliche Erinnerung an Szenen der Vergangenheit und Entfernung wie ein verlorenes Paradies an uns vorüberfliegt. Bloß das Objektive, nicht das Individuell-Subjektive ruft die Phantasie zurück, und wir bilden uns ein, daß jenes Objektive damals ebenso rein, von keiner Beziehung auf den Willen getrübt vor uns gestanden habe, wie jetzt sein Bild in der Phantasie: da doch

vielmehr die Beziehung der Objekte auf unser Wollen uns damals Qual schuf, so gut wie jetzt. Wir können durch die gegenwärtigen Objekte ebensowohl, wie durch die entfernten, uns allem Leiden entziehen, sobald wir uns zu rein objektiver Betrachtung derselben erheben und so die Illusion herzorzubringen vermögen, daß allein jene Objekte, nicht wir selbst gegenwärtig wären: dann werden wir, des leidigen Selbst entledigt, als reines Subjekt des Erkennens mit jenen Objekten völlig Eins; und so fremd unsere Not ihnen ist, so fremd ist sie, in solchen Augenblicken, uns selbst. Die Welt als Vorstellung ist dann allein noch übrig, und die Welt als Wille ist verschwunden.

Durch alle diese Betrachtungen wünsche ich deutlich gemacht zu haben, welcher Art und wie groß der Anteil sei, den am ästhetischen Wohlgefallen die subjektive Bedingung desselben hat, nämlich die Befreiung des Erkennens vom Dienste des Willens, das Vergessen seines Selbst als Individuums und die Erhöhung des Bewußtseins zum reinen, willenlosen, zeitlosen, von allen Relationen unabhängigen Subjekt des Erkennens. Mit dieser subjektiven Seite der ästhetischen Beschauung tritt als notwendiges Korrelat immer zugleich die objektive Seite derselben ein, die intuitive Auffassung der Idee. Bevor wir uns aber zur nähern Betrachtung dieser und zu den Leistungen der Kunst in Beziehung auf dieselbe wenden, ist es zweckmäßiger, noch etwas bei der subjektiven Seite des ästhetischen Wohlgefallens zu verweilen, um deren Betrachtung durch die Erörterung des von ihr allein abhängigen und durch eine Modifikation derselben entstehenden Eindrucks des Erhabenen zu vollenden. Danach wird unsere Untersuchung des ästhetischen Wohlgefallens, durch die Betrachtung der objektiven Seite desselben, ihre ganze Vollständigkeit erhalten.

Dem Bisherigen aber gehören vorerst noch folgende Bemerkungen an. Das Licht ist das Erfreulichste der Dinge: es ist das Symbol alles Guten und Heilbringenden geworden. In allen Religionen bezeichnet es das ewige Heil und die Finsternis die Verdammnis. Ormuzd wohnt im reinsten Lichte, Ahriman in ewiger Nacht. In Dantes Paradiese sieht es ungefähr aus wie im Vauxhall zu London, indem alle seligen Geister daselbst als Lichtpunkte erscheinen, die sich zu regelmäßigen Figuren zusammenstellen. Die Abwesenheit des Lichtes macht uns unmittelbar traurig; seine Wiederkehr beglückt: die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen, welches, wenn sie transparent sind, den höchsten Grad erreicht. Dies alles kommt allein daher, daß das Licht das Korrelat und die Bedingung der vollkommensten anschaulichen Erkenntnisweise ist, der einzigen, die unmittelbar

durchaus nicht den Willen affiziert. Denn das Sehen ist gar nicht, wie die Affektion der anderen Sinne, an sich, unmittelbar und durch seine sinnliche Wirkung, einer Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Empfindung im Organ fähig, d. h. hat keine unmittelbare Verbindung mit dem Willen: sondern erst die im Verstande entspringende Anschauung kann eine solche haben, die dann in der Relation des Objekts zum Willen liegt. Schon beim Gehör ist dies anders: Töne können unmittelbar Schmerz erregen und auch unmittelbar sinnlich, ohne Bezug auf Harmonie oder Melodie, angenehm sein. Das Getast, als mit dem Gefühl des ganzen Leibes Eines, ist diesem unmittelbaren Einfluß auf den Willen noch mehr unterworfen: doch giebt es noch ein schmerz- und wolluſtloses Tasten. Gerüche aber sind immer angenehm oder unangenehm: Geschmäcke noch mehr. Die beiden letzteren Sinne sind also am meisten mit dem Willen inquiniert: daher sind sie immer die unedelsten nnd von Kant die subjektiven Sinne genannt worden. Die Freude über das Licht ist also in der That nur die Freude über die objektive Möglichkeit der reinsten und vollkommensten anschaulichen Erkenntnisweise und als solche daraus abzuleiten, daß das reine von allem Wollen befreite und entledigte Erkennen höchst erfreulich ist und schon als solches einen großen Anteil am ästhetischen Genusse hat. — Aus dieser Ansicht des Lichtes ist wieder die unglaublich große Schönheit abzuleiten, die wir der Abspiegelung der Objekte im Wasser zuerkennen. Jene leichteste, schnellste, feinste Art der Einwirkung von Körpern aufeinander, sie, der auch wir die bei weitem vollkommenste und reinste unserer Wahrnehmungen verdanken: die Einwirkung mittelst zurückgeworfener Lichtstrahlen: diese wird uns hier ganz deutlich, übersehbar und vollständig in Ursache und Wirkung, und zwar im Großen, vor die Augen gebracht: daher unsere ästhetische Freude darüber, die der Hauptsache nach ganz im subjektiven Grund des ästhetischen Wohlgefallens wurzelt und Freude über das reine Erkennen und seine Wege ist.

An alle diese Betrachtungen nun, welche den subjektiven Teil des ästhetischen Wohlgefallens hervorheben sollen, also dieses Wohlgefallen, sofern es Freude über das bloße, anschauliche Erkennen als solches, im Gegensatz des Willens, ist, — schließt sich, als unmittelbar damit zusammenhängend, folgende Erklärung derjenigen Stimmung. welche man das Gefühl des Erhabenen genannt hat.

Es ist schon oben bemerkt, daß das Versetzen in den Zustand des reinen Anschauens am leichtesten eintritt, wenn die Gegenstände demselben entgegenkommen, d. h. durch ihre mannigfaltige und zugleich be-

stimmte und deutliche Gestalt leicht zu Repräsentanten ihrer Ideeen werden, worin eben die Schönheit, im objektiven Sinne, besteht. Vor allem hat die schöne Natur diese Eigenschaft und gewinnt dadurch selbst dem Unempfindlichsten wenigstens ein flüchtiges ästhetisches Wohlgefallen ab: ja, es ist so auffallend, wie besonders die Pflanzenwelt zur ästhetischen Betrachtung auffordert und sich gleichsam derselben aufdringt, daß man sagen möchte, dieses Entgegenkommen stände damit in Verbindung, daß diese organischen Wesen nicht selbst, wie die tierischen Leiber, unmittelbares Objekt der Erkenntnis sind, daher sie des fremden verständigen Individuums bedürfen, um aus der Welt des blinden Wollens in die der Vorstellung einzutreten, weshalb sie gleichsam nach diesem Eintritt sich sehnten, um wenigstens mittelbar zu erlangen, was ihnen unmittelbar versagt ist. Ich lasse übrigens diesen gewagten und vielleicht an Schwärmerei grenzenden Gedanken ganz und gar dahingestellt sein, da nur eine sehr innige und hingebende Betrachtung der Natur ihn erregen oder rechtfertigen kann. Solange nun dieses Entgegenkommen der Natur, die Bedeutsamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen, aus denen die in ihnen individualisierten Ideeen uns leicht ansprechen, es ist, die uns aus der dem Willen dienstbaren Erkenntnis bloßer Relationen in die ästhetische Kontemplation versetzt und eben damit zum willensfreien Subjekt des Erkennens erhebt; solange ist es bloß das Schöne, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit, was erregt ist. Wenn nun aber eben jene Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten uns zu ihrer reinen Kontemplation einladen, gegen den menschlichen Willen überhaupt, wie er in seiner Objektität, dem menschlichen Leibe, sich darstellt, ein feindliches Verhältnis haben, ihm entgegen sind, durch ihre allen Widerstand aufhebende Übermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer unermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern; der Betrachter aber dennoch nicht auf dieses sich aufdringende feindliche Verhältnis zu seinem Willen seine Aufmerksamkeit richtet; sondern, obwohl es wahrnehmend und anerkennend, sich mit Bewußtsein davon abwendet, indem er sich von seinem Willen und dessen Ver hältnissne gewaltsam losreißt und allein der Erkenntnis hingegeben, eben jene dem Willen furchtbaren Gegenstände als reines willenloses Subjekt des Erkennens ruhig kontempliert, ihre jeder Relation fremde Idee allein auffassend, daher gerne bei ihrer Betrachtung weilend, folglich eben dadurch über sich selbst, seine Person, sein Wollen und alles Wollen hinausgehoben wird: — dann erfüllt ihn das Gefühl des Erhabenen: er ist im Zustand der Erhebung, und deshalb nennt man auchden solchen Zustand veranlassenden Gegenstand erhaben.

Was also das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterscheidet, ist dieses: beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen, indem die Schönheit des Objekts, d. h. dessen die Erkenntnis seiner Idee erleichternde Beschaffenheit, den Willen und die seinem Dienste fröhnende Erkenntnis der Relationen, ohne Widerstand und daher unmerklich aus dem Bewußtsein entfernte und dasselbe als reines Subjekt des Erkennens übrig ließ, so daß selbst keine Erinnerung an den Willen nachbleibt: hingegen bei dem Erhabenen ist jener Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig erkannten Beziehungen desselben Objekts zum Willen, durch ein freies, von Bewußtsein begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn sich beziehende Erkenntnis. Diese Erhebung muß mit Bewußtsein nicht nur gewonnen, sondern auch erhalten werden und ist daher von einer steten Erinnerung an den Willen begleitet, doch nicht an ein einzelnes, individuelles Wollen, wie Furcht oder Wunsch, sondern an das menschliche Wollen überhaupt, sofern es durch seine Objektität, den menschlichen Leib, allgemein ausdrückt ist. Träte ein realer einzelner Willensakt ins Bewußtsein, durch wirkliche, persönliche Bedrängnis und Gefahr vom Gegenstande; so würde der also wirklich bewegte individuelle Wille alsbald die Oberhand gewinnen, die Ruhe der Kontemplation unmöglich werden, der Eindruck des Erhabenen verloren gehen, indem er der Angst Platz macht, in welcher das Streben des Individuums sich zu retten, jeden andern Gedanken verdrängte. — Einige Beispiele werden sehr viel betragen, diese Theorie des Ästhetisch-Erhabenen deutlich zu machen und außer Zweifel zu setzen: zugleich werden sie die Verschiedenheit der Grade jenes Gefühls des Erhabenen zeigen. Denn da dasselbe mit dem des Schönen in der Hauptbestimmung, dem reinen, willensfreien Erkennen und der mit demselben notwendig eintretenden Erkenntnis der außer aller durch den Satz des Grundes bestimmten Relation stehenden Ideeen, Eines ist und nur durch einen Zusatz, nämlich die Erhebung über das erkannte feindliche Verhältnis eben des kontemplierten Objekts zum Willen überhaupt, sich vom Gefühl des Schönen unterscheidet; so entstehen, je nachdem dieser Zusatz stark, laut, dringend, nah, oder nur schwach, fern, bloß angedeutet ist, mehrere Grade des Erhabenen, ja Übergänge des Schönen zum Erhabenen. Ich halte es der Darstellung angemessener diese Übergänge und überhaupt die schwächeren Grade des Eindrucks des Erhabenen zuerst in Beispielen vor die Augen zu bringen, obwohl diejenigen, deren ästhetische Empfänglichkeit überhaupt nicht sehr groß und deren Phantasie

nicht lebhaft ist bloß die später folgenden Beispiele der höheren, deutlicheren Grade jenes Eindrucks verstehen werden, an welche allein sie sich daher zu halten und die zuerst anzuführenden Beispiele der sehr schwachen Grade des besagten Eindrucks auf sich beruhen zu lassen haben.

Wie der Mensch zugleich ungestümer und finsterer Drang des Wollens (bezeichnet durch den Pol der Genitalien als seinen Brennpunkt) und ewiges, freies, heiteres Subjekt des reinen Erkennens (bezeichnet durch den Pol des Gehirns) ist; so ist, diesem Gegensatz entsprechend, die Sonne zugleich Quelle des Lichtes, der Bedingung zur vollkommensten Erkenntnisart, und eben dadurch des erfreulichsten der Dinge, — und Quelle der Wärme, der ersten Bedingung alles Lebens, d. h. aller Erscheinung des Willens auf den höheren Stufen derselben. Was daher für den Willen die Wärme, das ist für die Erkenntnis das Licht. Das Licht ist ebendaher der größte Demant in der Krone der Schönheit und hat auf die Erkenntnis jedes schönen Gegenstandes den entschiedensten Einfluß: seine Anwesenheit überhaupt ist unerläßliche Bedingung; seine günstige Stellung erhöht auch die Schönheit des Schönsten. Vor allem Andern aber wird das Schöne der Baukunst durch seine Gunst erhöht, durch welche jedoch selbst das Unbedeutendste zum schönen Gegenstande wird. — Sehen wir nun im strengen Winter bei der allgemeinen Erstarrung der Natur, die Strahlen der niedrigstehenden Sonne von steinernen Massen zurückgeworfen, wo sie erleuchten, ohne zu wärmen, also nur der reinsten Erkenntnisweise, nicht dem Willen günstig sind; so versetzt die Betrachtung der schönen Wirkung des Lichtes auf diese Massen, uns, wie alle Schönheit, in den Zustand des reinen Erkennens, der jedoch hier durch die leise Erinnerung an den Mangel der Erwärmung durch eben jene Strahlen, also des belebenden Prinzips, schon ein gewisses Erheben über das Interesse des Willens verlangt, eine leise Aufforderung zum Verharren im reinen Erkennen, mit Abwendung von allem Wollen, enthält, eben dadurch aber ein Übergang vom Gefühl des Schönen zu dem des Erhabenen ist. Es ist der schwächste Anhauch des Erhabenen am Schönen, welches letztere selbst hier nur in geringem Grade hervortritt. Ein fast noch ebenso schwaches Beispiel ist folgendes.

Versetzen wir uns in eine sehr einsame Gegend, mit unbeschränktem Horizont, unter völlig wolkenlosem Himmel, Bäume und Pflanzen in ganz unbewegter Luft, keine Tiere, keine Menschen, keine bewegte Gewässer, die tiefste Stille; — so ist solche Umgebung wie ein Aufruf zum Ernst, zur Kontemplation, mit Losreißung von allem Wollen und dessen Dürftigkeit; eben dieses aber giebt schon einer solchen, bloß

einsamen und tiefruhenden Umgebung einen Anstrich des Erhabenen. Denn weil sie für den des steten Strebens und Erreichens bedürftigen Willen keine Objekte darbietet, weder günstige noch ungünstige, so bleibt nur der Zustand der reinen Kontemplation übrig, und wer dieser nicht fähig ist, wird der Leere des nicht beschäftigten Willens, der Qual der Langenweile mit beschämender Herabsetzung preisgegeben. Sie giebt insofern ein Maß unseres eigenen intellektualen Wertes, für welchen überhaupt der Grad unserer Fähigkeit zum Ertragen oder Lieben der Einsamkeit ein guter Maßstab ist. Die geschilderte Umgebung giebt also ein Beispiel des Erhabenen in niedrigem Grad, indem in ihr dem Zustand des reinen Erkennens, in seiner Ruhe und Allgenugsamkeit, als Kontrast, eine Erinnerung an die Abhängigkeit und Armseligkeit des einen steten Treibens bedürftigen Willens beigemischt ist.

Lassen wir nun aber eine solche Gegend auch der Pflanzen entblößt sein und nur nackte Felsen zeigen; so wird, durch die gänzliche Abwesenheit des zu unserer Subsistenz nötigen Organischen, der Wille schon geradezu beängstigt: die Öde gewinnt einen furchtbaren Charakter; unsere Stimmung wird mehr tragisch: die Erhebung zum reinen Erkennen geschieht mit entschiedenerem Losreißen vom Interesse des Willens, und indem wir im Zustande des reinen Erkennens beharren, tritt das Gefühl des Erhabenen deutlich hervor.

In noch höherem Grade kann es folgende Umgebung veranlassen. Die Natur in stürmischer Bewegung; Helldunkel, durch drohende schwarze Gewitterwolken; ungeheure, nackte, herabhängende Felsen, welche durch ihre Verschränkung die Aussicht verschließen; rauschende schäumende Gewässer; gänzliche Öde; Wehklage der durch die Schluchten streichenden Luft. Unsere Abhängigkeit, unser Kampf mit der feindlichen Natur, unser darin gebrochener Wille, tritt uns jetzt anschaulich vor Augen: solange aber nicht die persönliche Bedrängnis die Oberhand gewinnt, sondern wir in ästhetischer Beschauung bleiben, blickt durch jenen Kampf der Natur, durch jenes Bild des gebrochenen Willens, das reine Subjekt des Erkennens durch und faßt ruhig, unerschüttert, nicht mitgetroffen (unconcerned), an eben den Gegenständen, welche dem Willen drohend und furchtbar sind, die Ideeen auf. In diesem Kontrast eben liegt das Gefühl des Erhabenen.

Aber noch mächtiger wird der Eindruck, wenn wir den Kampf der empörten Naturkräfte im Großen vor Augen haben, wenn in jener Umgebung ein fallender Strom durch sein Toben uns die Möglichkeit die eigene Stimme zu hören, benimmt; oder wenn wir am weiten, im Sturm empörten Meere stehen; häuserhohe Wellen steigen und sinken,

gewaltsam gegen schroffe Uferklippen geschlagen, spritzen sie den Schaum hoch in die Luft, der Sturm heult, das Meer brüllt, Blitze aus schwarzen Wolken zucken und Donnerschläge übertönen Sturm und Meer. Dann erreicht im unerschütterten Zuschauer dieses Auftritts die Duplizität seines Bewußtseins die höchste Deutlichkeit; er empfindet sich zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserscheinung, die der geringste Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, hilflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall preisgegeben, ein verschwindendes Nichts, ungeheuren Mächten gegenüber, und dabei nun zugleich als ewiges, ruhiges Subjekt des Erkennens, das, als Bedingung alles Objekts, der Träger eben dieser ganzen Welt ist und der furchtbare Kampf der Natur nur seine Vorstellung, es selbst in ruhiger Auffassung der Ideeen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöten. Es ist der volle Eindruck des Erhabenen. Hier veranlaßt ihn der Anblick einer dem Individuo Vernichtung drohenden, ihm ohne allen Vergleich überlegenen Macht.

Auf ganz andere Weise kann er entstehen bei der Vergegenwärtigung einer bloßen Größe in Raum und Zeit, deren Unermeßlichkeit das Individuum zu nichts verkleinert. Wir können die erstere Art das Dynamisch-, die zweite das Mathematisch-Erhabene nennen, Kants Benennungen und seine richtige Einteilung beibehaltend, obgleich wir in der Erklärung des innern Wesens jenes Eindrucks ganz von ihm abweichen und weder moralischen Reflexionen, noch Hypostasen aus der scholastischen Philosophie einen Anteil dabei zugestehen.

Wenn wir uns in die Betrachtung der unendlichen Größe der Welt im Raum und Zeit verlieren, den verflossenen Jahrtausenden und den kommenden nachsinnen, — oder auch wenn der nächtliche Himmel uns zahllose Welten wirklich vor Augen bringt, und so die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtsein eindringt; — so fühlen wir uns selbst zu nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als belebter Leib, als vergängliche Willenserscheinung, wie ein Tropfen im Ocean, dahin schwinden, ins Nichts zerfließen. Aber zugleich erhebt sich gegen solches Gespenst unserer eigenen Nichtigkeit, gegen solche lügende Unmöglichkeit, das unmittelbare Bewußtsein, daß alle diese Welten ja nur in unserer Vorstellung da sind, nur als Modifikationen des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, sobald wir die Individualität vergessen, und welches der notwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten ist. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns: unsere Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch ihre Abhängigkeit von uns.

Dieses alles kommt jedoch nicht sofort in die Reflexion, sondern zeigt sich als ein nur gefühltes Bewußtsein, daß man, in irgend einem Sinne (den allein die Philosophie deutlich macht) mit der Welt Eins ist und daher durch ihre Unermeßlichkeit nicht niedergedrückt, sondern gehoben wird. Es ist das gefühlte Bewußtsein dessen, was die Vedas in so mannigfaltigen Wendungen wiederholt aussprechen, wie: hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est. (Oupnek'hat. Vol. I. p. 122). Es ist Erhebung über das eigene Individuum, Gefühl des Erhabenen.

Auf eine ganz unmittelbare Weise erhalten wir diesen Eindruck des Mathematisch-Erhabenen schon durch einen Raum, der zwar gegen das Weltgebäude betrachtet klein ist, der aber dadurch, daß er uns unmittelbar ganz wahrnehmbar geworden ist, nach allen drei Dimensionen mit seiner ganzen Größe auf uns wirkt, welche hinreicht, das Maß unseres eigenen Leibes fast unendlich klein zu machen. Dies kann ein für Wahrnehmung leerer Raum nie, daher nie ein offener, sondern nur ein durch die Begrenzung nach allen Dimensionen unmittelbar wahrnehmbarer, also ein sehr hohes und großes Gewölbe, wie das der Peterskirche in Rom, oder der Paulskirche in London. Das Gefühl des Erhabenen entsteht hier durch das Innewerden des verschwindenden Nichts unseres eigenen Leibes vor einer Größe, die andererseits selbst wieder nur in unserer Vorstellung liegt und deren Träger wir als erkennendes Subjekt sind, also hier wie überall durch den Kontrast der Unbedeutsamkeit und Abhängigkeit unseres Selbst als Individuums, als Willenserscheinung, gegen das Bewußtsein unserer als reinen Subjekts des Erkennens. Selbst das Gewölbe des gestirnten Himmels wirkt, wenn es ohne Reflexion betrachtet wird, nur ebenso wie jenes steinere Gewölbe, und nicht mit seiner wahren, sondern nur mit seiner scheinbaren Größe. — Manche Gegenstände unserer Anschauung erregen den Eindruck des Erhabenen dadurch, daß, sowohl vermöge ihrer räumlichen Größe, als ihres hohen Alters, also ihrer zeitlichen Dauer, wir ihnen gegenüber uns zu nichts verkleinert fühlen, und dennoch im Genusse ihres Anblicks schwelgen: der Art sind sehr hohe Berge, ägyptische Pyramiden, kolossale Ruinen von hohem Altertume.

Ja, auch auf das Ethische läßt unsere Erklärung des Erhabenen sich übertragen, nämlich auf das, was man als den erhabenen Charakter bezeichnet. Auch dieser nämlich entspringt daraus, daß der Wille nicht erregt wird durch Gegenstände, welche allerdings geeignet wären, ihn zu erregen; sondern das Erkennen auch dabei die Oberhand

behält. Ein solcher Charakter wird demnach die Menschen rein objektiv betrachten, nicht aber nach den Beziehungen, welche sie zu seinem Willen haben könnten: er wird z. B. ihre Fehler, sogar ihren Haß und ihre Ungerechtigkeit gegen ihn selbst, bemerken, ohne dadurch seinerseits zum Haß erregt zu werden; er wird ihr Glück ansehen, ohne Neid zu empfinden; er wird ihre guten Eigenschaften erkennen, ohne jedoch nähere Verbindung mit ihnen zu wünschen; er wird die Schönheit der Weiber wahrnehmen, ohne ihrer zu begehren. Sein persönliches Glück oder Unglück wird ihn nicht stark affizieren, vielmehr wird er sein wie Hamlet, den Horatio beschreibt:

for thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man, that fortune's buffets and rewards
Hast ta'en with equal thanks. etc. (A. 3. sc. 2.)

Denn er wird in seinem eigenen Lebenslauf und dessen Unfällen weniger sein individuelles, als das Los der Menschheit überhaupt erblicken und demnach sich dabei mehr erkennend, als leidend verhalten

Weil die Gegensätze sich erläutern, mag hier die Bemerkung ihre Stelle finden, daß das eigentliche Gegenteil des Erhabenen etwas ist was man auf den ersten Blick wohl nicht dafür erkennt: das Reizende. Ich verstehe aber hierunter dasjenige, was den Willen, dadurch daß es ihm die Gewährung, die Erfüllung, unmittelbar vorhält, aufregt. — Entstand das Gefühl des Erhabenen dadurch, daß ein dem Willen geradezu ungünstiger Gegenstand Objekt der reinen Kontemplation wird, die dann nur durch eine stete Abwendung vom Willen und Erhebung über sein Interesse erhalten wird, welches eben die Erhabenheit der Stimmung ausmacht; so zieht dagegen das Reizende den Beschauer aus der reinen Kontemplation, die zu jeder Auffassung des Schönen erfordert ist, herab, indem es seinen Willen, durch demselben unmittelbar zusagende Gegenstände, notwendig aufreizt, wodurch der Betrachter nicht mehr reines Subjekt des Erkennens bleibt, sondern zum bedürftigen abhängigen Subjekt des Wollens wird. — Daß man gewöhnlich jedes Schöne von der heitern Art reizend nennt, ist ein, durch Mangel an richtiger Unterscheidung, zu weit gefaßter Begriff, den ich ganz bei Seite setzen, ja mißbilligen muß. Im angegebenen und erklärten Sinn aber, finde ich im Gebiete der Kunst nur zwei Arten des Reizenden und beide ihrer unwürdig. Die eine, recht niedrige, im Stillleben der Niederländer, wenn es sich dahin verirrt. daß die dargestellten Gegenstände Eßwaren sind, die durch ihre täuschende Darstellung notwendig den Appetit darauf erregen, welches eben eine Aufregung des Willens

ist, die jeder ästhetischen Kontemplation des Gegenstandes ein Ende macht. Gemaltes Obst ist noch zulässig, da es als weitere Entwickelung der Blume und durch Form und Farbe als ein schönes Naturprodukt sich darbietet, ohne daß man geradezu genötigt ist, an seine Eßbarkeit zu denken: aber leider finden wir oft, mit täuschender Natürlichkeit, aufgetischte und zubereitete Speisen, Austern, Häringe, Seekrebse, Butterbrot, Bier, Wein u. s. w., was ganz verwerflich ist. — In der Historienmalerei und Bildhauerei besteht das Reizende in nackten Gestalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt im Beschauer Lüsternheit zu erregen, wodurch die rein ästhetische Betrachtung sogleich aufgehoben, also dem Zwecke der Kunst entgegengearbeitet wird. Dieser Fehler entspricht ganz und gar dem soeben an den Niederländern gerügten. Die Antiken sind, bei aller Schönheit und völliger Nacktheit der Gestalten, fast immer davon frei, weil der Künstler selbst mit rein objektivem, von der idealen Schönheit erfülltem Geiste sie schuf, nicht im Geiste subjektiver, schnöder Begierde. — Das Reizende ist also in der Kunst überall zu vermeiden.

Es giebt auch ein Negativ-Reizendes, welches noch verwerflicher. als das eben erörterte Positiv-Reizende ist: und dieses ist das Ekelhafte. Eben wie das eigentlich Reizende erweckt es den Willen des Beschauers und zerstört dadurch die rein ästhetische Betrachtung. Aber es ist ein heftiges Nichtwollen, ein Widerstreben, was dadurch angeregt wird: es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenstände seines Abscheus vorhält. Daher hat man von je erkannt, daß es in der Kunst durchaus unzulässig sei, wo doch selbst das Häßliche, solange es nicht ekelhaft ist, an der rechten Stelle gelitten werden kann, wie wir weiter unten sehen werden.

Der Gang unserer Betrachtung hat es notwendig gemacht, die Erörterung des Erhabenen hier einzuschalten, wo die des Schönen erst zur Hälfte, bloß ihrer einen, der subjektiven, Seite nach vollendet war. Denn eben nur eine besondere Modifikation dieser subjektiven Seite war es, die das Erhabene vom Schönen unterschied. Ob nämlich der Zustand des reinen willenlosen Erkennens, den jede ästhetische Kontemplation voraussetzt und fordert, sich, indem das Objekt dazu einlud und hinzog, ohne Widerstand, durch bloßes Verschwinden des Willens aus dem Bewußtsein, wie von selbst einfand; oder ob derselbe erst errungen ward durch freie bewußte Erhebung über den Willen, zu welchem der kontemplierte Gegenstand selbst ein ungünstiges, feindliches Verhältnis hat, welchem nachzuhängen die Kontemplation aufheben würde; — dies ist der Unterschied zwischen dem Schönen und dem

Erhabenen. Im Objekte sind beide nicht wesentlich unterschieden: denn in jedem Fall ist das Objekt der ästhetischen Betrachtung nicht das einzelne Ding, sondern die in demselben zur Offenbarung strebende Idee, d. h. adäquate Objektität des Willens auf einer bestimmten Stufe: ihr notwendiges, wie sie selbst, dem Satz vom Grunde entzogenes Korrelat ist das reine Subjekt des Erkennens, wie das Korrelat des einzelnen Dinges das erkennende Individuum ist, welche beide im Gebiet des Satzes vom Grunde liegen.

Indem wir einen Gegenstand schön nennen, sprechen wir dadurch aus, daß er Objekt unserer ästhetischen Betrachtung ist, welches zweierlei in sich schließt, einerseits nämlich, daß sein Anblick uns objektiv macht, d. h. daß wir in der Betrachtung desselben nicht mehr unserer als Individuen, sondern als reinen willenlosen Subjekts des Erkennens uns bewußt sind; und andererseits, daß wir im Gegenstande nicht das einzelne Ding, sondern eine Idee erkennen, welches nur geschehen kann, sofern unsere Betrachtung des Gegenstandes nicht dem Satz vom Grunde hingegeben ist, nicht seiner Beziehung zu irgend etwas außer ihm (welche zuletzt immer mit Beziehungen auf unser Wollen zusammenhängt) nachgeht, sondern auf dem Objekte selbst ruht. Denn die Idee und das reine Subjekt des Erkennens treten als notwendige Korrelata immer zugleich ins Bewußtsein, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterschied sogleich verschwindet, da beide dem Satze vom Grunde in allen seinen Gestaltungen völlig fremd sind und außerhalb der durch ihn gesetzten Relationen liegen, dem Regenbogen und der Sonne zu vergleichen, die an der steten Bewegung und Succession der fallenden Tropfen keinen Teil haben. Daher, wenn ich z. B. einen Baum ästhetisch, d. h. mit künstlerischen Augen betrachte, also nicht ihn, sondern seine Idee erkenne, es sofort ohne Bedeutung ist, ob es dieser Baum oder sein vor tausend Jahren blühender Vorfahr ist, und ebenso ob der Betrachter dieses, oder irgend ein anderes, irgendwann und irgendwo lebendes Individuum ist; mit dem Satz vom Grunde ist das einzelne Ding und das erkennende Individuum aufgehoben und nichts beibt übrig, als die Idee und das reine Subjekt des Erkennens, welche zusammen die adäquate Objektität des Willens auf dieser Stufe ausmachen. Und nicht allein der Zeit, sondern auch dem Raum ist die Idee enthoben: denn nicht die mir vorschwebende räumliche Gestalt, sondern der Ausdruck, die reine Bedeutung derselben, ihr innerstes Wesen, das sich mir aufschließt und mich anspricht, ist eigentlich die Idee und kann ganz dasselbe sein, bei großem Unterschied der räumlichen Verhältnisse der Gestalt.

Da nun einerseits jedes vorhandene Ding rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden kann; da ferner auch andererseits in jedem Dinge der Wille, auf irgend einer Stufe seiner Objektität, erscheint, und dasselbe sonach Ausdruck einer Idee ist; so ist auch jedes Ding schön. — Daß auch das Unbedeutendeste die rein objektive und willenlose Betrachtung zuläßt und dadurch sich als schön bewährt, bezeugt das schon oben in dieser Hinsicht erwähnte Stillleben der Niederländer. Schöner ist aber Eines als das Andere dadurch, daß es jene rein objektive Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichsam dazu zwingt, wo wir es dann sehr schön nennen. Dies ist der Fall teils dadurch, daß es als einzelnes Ding, durch das sehr deutliche, rein bestimmte, durchaus bedeutsame Verhältnis seiner Teile die Idee seiner Gattung rein ausspricht und durch in ihm vereinigte Vollständigkeit aller seiner Gattung möglichen Äußerungen die Idee derselben vollkommen offenbart, so daß es dem Betrachter den Übergang vom einzelnen Ding zur Idee und eben damit auch den Zustand der reinen Beschaulichkeit sehr erleichtert; teils liegt jener Vorzug besonderer Schönheit eines Objekts darin, daß die Idee selbst, die uns aus ihm anspricht, eine hohe Stufe der Objektität des Willens und daher durchaus bedeutend und vielsagend sei. Darum ist der Mensch vor allem Andern schön und die Offenbarung seines Wesens das höchste Ziel der Kunst. Menschliche Gestalt und menschlicher Ausdruck sind das bedeutendste Objekt der bildenden Kunst, sowie menschliches Handeln das bedeutendste Objekt der Poesie. — Es hat aber dennoch jedes Ding seine eigentümliche Schönheit: nicht nur jedes Organische und in der Einheit einer Individualität sich Darstellende; sondern auch jedes Unorganische, Formlose, ja jedes Artefakt. Denn alle diese offenbaren die Ideeen, durch welche der Wille sich auf den untersten Stufen objektiviert, geben gleichsam die tiefsten verhallenden Baßtöne der Natur an. Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Licht u. s. w. sind die Ideeen, welche sich in Felsen, Gebäuden, Gewässern aussprechen. Die schöne Gartenkunst und Baukunst können nichts weiter, als ihnen helfen, jene ihre Eigenschaften deutlich, vielseitig und vollständig zu entfalten, ihnen Gelegenheit geben, sich rein auszusprechen, wodurch sie eben zur ästhetischen Beschauung auffordern und dieselbe erleichtern. Dies leisten dagegen schlechte Gebäude und Gegenden, welche die Natur vernachlässigte oder die Kunst verdarb, wenig oder gar nicht: dennoch können auch aus ihnen jene allgemeinen Grundideeen der Natur nicht ganz verschwinden. Den sie suchenden Betrachter sprechen sie auch hier an, und selbst schlechte Gebäude u. dgl. sind noch einer ästhetischen Be-

trachtung fähig: die Ideeen der allgemeinsten Eigenschaften ihres Stoffes sind noch in ihnen erkennbar, nur daß die ihnen künstlich gegebene Form kein Erleichterungsmittel, ja vielmehr ein Hindernis ist, das die ästhetische Betrachtung erschwert. Auch Artefakta dienen folglich dem Ausdruck von Ideeen: nur ist es nicht die Idee des Artefakts, die aus ihnen spricht, sondern die Idee des Materials, dem man diese künstliche Form gab. In der Sprache der Scholastiker läßt sich dieses sehr bequem mit zwei Worten ausdrücken, nämlich im Artefakt spricht sich die Idee seiner forma substantialis, nicht die seiner forma accidentalis aus, welche letztere auf keine Idee, sondern nur auf einen menschlischen Begriff, von dem sie ausgegangen, leitet. Es versteht sich, daß hier mit dem Artefakt ausdrücklich kein Werk der bildenden Kunst gemeint ist. Übrigens verstanden die Scholastiker in der That unter forma substantialis dasjenige, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. Wir werden sogleich, bei Betrachtung der schönen Baukunst, auf den Ausdruck der Idee des Materials zurückkommen. — Unserer Ansicht zufolge können wir nun aber nicht dem Platon beistimmen, wenn er (de Rep. X, pp. 284, 285, et Parmen. p. 79, ed. Bip.) behauptet, Tisch und Stuhl drückten die Ideeen Tisch und Stuhl aus; sondern wir sagen, daß sie die Ideeen ausdrücken, die schon in ihrem bloßen Material als solchem sich aussprechen. Schon Platons nächste Schüler haben, wie uns Alkinoos (introductio in Platonicam philosophiam, cap. 9.) berichtet, geleugnet, daß es Ideeen von Artefakten gäbe. — Bei dieser Gelegenheit mag noch ein anderer Punkt erwähnt werden, in welchem unsere Ideeenlehre von der des Platon gar sehr abweicht. Er lehrt nämlich (de Rep X, p. 288), daß der Gegenstand, den die schöne Kunst darzustellen beabsichtigt, das Vorbild der Malerei und Poesie, nicht die Idee wäre, sondern das einzelne Ding. Unsere ganze bisherige Auseinandersetzung behauptet gerade das Gegenteil, und Platons Meinung wird uns hierin um so weniger irre machen, als dieselbe die Quelle eines der größten und anerkannten Fehler jenes großen Mannes ist ch nämliseiner Geringschätzung und Verwerfung der Kunst, besonders der Poesie: sein falsches Urteil über diese knüpft er unmittelbar an die angeführte Stelle.

Ich kehre zu unserer Auseinandersetzung des ästhetischen Eindrucks zurück. Die Erkenntnis des Schönen setzt zwar immer rein erkennendes Subjekt und erkannte Idee als Objekt zugleich und unzertrennlich. Dennoch aber wird die Quelle des ästhetischen Genusses bald mehr in der Auffassung der erkannten Idee liegen, bald mehr in der Seligkeit

und Geistesruhe des von allem Wollen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten reinen Erkennens: und zwar wird dieses Vorherrschen des einen oder des andern Bestandteils des ästhetischen Genusses davon abhängen, ob die intuitiv aufgefaßte Idee eine höhere oder niedere Stufe der Objektität des Willens ist. So wird bei ästhetischer Betrachtung (in der Wirklichkeit oder durch das Medium der Kunst) der schönen Natur im Anorganischen und Vegetabilischen und der Werke der schönen Baukunst der Genuß des reinen willenlosen Erkennens überwiegend sein, weil die hier aufgefaßten Ideeen nur niedrige Stufen der Objektität des Willens, daher nicht Erscheinungen von tiefer Bedeutsamkeit und vielsagendem Inhalt sind. Hingegen wird, wenn Tiere und Menschen der Gegenstand der ästhetischen Betrachtung oder Darstellung sind, der Genuß mehr in der objektiven Auffassung dieser Ideeen, welche die deutlichsten Offenbarungen des Willens sind, bestehen; weil solche die größte Mannigfaltigkeit der Gestalten, Reichtum und tiefe Bedeutsamkeit der Erscheinungen darlegen und uns am vollkommensten das Wesen des Willens offenbaren, sei es in seiner Heftigkeit, Schrecklichkeit, Befriedigung, oder in seiner Brechung (letzteres in den tragischen Darstellungen), endlich sogar in seiner Wendung oder Selbstaufhebung, welche besonders das Thema der Christlichen Malerei ist; wie überhaupt die Historienmalerei und das Drama die Idee des vom vollen Erkennen beleuchteten Willens zum Objekt haben. — Wir wollen nunmehr die Künste einzeln durchgehen, wodurch eben die aufgestellte Theorie des Schönen Vollständigkeit und Deutlichkeit erhalten wird.

Die Materie als solche kann nicht Darstellung einer Idee sein. Denn sie ist, wie wir im ersten Buche fanden, durch und durch Kausalität: ihr Sein ist lauter Wirken. Kausalität aber ist Gestaltung des Satzes vom Grunde: Erkenntnis der Idee hingegen schließt wesentlich den Inhalt jenes Satzes aus. Auch fanden wir im zweiten Buch die Materie als das gemeinsame Substrat aller einzelnen Erscheinungen der Ideeen, folglich als das Verbindungsglied zwischen der Idee und der Erscheinung oder dem einzelnen Ding. Also aus dem einen sowohl, als aus dem andern Grunde kann die Materie für sich keine Idee darstellen. A posteriori aber bestätigt sich dieses dadurch, daß von der Materie als solcher gar keine anschauliche Vorstellung, sondern nur ein abstrakter Begriff möglich ist, jene aber allein von den Formen und Qualitäten, deren Trägerin die Materie ist, und in welchen allen sich Ideeen offenbaren. Dieses entspricht auch dem, daß Kausalität (das ganze Wesen der Materie) für sich nicht anschaulich darstellbar

ist, sondern allein eine bestimmte Kausalverknüpfung. — Dagegen muß andererseits jede Erscheinung einer Idee, da sie als solche eingegangen ist in die Form des Satzes vom Grund, oder in das principium individuationis, an der Materie, als Qualität derselben, sich darstellen. Insofern ist also, wie gesagt, die Materie das Bindungsglied zwischen der Idee und dem principio individuationis, welches die Form der Erkenntnis des Individuums, oder der Satz vom Grund ist. — Platon hat daher ganz richtig neben der Idee und ihrer Erscheinung, dem einzelnen Dinge, welche beide sonst alle Dinge der Welt unter sich begreifen, nur noch die Materie als ein drittes, von beiden Verschiedenes aufgestellt. (Timaeus, p. 345.) Das Individuum ist, als Erscheinung der Idee, immer Materie. Auch ist jede Qualität der Materie immer Erscheinung einer Idee, und als solche auch einer ästhetischen Betrachtung, d. i. Erkenntnis der in ihr sich darstellenden Idee, fähig. Dies gilt nun selbst von den allgemeinsten Qualitäten der Materie, ohne welche sie nie ist, und deren Ideeen die schwächste Objektität des Willens sind. Solche sind: Schwere, Kohäsion, Starrheit, Flüssigkeit, Reaktion gegen das Licht u. s. f.

Wenn wir nun die Baukunst, bloß als schöne Kunst, abgesehen von ihrer Bestimmung zu nützlichen Zwecken, in welchen sie dem Willen, nicht der reinen Erkenntnis dient und also nicht mehr Kunst in unserm Sinne ist, betrachten; so können wir ihr keine andere Absicht unterlegen, als die, einige von jenen Ideeen welche die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind, zu deutlicher Anschaulichkeit zu bringen; nämlich Schwere, Kohäsion, Starrheit, Härte, diese allgemeinen Eigenschaften des Steins, diese ersten, einfachsten, dumpfesten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur; und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken ein Gegensatz jener ist. Selbst auf dieser tiefen Stufe der Objektität des Willens sehen wir schon sein Wesen sich in Zwietracht offenbaren: denn eigentlich ist der Kampf zwischen Schwere und Starrheit der alleinige ästhetische Stoff der schönen Architektur: ihn auf mannigfaltige Weise vollkommen deutlich hervortreten zu lassen, ist ihre Aufgabe. Sie löst solche, indem sie jenen unvertilgbaren Kräften den kürzesten Weg zu ihrer Befriedigung benimmt und sie durch einen Umweg hinhält, wodurch der Kampf verlängert und das unerschöpfliche Streben beider Kräfte auf mannigfaltige Weise sichtbar wird. — Die ganze Masse des Gebäudes würde, ihrer ursprünglichen Neigung überlassen, einen bloßen Klumpen darstellen, so fest als möglich dem Erdkörper verbunden, zu welchem die Schwere, als welche hier der Wille erscheint, unablässig

drängt, während die Starrheit, ebenfalls Objektität des Willens, widersteht. Aber eben diese Neigung, dieses Streben, wird von der Baukunst an der unmittelbaren Befriedigung verhindert und ihm nur eine mittelbare, auf Umwegen, gestattet. Da kann nun z. B. der Balken nur mittelst der Säule die Erde drücken; das Gewölbe muß sich selbst tragen und nur durch Vermittelung der Pfeiler kann es sein Streben zur Erdmasse hin befriedigen u. s. f. Aber eben auf diesen erzwungenen Umwegen, eben durch diese Hemmungen, entfalten sich auf das Deutlichste und Mannigfaltigste jene der rohen Steinmasse inwohnenden Kräfte: und weiter kann der rein ästhetische Zweck der Baukunst nicht gehen. Daher liegt allerdings die Schönheit eines Gebäudes in der augenfälligen Zweckmäßigkeit jedes Teiles, nicht zum äußern willkürlichen Zweck des Menschen (insofern gehört das Werk der nützlichen Baukunst an); sondern unmittelbar zum Bestande des Ganzen, zu welchem die Stelle, Größe und Form jedes Teiles ein so notwendiges Verhältnis haben muß, daß, womöglich, wenn irgend ein Teil weggezogen würde, das Ganze einstürzen müßte. Denn nur indem jeder Teil soviel trägt, als er füglich kann, und jeder gestützt ist gerade da und gerade so sehr als er muß entfaltet sich jenes Widerspiel, jener Kampf zwischen Starrheit und Schwere, welche das Leben, die Willensäußerungen des Steines ausmachen, zur vollkommensten Sichtbarkeit, und es offenbaren sich deutlich diese tiefsten Stufen der Objektität des Willens. Ebenso muß auch die Gestalt jedes Teiles bestimmt sein durch seinen Zweck und sein Verhältnis zum Ganzen, nicht durch Willkür. Die Säule ist die allereinfachste, bloß durch den Zweck bestimmte Form der Stütze: die gewundene Säule ist geschmacklos: der viereckige Pfeiler ist in der That weniger einfach, wiewohl zufällig leichter zu machen, als die runde Säule. Ebenso sind die Formen von Fries, Balken, Bogen, Kuppel durch ihren unmittelbaren Zweck ganz und gar bestimmt und erklären dadurch sich selbst. Die Verzierungen der Kapitelle u. s. w. gehören der Skulptur, nicht der Architektur an, von der sie, als hinzukommender Schmuck, bloß zugelassen werden und auch wegfallen könnten. — Dem Gesagten gemäß ist es zum Verständnis und ästhetischen Genuß eines Werkes der Architektur unumgänglich nötig, von seiner Materie, nach ihrem Gewicht, ihrer Starrheit und Kohäsion, eine unmittelbare, anschauliche Kenntnis zu haben, und unsere Freude an einem solchen Werke würde plötzlich sehr verringert werden, durch die Nachricht, es sei nur von Holz, während wir Stein voraussetzten, eben weil dies nunmehr das Verhältnis zwischen Starrheit und Schwere, und dadurch die Be-

deutung und Notwendigkeit aller Teile ändert und verschiebt, da jene Naturkräfte am hölzernen Gebäude viel schwächer sich offenbaren. Daher kann auch aus Holz eigentlich kein Werk der schönen Baukunst werden, so sehr dasselbe auch alle Formen annimmt: dies ist ganz allein durch unsere Theorie erklärlich. Wenn man aber vollends uns sagte, das Gebäude, dessen Anblick uns erfreut, bestehe aus ganz verschiedenen Materien, von sehr ungleicher Schwere und Konsistenz, die aber durch das Auge nicht zu unterscheiden wären; so würde dadurch das ganze Gebäude uns so ungenießbar, wie ein Gedicht in einer uns unbekannten Sprache. Dieses alles beweist eben, daß, was durch die Baukunst zu uns redet, nicht etwa bloße Form und Symmetrie, sondern vielmehr jene Grundkräfte der Natur sind, jene ersten Ideeen, jene niedrigsten Stufen der Objektität des Willens. — Die Regelmäßigkeit des Gebäudes und seiner Teile wird teils durch die unmittelbare Zweckmäßigkeit jedes Teils zum Bestande des Ganzen herbeigeführt, teils dient sie, die Übersicht und das Verständnis des Ganzen zu erleichtern, teils endlich tragen die regelmäßigen Figuren, indem sie die Gesetzmäßigkeit des Raumes als solchen offenbaren, zur Schönheit bei. Dies alles ist aber nur von untergeordnetem Wert und Notwendigkeit und keineswegs die Hauptsache, da sogar die Symmetrie nicht unnachläßlich erfordert ist, indem ja auch Ruinen noch schön sind.

Eine ganz besondere Beziehung haben nun noch die Werke der Baukunst zum Lichte: sie gewinnen doppelte Schönheit im vollen Sonnenschein, den blauen Himmel zum Hintergrund, und zeigen wieder eine ganz andere Wirkung im Mondenschein. Daher auch bei Aufführung eines schönen Werkes der Baukunst immer besondere Rücksicht auf die Wirkungen des Lichtes und auf die Himmelsgegenden genommen wird. Dieses alles hat seinen Grund zwar großenteils darin, daß helle und scharfe Beleuchtung alle Teile und ihre Verhältnisse erst recht sichtbar macht: außerdem aber bin ich der Meinung, daß die Baukunst, sowie Schwere und Starrheit, auch zugleich das diesen ganz entgegengesetzte Wesen des Lichtes zu offenbaren bestimmt ist. Indem nämlich das Licht von den großen, undurchsichtigen, scharfbegrenzten und mannigfach gestalteten Massen aufgefangen, gehemmt, zurückgeworfen wird; entfaltet es seine Natur und Eigenschaften am reinsten und deutlichsten, zum großen Genuß des Beschauers, da das Licht das erfreulichste der Dinge ist, als die Bedingung und das objektive Korrelat der vollkommensten anschaulichen Erkenntnisweise.

Weil nun die Ideeen, welche durch die Baukunst zur deutlichen

Anschauung gebracht werden, die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind und folglich die objektive Bedeutsamkeit dessen, was uns die Baukunst offenbart, verhältnismäßig gering ist; so wird der ästhetische Genuß beim Anblick eines schönen und günstig beleuchteten Gebäudes, nicht so sehr in der Auffassung der Idee, als in dem mit dieser Auffassung gesetzten subjektiven Korrelat derselben liegen, also überwiegend darin bestehen, daß an diesem Anblick der Beschauer von der Erkenntnisart des Individuums, die dem Willen dient und dem Satz vom Grunde nachgeht, losgerissen und emporgehoben wird zu der des reinen willensfreien Subjekts des Erkennens, also in der reinen, von allem Leiden des Wollens und der Individualität befreiten Kontemplation selbst. — In dieser Hinsicht ist der Gegensatz der Archetektur und das andere Extrem in der Reihe der schönen Künste das, Drama, welches die allerbedeutsamsten Ideeen zur Erkenntnis bringt^e daher im ästhetischen Genuß desselben die objektive Seite durchaus überwiegend ist.

Die Baukunst hat von den bildenden Künsten und der Poesie das Unterscheidende, daß sie nicht ein Nachbild, sondern die Sache selbst giebt: nicht wiederholt sie, wie jene, die erkannte Idee, wodurch der Künstler dem Beschauer seine Augen leiht, sondern hier stellt der Künstler dem Beschauer bloß das Objekt zurecht, erleichtert ihm die Auffassung der Idee, dadurch daß er das wirkliche individuelle Objekt zum deutlichen und vollständigen Ausdruck seines Wesens bringt.

Die Werke der Baukunst werden sehr selten, gleich den übrigen Werken der schönen Kunst, zu rein ästhetischen Zwecken aufgeführt: vielmehr werden diese anderen, der Kunst selbst fremden, nützlichen Zwecken untergeordnet, und da besteht denn das große Verdienst des Baukünstlers darin, die rein ästhetischen Zwecke, in jener ihrer Unterordnung unter fremdartige, doch durchzusetzen und zu erfüllen, indem er sie auf mannigfaltige Weise dem jedesmaligen willkürlichen Zweck geschickt anpaßt, und richtig beurteilt, welche ästhetisch-architektonische Schönheit sich mit einem Tempel, welche mit einem Palast, welche mit einem Zeughause u. s. w. verträgt und vereinigen läßt. Je mehr ein rauhes Klima jene Forderungen des Bedürfnisses, der Nützlichkeit vermehrt, sie fester bestimmt und unerläßlicher vorschreibt, desto weniger Spielraum hat das Schöne in der Baukunst. Im milden Klima Indiens, Ägyptens, Griechenlands und Roms, wo die Forderungen der Notwendigkeit geringer und loser bestimmt waren, konnte die Baukunst ihre ästhetischen Zwecke am freisten verfolgen: unter dem nordischen Himmel wurden ihr diese sehr verkümmert: hier, wo Kasten,

spitze Dächer und Thürme die Forderung waren, mußte die Baukunst, da sie ihre eigene Schönheit nur in sehr engen Schranken entfalten durfte, sich zum Ersatz desto mehr mit dem von der Skulptur geborgten Schmuck zieren, wie an der Gothischen schönen Baukunst zu sehen.

Muß nun dergestalt die Baukunst, durch die Forderungen der Notwendigkeit und Nützlichkeit große Beschränkungen leiden; so hat sie andererseits an eben diesen eine kräftige Stütze, da sie, bei dem Umfange und der Kostbarkeit ihrer Werke und der engen Sphäre ihrer ästhetischen Wirkungsart, sich als bloß schöne Kunst gar nicht erhalten könnte, wenn sie nicht zugleich als nützliches und notwendiges Gewerbe einen festen und ehrenvollen Platz unter den menschlichen Hantierungen hätte. Der Mangel dieses letztern eben ist es, der eine andere Kunst verhindert, ihr als Schwester zur Seite zu stehen, obgleich dieselbe, in ästhetischer Rücksicht, ganz eigentlich ihr als Seitenstück beizuordnen ist: ich meine die schöne Wasserleitungskunst. Denn was die Baukunst für die Idee der Schwere, wo diese mit der Starrheit verbunden erscheint, leistet; dasselbe leistet jene für dieselbe Idee, da, wo ihr die Flüssigkeit, d. h. Formlosigkeit, leichteste Verschiebbarkeit, Durchsichtigkeit, beigesellt ist. Schäumend und brausend über Felsen stürzende Wasserfälle, still zerstäubende Katarakte, als hohe Wassersäulen emporstrebende Springbrunnen und klarspiegelnde Seeen offenbaren die Ideeen der flüssigen schweren Materie gerade so, wie die Werke der Baukunst die Ideeen der starren Materie entfalten. An der nützlichen Wasserleitungskunst findet die schöne keine Stütze, da die Zwecke dieser sich mit den ihrigen, in der Regel, nicht vereinigen lassen, welches nur ausnahmsweise stattfindet, z. B. in der Cascata di Trevi in Rom.

Was für jene untersten Stufen der Objektität des Willens die zwei erwähnten Künste leisten, das leistet für die höhere Stufe der vegetablischen Natur gewissermaßen die schöne Gartenkunst. Die landschaftliche Schönheit eines Fleckes beruht größtenteils auf der Mannigfaltigkeit der auf ihm sich beisammenfindenden natürlichen Gegenstände, und sodann darauf, daß diese sich rein aussondern, deutlich hervortreten und doch in passender Verbindung und Abwechselung sich darstellen. Diese beiden Bedingungen sind es, denen die schöne Gartenkunst nachhilft: jedoch ist sie ihres Stoffes lange nicht so sehr Meister, wie die Baukunst des ihrigen, und daher ihre Wirkung beschränkt. Das Schöne, was sie vorzeigt, gehört fast der Natur: sie selbst hat wenig dazu gethan: und andererseits kann sie gegen die Ungunst der Natur sehr wenig ausrichten, und wo ihr diese nicht vor sondern entgegenarbeitet, sind ihre Leistungen gering.

Sofern also die Pflanzenwelt, welche ohne Vermittelung der Kunst sich überall zum ästhetischen Genusse anbietet, Objekt der Kunst ist, gehört sie hauptsächlich der Landschaftsmalerei an. Im Gebiete dieser liegt mit ihr auch die ganze übrige erkenntnislose Natur. — Beim Stillleben und gemalter bloßer Architektur, Ruinen, Kirche von innen u. dgl. ist die subjektive Seite des ästhetischen Genusses die überwiegende: d. h. unsere Freude daran liegt nicht hauptsächlich in der Auffassung der dargestellten Ideeen unmittelbar, sondern mehr im subjektiven Korrelat dieser Auffassung, in dem reinen willenlosen Erkennen; da, indem der Maler uns die Dinge durch seine Augen sehen läßt, wir hier zugleich eine Mitempfindung und das Nachgefühl der tiefen Geistesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nötig waren, um die Erkenntnis so ganz in jene leblosen Gegenstände zu versenken und sie mit solcher Liebe, d. h. hier mit solchem Grade der Objektivität, aufzufassen. — Die Wirkung der eigentlichen Landschaftsmalerei ist nun zwar im Ganzen auch noch von dieser Art: allein weil die dargestellten Ideeen, als höhere Stufen der Objektität des Willens, schon bedeutsamer und vielsagender sind: so tritt die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens schon mehr hervor und hält der subjektiven das Gleichgewicht. Das reine Erkennen als solches ist nicht mehr ganz die Hauptsache; sondern mit gleicher Macht wirkt die erkannte Idee, die Welt als Vorstellung auf einer bedeutenden Stufe der Objektivation des Willens.

Aber eine noch viel höhere Stufe offenbart die Tiermalerei und Tierbildhauerei, von welcher letztern wir bedeutende antike Überreste haben, z. B. Pferde, in Venedig, auf monte cavallo, auf den Elginschen Reliefs, auch zu Florenz, in Bronze und Marmor, ebendaselbst der antike Eber, die heulenden Wölfe, ferner die Löwen im Arsenal zu Venedig, auch im Vatikan ein großer Saal voll meist antiker Tiere u. s. w. Bei diesen Darstellungen erhält nun die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens ein entschiedenes Übergewicht über die subjektive. Die Ruhe des diese Ideeen erkennenden Subjekts, das den eigenen Willen beschwichtigt hat, ist zwar, wie bei jeder ästhetischen Betrachtung, vorhanden: aber ihre Wirkung wird nicht empfunden: denn uns beschäftigt die Unruhe und Heftigkeit des dargestellten Willens. Es ist jenes Wollen, welches auch unser Wesen ausmacht, das uns hier vor Augen tritt, in Gestalten, in denen seine Erscheinung nicht, wie in uns, durch die Besonnenheit beherrscht und gemildert ist, sondern sich in stärkeren Zügen und mit einer Deutlichkeit, die an das Grotteske und Monstrose streift, darstellt, dafür aber auch ohne Ver-

stellung, naiv und offen, frei zu Tage liegend, worauf gerade unser Interesse an den Tieren beruht. Das Charakteristische der Gattungen trat schon bei der Darstellung der Pflanzen hervor, zeigte sich jedoch nur in den Formen: hier wird es viel bedeutender und spricht sich nicht nur in der Gestalt, sondern in Handlung, Stellung und Geberde aus, obwohl immer nur noch als Charakter der Art, nicht des Individuums. — Dieser Erkenntnis der Ideeen höherer Stufen, welche wir in der Malerei durch fremde Vermittelung empfangen, können wir auch unmittelbar teilhaft werden, durch rein komtemplative Anschauung der Pflanzen und Beobachtung der Tiere, und zwar letzterer in ihrem freien, natürlichen und behaglichen Zustande. Die objektive Betrachtung ihrer mannigfaltigen, wundersamen Gestalten und ihres Thuns und Treibens ist eine lehrreiche Lektion aus dem großen Buche der Natur, ist die Entzifferung der wahren Signatura rerum: wir sehen in ihr die vielfachen Grade und Weisen der Manifestation des Willens, welcher, in allen Wesen der Eine und selbe, überall das Selbe will, was eben als Leben, als Dasein, sich objektiviert, in so endloser Abwechselung, so verschiedenen Gestalten, die alle Akkommodationen zu den verschiedenen äußeren Bedingungen sind, vielen Variationen desselben Themas zu vergleichen. Sollten wir aber dem Betrachter den Aufschluß über ihr inneres Wesen auch für die Reflexion und in Einem Worte mitteilen; so würden wir am besten jene Sanskrit-Formel, die in den heiligen Büchern der Hindu so oft vorkommt und Mahavakya, d. h. das große Wort, genannt wird, dazu gebrauchen können: „Tattwam asi“, das heißt: „dieses Lebende bist du.“

Die Idee, in welcher der Wille den höchsten Grad seiner Objektivation erreicht, unmittelbar anschaulich darzustellen, ist endlich die große Aufgabe der Historienmalerei und der Skulptur. Die objektive Seite der Freude am Schönen ist hier durchaus überwiegend und die subjektive in den Hintergrund getreten. Ferner ist zu beachten, daß noch auf der nächsten Stufe unter dieser, in der Tiermalerei, das Charakteristische völlig Eins mit dem Schönen ist: der am meisten charakteristische Löwe, Wolf, Pferd, Schaf, Stier war auch allemal der schönste. Der Grund hiervon ist, daß die Tiere nur Gattungscharakter, keinen Individualcharakter haben. Bei der Darstellung des Menschen sondert sich nun aber der Gattungscharakter vom Charakter des Individuums: jener heißt nun Schönheit (gänzlich im objektiven Sinn): dieser aber behält den Namen Charakter oder Ausdruck bei, und es tritt die neue Schwierigkeit ein, beide zugleich im nämlichen Individuo vollkommen darzustellen.

Menschliche Schönheit ist ein objektiver Ausdruck, welcher die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit bezeichnet, die Idee des Menschen überhaupt, vollständig ausgedrückt in der angeschauten Form. So sehr hier aber auch die objektive Seite des Schönen hervortritt; so bleibt die subjektive doch ihre stete Begleiterin: und eben weil kein Objekt uns so schnell zum rein ästhetischen Anschauen hinreißt, wie das schönste Menschenantlitz und Gestalt, bei deren Anblick uns augenblicklich ein unaussprechliches Wohlgefallen ergreift und über uns selbst und alles, was uns quält, hinaushebt; so ist dieses nur dadurch möglich, daß diese allerdeutlichste und reinste Erkennbarkeit des Willens uns auch am leichtesten und schnellsten in den Zustand des reinen Erkennens versetzt, in welchem unsere Persönlichkeit, unser Wollen mit seiner steten Pein, verschwindet, solange die rein ästhetische Freude anhält: daher sagt Goethe: „wer „die menschliche Schönheit erblickt, den kann nichts Übeles anwehen: „er fühlt sich mit sich selbst und mit der Welt in Übereinstimmung." — Daß nun der Natur eine schöne Menschengestalt gelingt, müssen wir daraus erklären, daß der Wille, indem er sich auf dieser höchsten Stufe in einem Individuo objektiviert, durch glückliche Umstände und seine Kraft, alle die Hindernisse und den Widerstand vollkommen besiegt, welche ihm die Willenserscheinungen niedriger Stufen entgegensetzen, dergleichen die Naturgesetze sind, welche er die allen angehörende Materie immer erst abgewinnen und entreißen muß. Ferner hat die Erscheinung des Willens auf den oberen Stufen immer die Mannigfaltigkeit in ihrer Form: schon der Baum ist nur ein systematisches Aggregat der zahllos wiederholten sprossenden Fasern: diese Zusammensetzung nimmt höher herauf immer mehr zu, und der menschliche Körper ist ein höchst kombiniertes System ganz verschiedener Teile, deren jeder ein dem Ganzen untergeordnetes, aber doch auch eigentümliches Leben, vita propria hat: daß nun alle diese Teile gerade auf die gehörige Weise dem Ganzen untergeordnet und einander nebengeordnet seien, harmonisch zur Darstellung des Ganzen konspirieren, nichts übermäßig, nichts verkümmert sei; — dies alles sind die seltenen Bedingungen, deren Resultat die Schönheit, der vollkommen ausgeprägte Gattungscharakter ist. — So die Natur. Wie aber die Kunst? — Man meint, durch Nachahmung der Natur. — Woran soll aber der Künstler ihr gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und es unter den mißlungenen herausfinden; wenn er nicht *vor der Erfahrung* das Schöne anticipiert? Hat überdies auch jemals die Natur einen in allen Teilen vollkommen schönen Menschen hervorgebracht? — Da hat

man gemeint, der Künstler müsse die an viele Menschen einzeln verteilten schönen Teile zusammensuchen und aus ihnen ein schönes Ganzes zusammensetzen: eine verkehrte und besinnungslose Meinung. Denn es frägt sich abermals, woran soll er erkennen, daß gerade diese Formen die schönen sind und jene nicht? — Auch sehen wir, wie weit in der Schönheit die alten deutschen Maler durch Nachahmung der Natur gekommen sind. Man betrachte ihre nackten Figuren. — Rein a posteriori und aus bloßer Erfahrung ist gar keine Erkenntnis des Schönen möglich: sie ist immer, wenigstens zum Teil, a priori, wiewohl von ganz anderer Art, als die uns a priori bewußten Gestaltungen des Satzes vom Grunde. Diese betreffen die allgemeine Form der Erscheinung als solcher, wie sie die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt begründet, das allgemeine, ausnahmslose Wie des Erscheinens, und aus dieser Erkenntnis geht Mathematik und reine Naturwissenschaft hervor: jene andere Erkenntnisart a priori hingegen, welche die Darstellung des Schönen möglich macht, betrifft, statt der Form, den Inhalt der Erscheinungen, statt des Wie, das Was des Erscheinens. Daß wir alle die menschliche Schönheit erkennen, wenn wir sie sehen, im echten Künstler aber dies mit solcher Klarheit geschieht, daß er sie zeigt, wie er sie nie gesehen hat, und die Natur in seiner Darstellung übertrifft; dies ist nur dadurch möglich, daß der Wille, dessen adäquate Objektivation, auf ihrer höchsten Stufe, hier beurteilt und gefunden werden soll, ja wir selbst sind. Dadurch allein haben wir in der That eine Anticipation dessen, was die Natur (die ja eben der Wille ist, der unser eigenes Wesen ausmacht) darzustellen sich bemüht; welche Anticipation im echten Genius von dem Grade der Besonnenheit begleitet ist, daß er, indem er im einzelnen Dinge dessen Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt, daß er die Schönheit der Form, welche ihr in tausend Versuchen mißlingt, dem harten Marmor aufdrückt, sie der Natur gegenüberstellt, ihr gleichsam zurufend: „Das war es, was du sagen wolltest!“ und „Ja, das war es“! hallt es aus dem Kenner wieder. — Nur so konnte der geniale Grieche den Urtypus der menschlichen Gestalt finden und ihn als Kanon der Schule der Skulptur aufstellen; und auch allein vermöge einer solchen Anticipation ist es uns Allen möglich, das Schöne da, wo es der Natur im Einzelnen wirklich gelungen ist, zu erkennen. Diese Anticipation ist das Ideal: es ist die Idee, sofern sie, wenigstens zur Hälfte, a priori erkannt ist, und, indem sie als solche dem a posteriori durch die Natur gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunst praktisch wird. Die Möglichkeit solcher

Anticipation des Schönen a priori im Künstler, wie seiner Anerkennung a posteriori im Kenner, liegt darin, daß Künstler und Kenner das Ansich der Natur, der sich objektivierende Wille, selbst sind. Denn nur vom Gleichen, wie Empedokles sagte, wird das Gleiche erkannt: nur Natur kann sich selbst verstehen; nur Natur wird sich selbst ergründen: aber auch nur vom Geist wird der Geist vernommen.

Die verkehrte Meinung, daß die Griechen das aufgestellte Ideal menschlicher Schönheit ganz empirisch, durch Zusammenlesen einzelner schöner Teile, hier ein Knie, dort einen Arm entblößend und merkend, aufgefunden hätten, hat übrigens eine ihr ganz analoge in betreff der Dichtkunst, nämlich die Annahme, daß z. B. Shakspeare die unzählig mannigfaltigen, so wahren, so gehaltenen, so aus der Tiefe herausgearbeiteten Charaktere in seinen Dramen, aus seiner eigenen Erfahrung im Weltleben sich gemerkt und dann wiedergegeben hätte. Die Unmöglichkeit und Absurdität solcher Annahme bedarf keiner Auseinandersetzung: es ist offenbar, daß der Genius, wie er die Werke der bildenden Kunst nur durch eine ahndende Anticipation des Schönen hervorbringt, so die Werke der Dichtkunst nur durch eine eben solche Anticipation des Charakteristischen; wenngleich beide der Erfahrung bedürfen, als eines Schemas, woran allein jenes ihnen a priori dunkel Bewußte zur vollen Deutlichkeit hervorgerufen wird und die Möglichkeit besonnener Darstellung nunmehr eintritt.

Menschliche Schönheit wurde oben erklärt als die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit. Sie drückt sich aus durch die Form: und diese liegt im Raum allein und hat keine notwendige Beziehung auf die Zeit, wie z. B. die Bewegung eine hat. Wir können insofern sagen: die adäquate Objektivation des Willens durch eine bloß räumliche Erscheinung ist Schönheit, im objektiven Sinn. Die Pflanze ist keine andere, als eine solche bloß räumliche Erscheinung des Willens: da keine Bewegung und folglich keine Beziehung auf die Zeit (abgesehen von ihrer Entwickelung) zum Ausdruck ihres Wesens gehört: ihre bloße Gestalt spricht ihr ganzes Wesen aus und legt es offen dar. Tier und Mensch aber bedürfen zur vollständigen Offenbarung des in ihnen erscheinenden Willens noch einer Reihe von Handlungen; wodurch jene Erscheinung in ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Zeit erhält. Dies alles ist schon im vorigen Buch erörtert worden: an unsere gegenwärtige Betrachtung knüpft es sich durch Folgendes. Wie die bloß räumliche Erscheinung des Willens diesen auf jeder bestimmten Stufe vollkommen oder unvollkommen objektivieren kann, was eben Schönheit oder Häßlichkeit

ausmacht; so kann auch die zeitliche Objektivation des Willens, d. i. die Handlung und zwar die unmittelbare, also die Bewegung, dem Willen, der sich in ihr objektiviert, rein und vollkommen entsprechen, ohne fremde Beimischung, ohne Überflüssiges, ohne Ermangelndes, nur gerade den bestimmten jedesmaligen Willensakt ausdrückend; — oder auch dies alles sich umgekehrt verhalten. Im ersten Fall geschieht die Bewegung mit Grazie; im andern ohne solche. Wie also Schönheit die entsprechende Darstellung des Willens überhaupt durch seine bloß räumliche Erscheinung ist; so ist Grazie die entsprechende Darstellung des Willens durch seine zeitliche Erscheinung, d. h. der vollkommen richtige und angemessene Ausdruck jedes Willensaktes, durch die ihn objektivierende Bewegung und Stellung. Da Bewegung und Stellung den Leib schon voraussetzen; so ist Winckelmanns Ausdruck sehr richtig und treffend, wenn er sagt: „Die Grazie ist das eigentümliche Verhältnis der handelnden Person zur Handlung“ (Werke, Bd. I, p. 258). Es ergiebt sich von selbst, daß Pflanzen zwar Schönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann, es sei denn im figürlichen Sinn; Tieren und Menschen aber beides, Schönheit und Grazie. Die Grazie besteht, dem Gesagten zufolge, darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteste, angemessenste und bequemste Art ausgeführt werde und sonach der rein entsprechende Ausdruck ihrer Absicht oder des Willensaktes sei, ohne Überflüssiges, was als zweckwidriges, bedeutungsloses Hantieren oder verdrehte Stellung, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit sich darstellt. Die Grazie setzt ein richtiges Ebenmaß aller Glieder, einen regelrechten, harmonischen Körperbau, als ihre Bedingung, voraus; da nur mittelst dieser die vollkommene Leichtigkeit und augenscheinliche Zweckmäßigkeit in allen Stellungen und Bewegungen möglich ist: also ist die Grazie nie ohne einen gewissen Grad der Schönheit des Körpers.

Es gehört, wie oben erwähnt, zum Auszeichnenden der Menschheit, daß bei ihr der Charakter der Gattung und der des Individuums auseinandertreten, so daß, wie im vorigen Buch gesagt, jeder Mensch gewissermaßen eine ganz eigentümliche Idee darstellt. Die Künste daher, deren Zweck die Darstellung der Idee der Menschheit ist, haben neben der Schönheit, dem Charakter der Gattung, noch den Charakter des Individuums, welcher vorzugsweise Charakter genannt wird, zur Aufgabe; diesen jedoch auch nur wieder, sofern er nicht als etwas Zufälliges, dem Individuo in seiner Einzelnheit ganz und gar Eigentümliches anzusehen ist, sondern als eine gerade in diesem Individuo besonders hervortretende Seite der Idee der Menschheit,

zu deren Offenbarung die Darstellung eines solchen Individuums daher zweckdienlich ist. Also muß der Charakter, obzwar als solcher individuell, dennoch idealisch, d. h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die Idee der Menschheit überhaupt (zu deren Objektivierung er auf seine Weise beiträgt) aufgefaßt und dargestellt werden: außerdem ist die Darstellung Porträt, Wiederholung des Einzelnen als solchen, mit allen Zufälligkeiten. Und selbst auch das Porträt soll, wie Winckelmann sagt, das Ideal des Individuums sein.

Jener idealisch aufzufassende Charakter, der die Hervorhebung einer eigentümlichen Seite der Idee der Menschheit ist, stellt sich nun sichtbar dar, teils durch die bleibende Physiognomie und Korporisation, teils durch vorübergehenden Affekt und Leidenschaft, Modifikation des Erkennens und Wollens gegenseitig durch einander, welches alles sich in Miene und Bewegung ausdrückt. Da das Individuum immer der Menschheit angehört und andererseits die Menschheit sich immer im Individuo und sogar mit eigentümlicher idealer Bedeutsamkeit desselben offenbart; so darf weder die Schönheit durch den Charakter, noch dieser durch jene aufgehoben werden: weil Aufhebung des Gattungscharakters durch den des Individuums Karikatur, und Aufhebung des Individuellen durch den Gattungscharakter Bedeutungslosigkeit geben würde. Daher wird die Darstellung, indem sie auf Schönheit ausgeht, welches hauptsächlich die Skulptur thut, dennoch diese (d. h. den Gattungscharakter) immer in etwas durch den individuellen Charakter modifizieren und die Idee der Menschheit immer auf eine bestimmte, individuelle Weise, eine besondere Seite derselben hervorhebend, ausdrücken; weil das menschliche Individuum als solches gewissermaßen die Dignität einer eigenen Idee hat und der Idee der Menschheit es eben wesentlich ist, daß sie sich in Individuen von eigentümlicher Bedeutsamkeit darstellt. Daher finden wir in den Werken der Alten die von ihnen deutlich aufgefaßte Schönheit nicht durch eine einzige, sondern durch viele verschiedenen Charakter tragende Gestalten ausgedrückt, gleichsam immer von einer andern Seite gefaßt, und demzufolge anders dargestellt im Apoll, anders im Bacchus, anders im Herkules, anders im Antinous: ja, das Charakteristische kann das Schöne beschränken und endlich sogar bis zur Häßlichkeit hervortreten, im trunkenen Silen, im Faun u. s. w. Geht aber das Charakteristische bis zur wirklichen Aufhebung des Charakters der Gattung, also bis zum Unnatürlichen; so wird es Karikatur. — Noch viel weniger aber, als die Schönheit, darf die Grazie durch das Charakteristische beeinträchtigt werden: welche Stellung und Bewegung auch der Ausdruck

des Charakters erfordert; so muß sie doch auf die der Person angemessenste, zweckmäßigste, leichteste Weise vollzogen werden. Dies wird nicht nur der Bildhauer und Maler, sondern auch jeder gute Schauspieler beobachten: sonst entsteht auch hier Karikatur, als Verzerrung, Verrenkung.

In der Skulptur bleiben Schönheit und Grazie die Hauptsache. Der eigentliche Charakter des Geistes, hervortretend in Affekt, Leidenschaft, Wechselspiel des Erkennens und Wollens, durch den Ausdruck des Gesichts und der Geberde allein darstellbar, ist vorzüglich Eigentum der Malerei. Denn obwohl Augen und Farbe, welche außer dem Gebiet der Skulptur liegen, viel zur Schönheit beitragen; so sind sie doch für den Charakter noch weit wesentlicher. Ferner entfaltet sich die Schönheit vollständiger der Betrachtung aus mehreren Standpunkten: hingegen kann der Ausdruck, der Charakter, auch aus einem Standpunkt vollkommen aufgefaßt werden.

Weil Schönheit offenbar der Hauptzweck der Skulptur ist, hat Lessing die Thatsache. daß der Laokoon nicht schreit, daraus zu erklären gesucht, daß das Schreien mit der Schönheit nicht zu vereinigen sei. Da dem Lessing dieser Gegenstand das Thema, oder wenigstens der Anknüpfungspunkt, eines eigenen Buches ward, auch vor und nach ihm so vieles über denselben geschrieben ist, so möge es mir vergönnt sein, hier episodisch meine Meinung darüber vorzutragen, obwohl eine so spezielle Erörterung nicht eigentlich in den Zusammenhang unserer durchaus auf das Allgemeine gerichteten Betrachtung gehört.

Daß Laokoon, in der berühmten Gruppe, nicht schreit, ist offenbar, und die allgemeine, immer wiederkehrende Befremdung darüber muß daher rühren, daß in seiner Lage wir alle schreien würden: und so fordert es auch die Natur; da bei dem heftigsten physischen Schmerz und plötzlich eingetretener größter körperlicher Angst, alle Reflexion, die etwa ein schweigendes Dulden herbeiführen könnte, gänzlich aus dem Bewußtsein verdrängt wird, und die Natur sich durch Schreien Luft macht, wodurch sie zugleich den Schmerz und die Angst ausdrückt, den Retter herbeiruft und den Angreifer schreckt. Schon Winckelmann vermißte daher den Ausdruck des Schreiens: aber indem er die Rechtfertigung des Künstlers suchte, machte er eigentlich den Laokoon zu einem Stoiker, der es seiner Würde nicht gemäß hält, secundum naturam zu schreien, sondern zu seinem Schmerz sich noch den nutzlosen Zwang auflegt, die Äußerungen desselben zu verbeißen: Winckelmann sieht daher in ihm „den geprüften Geist eines großen Mannes, welcher mit Martern ringt und den Ausdruck der Empfindung zu unterdrücken

und in sich zu verschließen sucht: er bricht nicht in lautes Geschrei aus, wie beim Virgil, sondern es entsteigen ihm nur bange Seufzer," u. s. w., (Werke, Bd. 7. p. 98. — Dasselbe ausführlicher Bd. 6. p. 104, seq.). — Diese Meinung Winckelmanns kritisierte nun Lessing in seinem Laokoon und verbesserte sie auf die oben angegebene Weise: an die Stelle des psychologischen Grundes setzte er den rein ästhetischen, daß die Schönheit, das Prinzip der alten Kunst, den Ausdruck des Schreiens nicht zulasse. Ein anderes Argument, das er hinzufügt, daß nämlich nicht ein ganz vorübergehender und keiner Dauer fähiger Zustand im unbeweglichen Kunstwerk dargestellt werden dürfe, hat hundert Beispiele von vortrefflichen Figuren gegen sich, die in ganz flüchtigen Bewegungen, tanzend, ringend, haschend u. s. w. festgehalten sind. Ja Göthe in dem Aufsatz über den Laokoon, welcher die Propyläen eröffnet, (p. 8) hält die Wahl eines solchen ganz vorübergehenden Moments geradezu für notwendig. — In unseren Tagen entschied nun Hirt (Horen, 1797, 10. St.), alles auf die höchste Wahrheit des Ausdrucks zurückführend, die Sache dahin, daß Laokoon nicht schreit, weil er, schon im Begriff am Stickfluß zu sterben, nicht mehr schreien kann. Zuletzt hat Fernow (Römische Studien, Bd. 1, p. 426 seq.) alle jene drei Meinungen erörtert und abgewogen, selbst jedoch keine neue hinzugethan, sondern jene drei vermittelt und vereinigt.

Ich kann nicht umhin, mich zu verwundern, daß so nachdenkende und scharfsichtige Männer mühsam unzulängliche Gründe aus der Ferne herbeiziehen, psychologische, ja physiologische Argumente ergreifen, um eine Sache zu erklären, deren Grund ganz nahe liegt und dem Unbefangenen gleich offenbar ist, ... und besonders, daß Lessing, welcher der richtigen Erklärung so nahe kam, dennoch den eigentlichen Punkt keineswegs traf.

Vor aller psychologischen und physiologischen Untersuchung, ob Laokoon in seiner Lage schreien wird oder nicht, welches ich übrigens ganz und gar bejahen würde, ist in Hinsicht auf die Gruppe zu entscheiden, daß das Schreien in ihr nicht dargestellt werden durfte, allein aus dem Grunde, weil die Darstellung desselben gänzlich außer dem Gebiete der Skulptur liegt. Man konnte nicht aus Marmor einen schreienden Laokoon hervorbringen, sondern nur einen den Mund aufreißenden und zu schreien sich fruchtlos bemühenden, einen Laokoon, dem die Stimme im Halse stecken geblieben, vox faucibus haesit. Das Wesen und folglich auch die Wirkung des Schreiens auf den Zuschauer, liegt ganz allein im Laut, nicht im Mundaufsperren. Dieses letztere,

das Schreien notwendig begleitende Phänomen muß erst durch den dadurch hervorgebrachten Laut motiviert und gerechtfertigt werden: dann ist es, als für die Handlung charakteristisch, zulässig, ja notwendig, wenn es gleich der Schönheit Abbruch thut. Allein in der bildenden Kunst, der die Darstellung des Schreiens selbst ganz fremd und unmöglich ist, das gewaltsame, alle Züge und den übrigen Ausdruck störende Mittel zum Schreien, das Mundaufsperren darzustellen, wäre wirklich unverständig; weil man dann das im Übrigen viele Aufopferungen fordernde Mittel vor die Augen brächte, während der Zweck desselben, das Schreien selbst, zusamt dessen Wirkung auf das Gemüt, ausbliebe. Ja, was noch mehr ist, man brächte dadurch den jedesmal lächerlichen Anblick einer ohne Wirkung bleibenden Anstrengung hervor, wirklich dem zu vergleichen, welchen sich ein Spaßvogel verschaffte, indem er dem schlafenden Nachtwächter das Horn mit Wachs fest verstopfte, ihn dann mit Feuergeschrei weckte und sich an dessen fruchtlosen Anstrengungen zum Blasen ergötzte. — Wo hingegen die Darstellung des Schreiens im Gebiet der darstellenden Kunst liegt, ist es durchaus zulässig, weil es der Wahrheit dient, d. i. der vollständigen Darstellung der Idee. So in der Dichtkunst, welche zur anschaulichen Darstellung die Phantasie des Lesers in Anspruch nimmt: daher schreit bei Virgil der Laokoon wie ein Stier, der sich losgerissen, nachdem ihn die Axt getroffen: daher läßt Homer (Il. XX, 48—53) den Mars und die Minerva ganz entsetzlich schreien, ihrer Götterwürde sowohl, als Götterschönheit unbeschadet. Ebenso in der Schauspielkunst: Laokoon auf der Bühne mußte schlechterdings schreien: auch läßt Sophokles den Philoktet schreien, und er wird auf der alten Bühne allerdings wirklich geschrieen haben. Als eines ganz ähnlichen Falles, erinnere ich mich in London den berühmten Schauspieler Kemble, in einem aus dem Deutschen übersetzten Stück, Pizarro, den Amerikaner Rolla darstellen gesehen zu haben, einen Halbwilden, aber von sehr edlem Charakter: dennoch, als er verwundet wurde, schrie er laut und heftig auf, was von großer und vortrefflicher Wirkung war, weil es, als höchst charakteristisch, zur Wahrheit viel beitrug. — Hingegen ein gemalter oder steinerner stummer Schreier wäre noch viel lächerlicher, als gemalte Musik, die schon in Göthes Propyläen gerügt wird; da das Schreien dem übrigen Ausdruck und der Schönheit viel mehr Abbruch thut, als die Musik, welche meistens nur Hände und Arme beschäftigt und als eine die Person charakterisierende Handlung anzusehen ist, ja insofern ganz füglich gemalt werden kann, sobald sie nur keine gewaltsame Bewegung des Körpers oder Verziehung des Mundes

erfordert: so z. B. die heilige Cäcilie an der Orgel, Raphaels Violinspieler in der Gallerie Sciarra zu Rom u. a. m. — Weil nun also, wegen der Grenzen der Kunst, der Schmerz des Laokoon nicht durch Schreien ausgedrückt werden durfte, mußte der Künstler jeden andern Ausdruck desselben in Bewegung setzen: dies hat er in der höchsten Vollendung geleistet, wie es Winckelmann (Werke: Bd. 6. p. 104 seq.) so meisterhaft schildert, dessen vortreffliche Beschreibung daher ihren vollen Wert und Wahrheit behält, sobald man nur vom Unterlegen stoischer Gesinnung abstrahiert.

Weil Schönheit nebst Grazie der Hauptgegenstand der Skulptur ist, liebt sie das Nackte und leidet Bekleidung nur, sofern diese die Formen nicht verbirgt. Sie bedient sich der Draperie nicht als einer Verhüllung sondern als einer mittelbaren Darstellung der Form, welche Darstellungsweise den Verstand sehr beschäftigt, indem er zur Anschauung der Ursache, nämlich der Form des Körpers, nur durch die allein unmittelbar gegebene Wirkung, den Faltenwurf gelangt. Sonach ist in der Skulptur die Draperie gewissermaßen das, was in der Malerei die Verkürzung ist. Beide sind Andeutungen, aber nicht symbolische, sondern solche, welche, wenn sie gelungen sind, den Verstand unmittelbar zwingen, das Angedeutete, ebenso als ob es wirklich gegeben wäre, anzuschauen.

Es sei mir erlaubt, hier beiläufig ein die redenden Künste betreffendes Gleichnis einzuschalten. Nämlich, wie die schöne Körperform bei der leichtesten oder bei gar keiner Bekleidung am vorteilhaftesten sichtbar ist, und daher ein sehr schöner Mensch, wenn er zugleich Geschmack hätte und auch demselben folgen dürfte, am liebsten beinahe nackt, nur nach Weise dər Antiken bekleidet, gehen würde; — ebenso nun wird jeder schöne und gedankenreiche Geist sich immer auf die natürlichste, unumwundenste, einfachste Weise ausdrücken, bestrebt, wenn es irgend möglich ist, seine Gedanken Anderen mitzuteilen, um dadurch die Einsamkeit, die er in einer Welt wie diese empfinden muß, sich zu erleichtern: umgekehrt nun aber wird Geistesarmut, Verworrenheit, Verschrobenheit sich in die gesuchtesten Ausdrücke und dunkelsten Redensarten kleiden, um so in schwierigen und pomphaften Phrasen kleine, winzige, nüchterne oder alltägliche Gedanken zu verhüllen, demjenigen gleich, der, weil ihm die Majestät der Schönheit abgeht, diesen Mangel durch die Kleidung ersetzen will und unter barbarischem Putz, Flittern, Federn, Krausen, Puffen und Mantel, die Winzigkeit oder Häßlichkeit seiner Person zu verstecken sucht. So verlegen wie dieser, wenn er nackt gehen sollte, wäre mancher Autor, wenn man ihn

zwänge, sein so pomphaftes, dunkles Buch in dessen kleinen, klaren Inhalt zu übersetzen.

Die Historienmalerei hat nun neben der Schönheit und Grazie noch den Charakter zum Hauptgegenstand, worunter überhaupt zu verstehen ist die Darstellung des Willens auf der höchsten Stufe seiner Objektivation, wo das Individuum als Hervorhebung einer besondern Seite der Idee der Menschheit, eigentümliche Bedeutsamkeit hat und diese nicht durch die bloße Gestalt allein, sondern durch Handlung jeder Art und die sie veranlassenden und begleitenden Modifikationen des Erkennens und Wollens, sichtbar in Miene und Geberde, zu erkennen giebt. Indem die Idee der Menschheit in diesem Umfang dargestellt werden soll, muß die Entfaltung ihrer Vielseitigkeit in bedeutungsvollen Individuen vor die Augen gebracht werden, und diese wieder können in ihrer Bedeutsamkeit nur durch mannigfaltige Szenen, Vorgänge und Handlungen sichtbar gemacht werden. Diese ihre unendliche Aufgabe löst nun die Historienmalerei dadurch, daß sie Lebensszenen jeder Art, von großer und geringer Bedeutsamkeit, vor die Augen bringt. Weder irgend ein Individuum, noch irgend eine Handlung kann ohne Bedeutung sein: in allen und durch alle entfaltet sich mehr und mehr die Idee der Menschheit. Darum ist durchaus kein Vorgang des Menschenlebens von der Malerei auszuschließen. Man thut folglich den vortrefflichen Malern der Niederländischen Schule großes Unrecht, wenn man bloß ihre technische Fertigkeit schätzt, im Übrigen aber verachtend auf sie herabsieht, weil sie meistens Gegenstände aus dem gemeinen Leben darstellten, man hingegen nur die Vorfälle aus der Weltgeschichte oder Biblischen Historie für bedeutsam hält. Man sollte zuvörderst bedenken, daß die innere Bedeutsamkeit einer Handlung von der äußern ganz verschieden ist und beide oft getrennt voneinander einhergehen. Die äußere Bedeutsamkeit ist die Wichtigkeit einer Handlung in Beziehung auf die Folgen derselben für und in der wirklichen Welt; also nach dem Satz vom Grunde. Die innere Bedeutsamkeit ist die Tiefe der Einsicht in die Idee der Menschheit, welche sie eröffnet, indem sie die seltener hervortretenden Seiten jener Idee an das Licht zieht, dadurch, daß sie deutlich und entschieden sich aussprechende Individualitäten, mittelst zweckmäßig gestellter Umstände, ihre Eigentümlichkeiten entfalten läßt. Nur die innere Bedeutsamkeit gilt in der Kunst: die äußere gilt in der Geschichte. Beide sind völlig unabhängig voneinander, können zusammen eintreten, aber auch jede allein erscheinen. Eine für die Geschichte höchst bedeutende Handlung kann an innerer Bedeutsamkeit eine sehr alltägliche und gemeine sein:

und umgekehrt kann eine Szene aus dem alltäglichen Leben von großer innerer Bedeutsamkeit sein, wenn in ihr menschliche Individuen und menschliches Thun und Wollen, bis auf die verborgensten Falten, in einem hellen und deutlichen Lichte erscheinen. Auch kann, bei sehr verschiedener äußerer Bedeutsamkeit, die innere die gleiche und selbe sein, so z. B. es für diese gleich gelten, ob Minister über der Landkarte um Länder und Völker streiten; oder Bauern in der Schenke über Spielkarten und Würfeln sich gegenseitig ihr Recht darthun wollen. Außerdem sind die Szenen und Vorgänge, welche das Leben so vieler Millionen von Menschen ausmachen, ihr Thun und Treiben, ihre Not und ihre Freude, schon deshalb wichtig genug, um Gegenstand der Kunst zu sein, und müssen, durch ihre reiche Mannigfaltigkeit, Stoff genug geben zur Entfaltung der vielseitigen Idee der Menschheit. Sogar erregt die Flüchtigkeit des Augenblicks, welchen die Kunst in einem solchen Bilde (heutzutage genre-Bild genannt) fixiert hat, eine leise, eigentümliche Rührung. Endlich haben die geschichtlichen und nach außen bedeutenden Vorwürfe der Malerei oft den Nachteil, daß gerade das Bedeutsame derselben nicht anschaulich darstellbar ist, sondern hinzugedacht werden muß. In dieser Hinsicht muß überhaupt die nominale Bedeutung des Bildes von der realen unterschieden werden: jene ist die äußere, aber nur als Begriff hinzukommende Bedeutung; diese die Seite der Idee der Menschheit, welche durch das Bild für die Anschauung offenbar wird. Z. B. jene sei Moses, von der Ägyptischen Prinzessin gefunden; ein für die Geschichte höchst wichtiger Moment: die reale Bedeutung hingegen, das der Anschauung wirklich Gegebene, ist ein Findelkind von einer vornehmen Frau aus seiner schwimmenden Wiege gerettet: ein Vorfall, der sich öfter ereignet haben mag. Das Kostüm allein kann hier jenen bestimmten historischen Fall dem Gelehrten kenntlich machen: aber das Kostüm ist nur für die nominale Bedeutung gültig, für die reale aber gleichgültig: denn diese letztere kennt nur den Menschen als solchen, nicht die willkürlichen Formen. Aus der Geschichte genommene Vorwürfe haben vor den aus der bloßen Möglichkeit genommenen und daher nicht individuell, sondern nur generell zu benennenden, nichts voraus: denn das eigentlich Bedeutsame in jenen ist doch nicht das Individuelle, nicht die einzelne Begebenheit als solche, sondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menschheit, die sich durch sie ausspricht. Andererseits sind aber auch bestimmte historische Gegenstände deshalb keineswegs zu verwerfen: nur geht die eigentlich künstlerische Ansicht derselben, sowohl im Maler als im Betrachter, nie auf

das individuell Einzelne in ihnen, was eigentlich das Historische ausmacht, sondern auf das Allgemeine, das sich darin ausspricht, auf die Idee. Auch sind nur solche historische Gegenstände zu wählen, wo die Hauptsache wirklich darstellbar ist und nicht bloß hinzugedacht werden muß: sonst entfernt sich die nominale Bedeutung zu sehr von der realen: das bei dem Bilde bloß Gedachte wird das Wichtigste und thut dem Angeschauten Abbruch. Wenn schon auf der Bühne es nicht taugt, daß (wie im französischen Trauerspiele) die Hauptsache hinter der Szene vorgeht; so ist es im Bilde offenbar ein noch weit größerer Fehler. Entschieden nachteilich wirken historische Vorwürfe nur dann, wann sie den Maler auf ein willkürlich und nicht nach Kunstzwecken, sondern nach anderen gewähltes Feld beschränken, vollends aber, wann dieses Feld an malerischen und bedeutenden Gegenständen arm ist, wenn es z. B. die Geschichte eines kleinen, abgesonderten, eigensinnigen, hierarchisch, d. h. durch Wahn beherrschten, von den gleichzeitigen großen Völkern des Orients und Occidents verachteten Winkelvolks ist, wie die Juden. — Da einmal zwischen uns und allen alten Völkern die Völkerwanderung so liegt, wie zwischen der jetzigen Erdoberfläche und jener, deren Organisationen sich uns nur versteinert zeigen, der einstige Wechsel des Meeresbettes; so ist es überhaupt als ein großes Unglück anzusehen, daß das Volk, dessen gewesene Kultur der unsrigen hauptsächlich zur Unterlage dienen sollte, nicht etwa die Inder, oder die Griechen, oder auch nur die Römer waren, sondern gerade diese Juden. Besonders aber war es für die genialen Maler Italiens, im 15. und 16. Jahrhundert, ein schlimmer Stern, daß sie in dem engen Kreise, an den sie für die Wahl der Vorwürfe willkürlich gewiesen waren, zu Miseren aller Art greifen mußten: denn das Neue Testament ist, seinem historischen Teile nach für die Malerei fast noch ungünstiger als das Alte, und die darauf folgende Geschichte der Märtyrer und Kirchenlehrer gar ein unglücklicher Gegenstand. Jedoch hat man von den Bildern, deren Gegenstand das Geschichtliche oder Mythologische des Judentums und Christentums ist, gar sehr diejenigen zu unterscheiden, in welchen der eigentliche, d. h. der ethische Geist des Christentums für die Anschauung offenbart wird, durch Darstellung von Menschen, welche dieses Geistes voll sind. Diese Darstellungen sind in der That die höchsten und bewunderungswürdigsten Leistungen der Malerkunst: auch sind sie nur den größten Meistern dieser Kunst, besonders dem Raphael und dem Korreggio, diesem zumal in seinen früheren Bildern, gelungen. Gemälde dieser Art sind eigentlich gar nicht den historischen beizuzählen: denn sie stellen meistens keine Begebenheit, keine Handlung

bar; sondern sind bloße Zusammenstellungen von Heiligen, dem Erlöser selbst, oft noch als Kind, mit seiner Mutter, Engeln u. s. w. In ihren Mienen, besonders den Augen, sehen wir den Ausdruck, den Wiederschein, der vollkommensten Erkenntnis, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet ist, sondern die Ideeen, also das ganze Wesen der Welt und des Lebens, vollkommen aufgefaßt hat, welche Erkenntnis in ihnen auf den Willen zurückwirkend, nicht, wie jene andere, Motive für denselben liefert, sondern im Gegenteil ein Quietiv alles Wollens geworden ist, aus welchem die vollkommene Resignation, die der innerste Geist des Christentums wie der Indischen Weisheit ist, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, Aufhebung des Willens und mit ihm des ganzen Wesens dieser Welt, also die Erlösung, hervorgegangen ist. So sprachen jene ewig preiswürdigen Meister der Kunst durch ihre Werke die höchste Weisheit anschaulich aus. Und hier ist der Gipfel aller Kunst, die, nachdem sie den Willen, in seiner adäquaten Objektität, den Ideeen, durch alle Stufen verfolgt hat, von den niedrigsten, wo ihn Ursachen, dann wo ihn Reize und endlich wo ihn Motive so mannigfach bewegen und sein Wesen entfalten, nunmehr endigt mit der Darstellung seiner freien Selbstaufhebung durch das eine große Quietiv, welches ihm aufgeht aus der vollkommensten Erkenntnis seines eigenen Wesens.

Allen unseren bisherigen Betrachtungen über die Kunst liegt überall die Wahrheit zum Grunde, daß das Objekt der Kunst, dessen Darstellung der Zweck des Künstlers ist, dessen Erkenntnis folglich seinem Werk als Keim und Ursprung vorhergehen muß, — eine Idee ist und durchaus nichts Anderes: nicht das einzelne Ding, das Objekt der gemeinen Auffassung; auch nicht der Begriff, das Objekt des vernünftigen Denkens und der Wissenschaft. Obgleich Idee und Begriff etwas Gemeinsames haben, darin, daß beide als Einheiten eine Vielheit wirklicher Dinge vertreten; so wird doch die große Verschiedenheit beider, aus dem, was im ersten Buch über den Begriff und im gegenwärtigen über die Idee gesagt ist, deutlich und einleuchtend genug geworden sein. Daß jedoch auch schon Platon diesen Unterschied rein aufgefaßt habe, will ich keineswegs behaupten: vielmehr sind manche seiner Beispiele von Ideeen und seiner Erörterungen über dieselben bloß auf Begriffe anwendbar. Wir lassen inzwischen dieses auf sich beruhen und gehen unsern eigenen Weg, erfreut, so oft wir die Spur eines großen und edlen Geistes betreten, jedoch nicht seine Fußtapfen, sondern unser Ziel verfolgend. — Der Begriff ist abstrakt, diskursiv, innerhalb einer Sphäre völlig unbestimmt, nur ihrer Grenze nach be-

stimmt, jedem, der nur Vernunft hat, erreichbar und faßlich, durch Worte ohne weitere Vermittelung mitteilbar, durch seine Definition ganz zu erschöpfen. Die Idee dagegen, allenfalls als adäquater Repräsentant des Begriffs zu definieren, ist durchaus anschaulich, und obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig bestimmt: vom Individuo als solchem wird sie nie erkannt sondern nur von dem, der sich über alles Wollen und alle Individualität zum reinen Subjekt des Erkennens erhoben hat: also ist sie nur dem Genius und sodann dem, welcher durch, meistens von den Werken des Genius veranlaßte, Erhöhung seiner reinen Erkenntniskraft, in einer genialen Stimmung ist, erreichbar: daher ist sie nicht schlechthin, sondern nur bedingt mitteilbar, indem die aufgefaßte und im Kunstwerk wiederholte Idee jeden nur nach Maßgabe seines eigenen intellektualen Wertes anspricht und daher gerade die vortrefflichsten Werke jeder Kunst, die edelsten Erzeugnisse des Genius, der stumpfen Majorität der Menschen ewig verschlossene Bücher bleiben müssen und ihr unzugänglich sind, durch eine weite Kluft von ihr getrennt, gleich wie der Umgang der Fürsten dem Pöbel unzugänglich ist. Zwar lassen auch die Plattesten die anerkannt großen Werke auf Autorität gelten, um nämlich ihre eigene Schwäche nicht zu entblößen: doch bleiben sie im stillen stets bereit, ihr Verdammungsurteil darüber auszusprechen, sobald man sie hoffen läßt, daß sie es können, ohne sich bloß zu stellen, wo dann ihr lang verhaltener Haß gegen alles Große und Schöne, das sie nie ansprach und eben dadurch demütigte, und gegen die Urheber desselben, sich freudig Luft macht. Denn überhaupt, um fremden Wert willig und frei anzuerkennen und gelten zu lassen, muß man eigenen haben. Hierauf gründet sich die Notwendigkeit der Bescheidenheit bei allem Verdienst, wie auch der unverhältnismäßig laute Ruhm dieser Tugend, welche allein, aus allen ihren Schwestern, von jedem, der es wagt, einen irgendwie ausgezeichneten Mann zu preisen, jedesmal seinem Lobe angehängt wird, um zu versöhnen und den Zorn der Wertlosigkeit zu stillen. Was ist denn Bescheidenheit anderes, als geheuchelte Demut, mittelst welcher man, in einer von niederträchtigem Neide strotzenden Welt, für Vorzüge und Verdienste die Verzeihung derer erbetteln will, die keine haben? Denn wer sich keine anmaßt, weil er wirklich keine hat, ist nicht bescheiden, sondern nur ehrlich. — Endlich kann man den Unterschied zwischen Begriff und Idee noch gleichnisweise ausdrücken, indem man sagt: der Begriff gleicht einem toten Behältnis, in welchem, was man hineingelegt hat, wirklich nebeneinander liegt, aus welchem sich aber auch nicht mehr

herausnehmen läßt (durch analytische Urteile), als man hineingelegt hat (durch synthetische Reflexion): die Idee hingegen entwickelt in dem, welcher sie gefaßt hat, Vorstellungen, die in Hinsicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu sind: sie gleicht einem lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt lag.

Allem Gesagten zufolge ist nun der Begriff, so nützlich er für das Leben, und so brauchbar, notwendig und ergiebig er für die Wissenschaft ist, für die Kunst ewig unfruchtbar. Hingegen ist die aufgefaßte Idee die wahre und einzige Quelle jedes echten Kunstwerks. In ihrer kräftigen Ursprünglichkeit wird sie nur aus dem Leben selbst, aus der Natur, aus der Welt geschöpft, und auch nur von dem echten Genius, oder von dem für den Augenblick bis zur Genialität Begeisterten. Nur aus solcher unmittelbaren Empfänglichkeit entstehen echte Werke, die unsterbliches Leben in sich tragen. Eben weil die Idee anschaulich ist und bleibt, ist sich der Künstler der Absicht und des Ziels seines Werkes nicht in abstracto bewußt; nicht ein Begriff, sondern eine Idee schwebt ihm vor: daher kann er von seinem Thun keine Rechenschaft geben: er arbeitet, wie die Leute sich ausdrücken, aus bloßem Gefühl und unbewußt, ja instinktmäßig. Hingegen Nachahmer, Manieristen, imitatores, servum pecus, gehen in der Kunst vom Begriff aus: sie merken sich, was an echten Werken gefällt und wirkt, machen sich es deutlich, fassen es im Begriff, also abstrakt, auf und ahmen es nun, offen oder versteckt, mit kluger Absichtlichkeit nach. Sie saugen, gleich parasitischen Pflanzen, ihre Nahrung aus fremden Werken, und tragen, gleich den Polypen, die Farbe ihrer Nahrung. Ja man könnte, im Vergleichen noch weiter gehend, behaupten, sie glichen Maschinen, die, was man hineinlegt, zwar sehr fein zerhacken und durcheinander mengen, aber nie verdauen können, so daß sich die fremden Bestandteile noch immer wiederfinden, aus der Mischung hervorsuchen und sondern ließen: der Genius allein gliche dagegen dem organischen, assimilierenden, umwandelnden und produzierenden Leibe Denn er wird von den Vorgängern und ihren Werken zwar erzogen und gebildet; aber befruchtet wird er nur vom Leben und der Welt selbst unmittelbar, durch den Eindruck des Anschaulichen: daher schadet auch die höchste Bildung doch nie seiner Originalität. Alle Nachahmer, alle Manieristen fassen das Wesen fremder musterhafter Leistungen im Begriffe auf: aber Begriffe können nie einem Werke inneres Leben erteilen. Das Zeitalter, d. h. die jedesmalige stumpfe Menge, kennt selbst nur Begriffe und klebt daran, nimmt daher ma-

nierierte Werke mit schnellem und lautem Beifall auf: dieselben Werke sind aber nach wenig Jahren schon ungenießbar, weil der Zeitgeist, d. h. die herrschenden Begriffe, sich geändert haben, auf denen allein jene wurzeln konnten. Nur die echten Werke, welche aus der Natur, dem Leben, unmittelbar geschöpft sind, bleiben, wie diese selbst, ewig jung und stets urkräftig. Denn sie gehören keinem Zeitalter, sondern der Menschheit an: und wie sie ebendeshalb von ihrem eigenen Zeitalter, welchem sich anzuschmiegen sie verschmähten, lau aufgenommen, und, weil sie die jedesmalige Verirrung desselben mittelbar und negativ aufdeckten, spät und ungern anerkannt wurden; so können sie dafür auch nicht veralten, sondern sprechen auch in der spätesten Zeit immer noch frisch und immer wieder neu an: dann sind sie auch dem Übersehen- und Verkanntwerden nicht ferner ausgesetzt, da sie gekrönt und sanktioniert dastehen durch den Beifall der wenigen urteilsfähigen Köpfe, die einzeln und sparsam in den Jahrhunderten erscheinen*) und ihre Stimmen ablegen, deren langsam wachsende Summe die Autorität begründet, welche ganz allein jener Richterstuhl ist, den man meint, wenn man an die Nachwelt appelliert. Jene successiv erscheinenden Einzelnen sind es ganz allein: denn die Masse und Menge der Nachwelt wird allezeit ebenso verkehrt und stumpf sein und bleiben, wie die Masse und Menge der Mitwelt allezeit war und allezeit ist. — Man lese die Klagen großer Geister, aus jedem Jahrhundert, über ihre Zeitgenossen; stets lauten sie wie von heute; weil das Geschlecht immer dasselbe ist. Zu jeder Zeit und in jeder Kunst vertritt Manier die Stelle des Geistes, der stets nur das Eigentum Einzelner ist: die Manier aber ist das alte, abgelegte Kleid der zuletzt dagewesenen und erkannten Erscheinung des Geistes. Dem allen gemäß wird, in der Regel, der Beifall der Nachwelt nicht anders, als auf Kosten des Beifalls der Mitwelt erworben; und umgekehrt.

Wenn nun der Zweck der Kunst Mitteilung der aufgefaßten Idee ist, welche eben durch diese Vermittelung durch den Geist des Künstlers, in der sie von allem Fremdartigen gesäubert und isoliert erscheint, nunmehr auch dem faßlich wird, der schwächere Empfänglichkeit und keine Produktion hat; wenn ferner das Ausgehen vom Begriff in der Kunst verwerflich ist; so werden wir es nicht billigen können, wenn man ein Kunstwerk absichtlich und eigenständlich zum Ausdruck eines Begriffs bestimmt: dieses ist der Fall in der Allegorie. Eine Allegorie ist ein Kunstwerk, welches etwas Anderes bedeutet, als es dar-

*) Apparent rari, nantes in gurgite vasto.

stellt. Aber das Anschauliche, folglich auch die Idee, spricht unmittelbar und ganz vollkommen sich selbst aus und bedarf nicht der Vermittelung eines Andern, wodurch es angedeutet werde. Was also, auf diese Weise, durch ein ganz Anderes angedeutet und repräsentiert wird, weil es nicht selbst vor die Anschauung gebracht werden kann, ist allemal ein Begriff. Durch die Allegorie soll daher immer ein Begriff bezeichnet und folglich der Geist des Beschauers von der dargestellten anschaulichen Vorstellung weg, auf eine ganz andere, abstrakte, nicht anschauliche, geleitet werden, die völlig außer dem Kunstwerke liegt: hier soll also Bild oder Statue leisten, was die Schrift, nur viel vollkommener, leistet. Was nun wir für den Zweck der Kunst erklären, Darstellung der nur anschaulich aufzufassenden Idee, ist hier nicht der Zweck. Für das, was aber hier beabsichtigt wird, ist auch gar keine große Vollendung des Kunstwerks erforderlich; sondern es reicht hin, daß man sehe, was das Ding sein soll, da, sobald dies gefunden ist, der Zweck erreicht ist und der Geist nun auf eine ganz anderartige Vorstellung, auf einen abstrakten Begriff geführt wird, welcher das vorgesetzte Ziel war. Allegorieen in der bildenden Kunst sind folglich nichts Anderes als Hieroglyphen: der Kunstwert, den sie übrigens als anschauliche Darstellungen haben mögen, kommt ihnen nicht als Allegorieen, sondern anderweitig zu. Daß die Nacht von Correggio, der Genius des Ruhms von Hannibal Caracci, die Horen von Poussin sehr schöne Bilder sind, ist ganz davon zu trennen, daß sie Allegorieen sind. Als Allegorieen leisten sie nicht mehr, als eine Inschrift, ja eher weniger. Wir werden hier wieder an die oben gemachte Unterscheidung zwischen der realen und der nominalen Bedeutung eines Bildes erinnert. Die nominale ist hier eben das Allegorische als solches, z. B. der Genius des Ruhms; die reale das wirklich Dargestellte: hier ein schöner geflügelter Jüngling, von schönen Knaben umflogen: dies spricht eine Idee aus: diese reale Bedeutung wirkt aber nur, solange man die nominale, allegorische vergißt: denkt man an diese, so verläßt man die Anschauung, und ein abstrakter Begriff beschäftigt den Geist: der Übergang von der Idee zum Begriff ist aber immer ein Fall. Ja, jene nominale Bedeutung, jene allegorische Absicht, thut oft der realen Bedeutung, der anschaulichen Wahrheit, Eintrag: so z. B. die widernatürliche Beleuchtung in der Nacht von Correggio, die, so schön auch ausgeführt, doch bloß allegorisch motiviert und real unmöglich ist. Wenn also ein allegorisches Bild auch Kunstwert hat, so ist dieser von dem, was es als Allegorie leistet, ganz gesondert und unabhängig: ein solches Kunstwerk dient zwei Zwecken zugleich, nämlich dem Aus-

druck eines Begriffs und dem Ausdruck einer Idee: nur letzterer kann Kunstzweck sein; der andere ist ein fremder Zweck, die spielende Ergötzlichkeit, ein Bild zugleich den Dienst einer Inschrift, als Hieroglyphe, leisten zu lassen, erfunden zu Gunsten derer, welche das eigentliche Wesen der Kunst nie ansprechen kann. Es ist damit, wie wenn ein Kunstwerk zugleich ein nützliches Werkzeug ist, wo es auch zweien Zwecken dient: z. B. eine Statue, die zugleich Kandelaber oder Karyatide ist, oder ein Bas-Relief, das zugleich der Schild des Achills ist. Reine Freunde der Kunst werden weder das Eine noch das Andere billigen. Zwar kann ein allegorisches Bild auch gerade in dieser Eigenschaft lebhaften Eindruck auf das Gemüt hervorbringen: dasselbe würde dann aber, unter gleichen Umständen, auch eine Inschrift wirken. Z. B. wenn in dem Gemüt eines Menschen der Wunsch nach Ruhm dauernd und fest gewurzelt ist, indem er wohl gar den Ruhm als sein rechtmäßiges Eigentum ansieht, das ihm nur solange vorenthalten wird, als er noch nicht die Dokumente seines Besitzes produziert hat: und dieser tritt nun vor den Genius des Ruhms mit seinen Lorbeerkronen; so wird sein ganzes Gemüt dadurch angeregt und seine Kraft zur Thätigkeit aufgerufen: aber dasselbe würde auch geschehen, wenn er plötzlich das Wort „Ruhm“ groß und deutlich an der Wand erblickte. Oder wenn ein Mensch eine Wahrheit kund gemacht hat, die entweder als Aussage für das praktische Leben, oder als Einsicht für die Wissenschaft wichtig ist, derselbe aber keinen Glauben fand: so wird ein allegorisches Bild, die Zeit darstellend, wie sie den Schleier aufhebt und nun die nackte Wahrheit sehen läßt, gewaltig auf ihn wirken: aber dasselbe würde auch die Devise „le temps découvre la vérité“ leisten. Denn was hier eigentlich wirkt, ist immer nur der abstrakte Gedanke, nicht das Angeschaute.

Ist nun, dem Gesagten gemäß, die Allegorie in der bildenden Kunst ein fehlerhaftes, einem der Kunst ganz fremden Zwecke dienendes Streben; so wird es vollends unerträglich, wenn es soweit abführt, daß die Darstellung gezwungener und gewaltsam herbeigezogener Deuteleien in das Alberne fällt. Dergleichen ist z. B. eine Schildkröte zur Andeutung weiblicher Eingezogenheit; das Herabblicken der Nemesis in den Busen ihres Gewandes, andeutend, daß sie auch ins Verborgene sieht; die Auslegung des Bellori, daß Hannibal Caracci die Wollust deswegen mit einem gelben Gewande bekleidet hat, weil er andeuten gewollt, daß ihre Freuden bald welken und gelb wie Stroh werden. — Wenn nun gar zwischen dem Dargestellten und dem dadurch angedeuteten Begriff durchaus keine auf Subsumtion unter jenen

Begriff, oder auf Ideeenassociation gegründete Verbindung ist; sondern Zeichen und Bezeichnetes ganz konventionell, durch positive, zufällig veranlaßte Satzung zusammenhängen: dann nenne ich diese Abart der Allegorie Symbol. So ist die Rose Symbol der Verschwiegenheit, der Lorbeer Symbol des Ruhms, die Palme Symbol des Sieges, die Muschel Symbol der Pilgrimschaft, das Kreuz Symbol der christlichen Religion: dahin gehören auch alle Andeutungen durch bloße Farben unmittelbar, wie Gelb als Farbe der Falschheit, und Blau als Farbe der Treue. Dergleichen Symbole mögen im Leben oft von Nutzen sein, aber der Kunst ist ihr Wert fremd: sie sind ganz wie Hieroglyphen oder gar wie chinesische Wortschrift anzusehen und stehen wirklich in einer Klasse mit dem Wappen, mit dem Busch, der ein Wirtshaus andeutet, mit dem Schlüssel, an welchem man die Kammerherren, oder dem Leder, an welchem man die Bergleute erkennt. — Wenn endlich gewisse historische oder mythische Personen, oder personifizierte Begriffe, durch ein für allemal festgesetzte Symbole kenntlich gemacht werden; so wären wohl diese eigentlich Embleme zu nennen: dergleichen sind die Tiere der Evangelisten, die Eule der Minerva, der Apfel des Paris, der Anker der Hoffnung u. s. w. Inzwischen versteht man unter Emblemen meistens jene sinnbildlichen, einfachen und durch ein Motto erläuterten Darstellungen, die eine moralische Wahrheit veranschaulichen sollen, davon es große Sammlungen, von J. Camerarius und Anderen, giebt: sie machen den Übergang zur poetischen Allegorie, davon weiter unten geredet wird. — Die griechische Skulptur wendet sich an die Anschauung; darum ist sie ästhetisch: die Hindostanische wendet sich an den Begriff; daher ist sie bloß symbolisch.

Dieses auf unsere bisherigen Betrachtungen über das innere Wesen der Kunst gegründete und damit genau zusammenhängende Urteil über die Allegorie ist der Ansicht Winckelmanns gerade entgegengesetzt, welcher, weit entfernt, wie wir, die Allegorie für etwas dem Zweck der Kunst ganz Fremdes und ihn oft Störendes zu erklären, ihr überall das Wort redet, ja sogar (Werke, Bd. I, p. 55 seq.) den höchsten Zweck der Kunst in die „Darstellung allgemeiner Begriffe und nichtsinnlicher Dinge“ setzt. Es bleibe jedem überlassen, der einen oder der andern Ansicht beizutreten. Nur wurde mir, bei diesen und ähnlichen, die eigentliche Metaphysik des Schönen betreffenden Ansichten Winckelmanns, die Wahrheit sehr deutlich, daß man die größte Empfänglichkeit und das richtigste Urteil über das Kunstschöne haben kann, ohne jedoch imstande zu sein, vom Wesen des Schönen und der Kunst abstrakte und eigentlich philosophische Rechenschaft zu geben:

eben wie man sehr edel und tugendhaft sein und ein sehr zartes, mit der Genauigkeit einer Goldwage bei den einzelnen Fällen entscheidendes Gewissen haben kann, ohne deshalb imstande zu sein, die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen philosophisch zu ergründen und in abstracto darzustellen.

Ein ganz anderes Verhältnis hat aber die Allegorie zur Poesie, als zur bildenden Kunst, und wenngleich hier verwerflich, ist sie dort sehr zuläßig und zweckdienlich. Denn in der bildenden Kunst leitet sie vom gegebenen Anschaulichen, dem eigentlichen Gegenstand aller Kunst, zum abstrakten Gedanken: in der Poesie ist aber das Verhältnis umgekehrt: hier ist das in Worten unmittelbar Gegebene der Begriff, und der nächste Zweck ist allemal von diesem auf das Anschauliche zu leiten, dessen Darstellung die Phantasie des Hörers übernehmen muß. Wenn in der bildenden Kunst vom unmittelbar Gegebenen auf ein Anderes geleitet wird; so muß dies immer ein Begriff sein, weil hier nur das Abstrakte nicht unmittelbar gegeben werden kann: aber ein Begriff darf nie der Ursprung, und seine Mitteilung nie der Zweck eines Kunstwerks sein. Hingegen in der Poesie ist der Begriff das Material, das unmittelbar Gegebene, welches man daher sehr wohl verlassen darf, um ein gänzlich verschiedenes Anschauliches hervorzurufen, in welchem das Ziel erreicht wird. Im Zusammenhang einer Dichtung kann mancher Begriff oder abstrakte Gedanke unentbehrlich sein, der gleichwohl an sich und unmittelbar gar keiner Anschaulichkeit fähig ist: dieser wird dann oft durch irgend ein unter ihn zu subsumierendes Beispiel zur Anschaulichkeit gebracht. Solches geschieht schon in jedem tropischen Ausdruck, und geschieht in jeder Metapher, Gleichnis, Parabel und Allegorie, welche alle nur durch die Länge und Ausführlichkeit ihrer Darstellung sich unterscheiden. In den redenden Künsten sind dieserwegen Gleichnisse und Allegorieen von trefflicher Wirkung. Wie schön sagt Cervantes vom Schlaf, um auszudrücken, daß er uns allen geistigen und körperlichen Leiden entziehe, „er sei ein Mantel, der den ganzen Menschen bedeckt.“ Wie schön drückt Kleist den Gedanken, daß Philosophen und Forscher das Menschengeschlecht aufklären, allegorisch aus, in dem Verse:

„Die, deren nächtliche Lampe den ganzen Erdball erleuchtet.“

Wie stark und anschaulich bezeichnet Homer die unheilbringende Ate, indem er sagt: „sie hat zarte Füße, denn sie betritt nicht den harten Boden, sondern wandelt nur auf den Köpfen der Menschen“ (Il. XIX, 91.) Wie sehr wirkte die Fabel des Menenius Agrippa vom Magen und den Gliedern auf das ausgewanderte römische Volk. Wie schön

drückt Platons schon erwähnte Allegorie von der Höhle, im Anfang des siebenten Buches der Republik, ein höchst abstraktes philosophisches Dogma aus. Ebenfalls ist als eine tiefsinnige Allegorie von philosophischer Tendenz die Fabel von der Persephone anzusehen die dadurch, daß sie in der Unterwelt einen Granatapfel kostet, dieser anheimfällt: solches wird besonders einleuchtend durch die allem Lobe unerreichbare Behandlung dieser Fabel, welche Goethe dem Triumph der Empfindsamkeit als Episode eingeflochten hat. Drei ausführliche allegorische Werke sind mir bekannt: ein offenbares und eingeständliches ist der unvergleichbare Criticon des Balthasar Gracian, welcher in einem großen reichen Gewebe aneinander geknüpfter, höchst sinnreicher Allegorieen besteht, die hier zur heitern Einkleidung moralischer Wahrheiten dienen, welchen er eben dadurch die größte Anschaulichkeit erteilt und uns durch den Reichtum seiner Erfindungen in Erstaunen setzt. Zwei versteckte aber sind der Don Quijote und Gulliver in Lilliput. Ersterer allegorisiert das Leben jedes Menschen, der nicht, wie die Anderen, bloß sein persönliches Wohl besorgen will, sondern einen objektiven, idealen Zweck verfolgt, der sich seines Denkens und Wollens bemächtigt hat; womit er sich dann in dieser Welt freilich sonderbar ausnimmt. Beim Gulliver darf man nur alles Physische geistig nehmen, um zu merken, was der satirical rogue, wie ihn Hamlet nennen würde, damit gemeint hat. — Indem nun also der poetischen Allegorie der Begriff immer das Gegebene ist, welches sie durch ein Bild anschaulich machen will, mag sie auch immerhin bisweilen durch ein gemaltes Bild ausgedrückt oder unterstützt werden: dieses wird darum doch nicht als Werk der bildenden Kunst, sondern nur als bezeichnende Hieroglyphe betrachtet und macht keinen Anspruch auf malerischen, sondern allein auf poetischen Wert. Solcher Art ist jene schöne allegorische Vignette Lavaters, die auf jeden edlen Verfechter der Wahrheit so herzstärkend wirken muß: eine Hand, die ein Licht haltend von einer Wespe gestochen wird, während oben an der Flamme sich Mücken verbrennen: darunter das Motto:

„Und ob's auch der Mücke den Flügel versengt,
„Den Schädel und all sein Gehirnchen zersprengt;
„Licht bleibet doch Licht!
„Und wenn auch die grimmigste Wespe mich sticht,
„Ich laß' es doch nicht."

Hierher gehört ferner jener Grabstein mit dem ausgeblasenen, dampfenden Licht und der Umschrift:

„Wann's aus ist, wird es offenbar,
Ob's Talglicht oder Wachslicht war." —

Dieser Art endlich ist ein altdeutscher Stammbaum, auf welchem der letzte Sprößling der hoch hinaufreichenden Familie den Entschluß, sein Leben in gänzlicher Enthaltsamkeit und Keuschheit zu Ende zu führen und daher sein Geschlecht aussterben zu lassen, dadurch ausdrückte, daß er selbst, an der Wurzel des vielzweigigten Baumes abgebildet, mit einer Scheere den Baum über sich abschneidet. Dahin gehören überhaupt die oben erwähnten, gewöhnlich Embleme genannten Sinnbilder, welche man auch bezeichnen könnte, als kurze gemalte Fabeln mit ausgesprochener Moral. — Allegorieen dieser Art sind immer den poetischen, aber nicht den malerischen beizuzählen und eben dadurch gerechtfertigt: auch bleibt hier die bildliche Ausführung immer Nebensache, und es wird von ihr nicht mehr gefordert, als daß sie die Sache nur kenntlich darstelle. Wie aber in der bildenden Kunst, so auch in der Poesie, geht die Allegorie in das Symbol über, wenn zwischen dem anschaulich Vorgeführten und dem damit bezeichneten Abstrakten kein anderer als willkürlicher Zusammenhang ist. Unter anderen Nachteilen hat das Symbol auch den, daß seine Bedeutung mit der Zeit vergessen wird und es dann ganz verstummt: wer würde wohl, wenn man es nicht wüßte, erraten, warum der Fisch Symbol des Christentums ist? nur ein Champolion: denn es ist eine phonetische Hieroglyphe. Daher steht jetzt als poetische Allegorie die Offenbarung des Johannes ungefähr so da, wie die Reliefs mit magnus Deus sol Mithra, an denen man noch immer auslegt.

Wenn wir nun mit unseren bisherigen Betrachtungen über die Kunst im allgemeinen und von den bildenden Künsten uns zur Poesie wenden; so werden wir nicht zweifeln, daß auch sie die Absicht hat, die Ideeen, die Stufen der Objektivation des Willens, zu offenbaren und sie mit der Deutlichkeit und Lebendigkeit, in welcher das dichterische Gemüt sie auffaßte, dem Hörer mitzuteilen. Ideeen sind wesentlich anschaulich: und wenn daher auch in der Poesie das unmittelbar durch Worte Mitgeteilte nur abstrakte Begriffe sind; so ist doch offenbar die Absicht, in den Repräsentanten dieser Begriffe den Hörer die Ideeen des Lebens anschauen zu lassen, welches nur durch Beihilfe seiner eigenen Phantasie geschehen kann. Um aber diese dem Zweck entsprechend in Bewegung zu setzen, müssen die abstrakten Begriffe, welche das unmittelbare Material der Poesie wie der trockensten Prosa sind, so zusammengestellt werden, daß ihre Sphären sich dergestalt schneiden, daß keiner in seiner abstrakten Allgemeinheit beharren kann; sondern statt seiner ein anschaulicher Repräsentant vor die Phantasie tritt, den nur die Worte des Dichters immer weiter nach seiner Absicht modi-

fizieren. Wie der Chemiker aus völlig klaren und durchsichtigen Flüssigkeiten, indem er sie vereinigt, feste Niederschläge erhält; so versteht der Dichter aus der abstrakten, durchsichtigen Allgemeinheit der Begriffe, durch die Art, wie er sie verbindet, das Konkrete, Individuelle, die anschauliche Vorstellung, gleichsam zu fällen. Denn nur anschaulich wird die Idee erkannt: Erkenntnis der Idee ist aber der Zweck aller Kunst. Die Meisterschaft in der Poesie, wie in der Chemie, macht fähig, allemal gerade den Niederschlag zu erhalten, welchen man eben beabsichtigt. Diesem Zwecke dienen die vielen Epitheta in der Poesie, durch welche die Allgemeinheit jedes Begriffs eingeschränkt wird, mehr und mehr, bis zur Anschaulichkeit. Homer setzt fast zu jedem Hauptwort ein Beiwort, dessen Begriff die Sphäre des erstern Begriffs schneidet und sogleich beträchtlich vermindert, wodurch er der Anschauung schon soviel näher kommt; z. B.:

Εν δ' επεσ' Ωκεανῳ λαμπρον φαος ηελιοιο,
῾Ελκον νυκτα μελαιναν επι ζειδωρον αρουραν.

und

„Ein sanfter Wind vom blauen Himmel weht,
Die Myrte still und hoch der Lorbeer steht." —

schlägt aus wenigen Begriffen die ganze Wonne des südlichen Klimas vor die Phantasie nieder.

Ein ganz besonderes Hilfsmittel der Poesie sind Rythmus und Reim. Von ihrer unglaublich mächtigen Wirkung weiß ich keine andere Erklärung zu geben, als daß unsere an die Zeit wesentlich gebundenen Vorstellungskräfte hierdurch eine Eigentümlichkeit erhalten haben, vermöge welcher wir jedem regelmäßig wiederkehrenden Geräusch innerlich folgen und gleichsam mit einstimmen. Dadurch werden nun Rhythmus und Reim teils ein Bindemittel unserer Aufmerksamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen, teils entsteht durch sie in uns ein blindes, allem Urteil vorhergängiges Einstimmen in das Vorgetragene, wodurch dieses eine gewisse emphatische, von allen Gründen unabhängige Überzeugungskraft erhält.

Vermöge der Allgemeinheit des Stoffs, dessen sich die Poesie, um die Ideeen mitzuteilen, bedient, also der Begriffe, ist der Umfang ihres Gebietes sehr groß. Die ganze Natur, die Ideeen aller Stufen sind durch sie darstellbar, indem sie, nach Maßgabe der mitzuteilenden Idee, bald beschreibend, bald erzählend, bald unmittelbar dramatisch darstellend verfährt. Wenn aber, in der Darstellung der niedrigeren Stufen der Objektität des Willens, die bildende Kunst sie meistens übertrifft, weil die erkenntnislose, und auch die bloß tierische Natur

in einem einzigen wohlgefaßten Moment fast ihr ganzes Wesen offenbart; so ist dagegen der Mensch, soweit er sich nicht durch seine bloße Gestalt und Ausdruck der Miene, sondern durch eine Kette von Handlungen und sie begleitender Gedanken und Affekte ausspricht, der Hauptgegenstand der Poesie, der es hierin keine andere Kunst gleich thut, weil ihr dabei die Fortschreitung zu statten kommt, welche den bildenden Künsten abgeht.

Offenbarung derjenigen Idee, welche die höchste Stufe der Objektität des Willens ist, Darstellung des Menschen in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen ist also der große Vorwurf der Poesie. — Zwar lehrt auch Erfahrung, lehrt auch Geschichte den Menschen kennen; jedoch öfter die Menschen als den Menschen: d. h. sie geben mehr empirische Notizen vom Benehmen der Menschen gegeneinander, woraus Regeln für das eigene Verhalten hervorgehen, als daß sie in das innere Wesen des Menschen tiefe Blicke thun ließen. Indessen bleibt auch dieses Letztere keineswegs von ihnen ausgeschlossen: jedoch, so oft es das Wesen der Menschheit selbst ist, das in der Geschichte oder in der eigenen Erfahrung sich uns aufschließt; so haben wir diese, der Historiker jene schon mit künstlerischen Augen, schon poetisch, d. h. der Idee, nicht der Erscheinung, dem innern Wesen, nicht den Relationen nach aufgefaßt. Unumgänglich ist die eigene Erfahrung Bedingung zum Verständnis der Dichtkunst, wie der Geschichte: denn sie ist gleichsam das Wörterbuch der Sprache, welche beide reden. Geschichte aber verhält sich zur Poesie eigentlich wie Porträtmalerei zur Historienmalerei: jene giebt das im einzelnen, diese das im allgemeinen Wahre: jene hat die Wahrheit der Erscheinung und kann sie aus derselben beurkunden: diese hat die Wahrheit der Idee, die in keiner einzelnen Erscheinung zu finden, dennoch aus allen spricht. Der Dichter stellt mit Wahl und Absicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar: der Historiker nimmt beide, wie sie kommen. Ja, er hat die Begebenheiten und die Personen nicht nach ihrer innern, echten, die Idee ausdrückenden Bedeutsamkeit anzusehen und auszuwählen; sondern nach der äußern, scheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen, wichtigen Bedeutsamkeit. Er darf nichts an und für sich, seinem wesentlichen Charakter und Ausdrucke nach, sondern muß alles nach der Relation, in der Verkettung, im Einfluß auf das Folgende, ja besonders auf sein eigenes Zeitalter betrachten. Darum wird er eine wenig bedeutende, ja an sich gemeine Handlung eines Königs nicht übergehen: denn sie hat Folgen und Einfluß. Hingegen sind an sich höchst

bedeutungsvolle Handlungen der Einzelnen, sehr ausgezeichnete Individuen, wenn sie keine Folgen, keinen Einfluß haben, von ihm nicht zu erwähnen. Denn seine Betrachtung geht dem Satze vom Grunde nach und ergreift die Erscheinung, deren Form dieser ist. Der Dichter aber faßt die Idee auf, das Wesen der Menschheit, außer aller Relation, außer aller Zeit, die adäquate Objektität des Dinges an sich auf ihrer höchsten Stufe. Wenngleich nun auch, selbst bei jener dem Historiker notwendigen Betrachtungsart, das innere Wesen, die Bedeutsamkeit der Erscheinungen, der Kern aller jener Schalen nie ganz verloren gehen kann und wenigstens von dem, der ihn sucht, sich noch finden und erkennen läßt; so wird dennoch dasjenige, was an sich, nicht in der Relation, bedeutend ist, die eigentliche Entfaltung der Idee, bei weitem richtiger und deutlicher in der Dichtung sich finden, als in der Geschichte, jener daher, so paradox es klingt, viel mehr eigentliche, echte, innere Wahrheit beizulegen sein, als dieser. Denn der Historiker soll der individuellen Begebenheit genau nach dem Leben folgen, wie sie an den vielfach verschlungenen Ketten der Gründe und Folgen sich in der Zeit entwickelt: aber unmöglich kann er hierzu alle Data besitzen, alles gesehen, oder alles erkundet haben: er wird jeden Augenblick vom Original seines Bildes verlassen, oder ein falsches schiebt sich ihm unter, und dies so häufig, daß ich glaube, annehmen zu dürfen, in aller Geschichte sei des Falschen mehr, als des Wahren. Der Dichter hingegen hat die Idee der Menschheit von irgend einer bestimmten, eben darzustellenden Seite aufgefaßt, das Wesen seines eigenen Selbst ist es, was sich in ihm objektiviert: seine Erkenntnis ist, wie oben bei Gelegenheit der Skulptur auseinandergesetzt, halb a priori: sein Musterbild steht vor seinem Geiste, fest, deutlich, hell beleuchtet, kann ihn nicht verlassen: daher zeigt er uns im Spiegel seines Geistes die Idee rein und deutlich, und seine Schilderung ist, bis auf das Einzelne herab, wahr wie das Leben selbst. Die großen alten Historiker sind daher im einzelnen, wo die Data sie verlassen, z. B. in den Reden ihrer Helden Dichter; ja, ihre ganze Behandlungsart des Stoffes nähert sich dem Epischen. Dies aber eben giebt ihren Darstellungen die Einheit, und läßt sie die innere Wahrheit behalten, selbst da, wo die äußere ihnen nicht zugänglich, oder gar verfälscht war: und verglichen wir vorhin die Geschichte mit der Porträtmalerei, im Gegensatz der Poesie, welche der Historienmalerei entspräche; so finden wir Winckelmanns Ausspruch, daß das Porträt das Ideal des Individuums sein soll, auch von den alten Historikern befolgt, da sie das Einzelne doch so darstellen, daß die sich darin aussprechende Seite der

Idee der Menschheit hervortritt: die neuen dagegen, wenige ausgenommen, geben meistens nur „ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer und höchstens eine Haupt- und Staatsaktion.“ — Wer also die Menschheit, ihrem innern, in allen Erscheinungen und Entwickelungen identischen Wesen, ihrer Idee nach, erkennen will, dem werden die Werke der großen, unsterblichen Dichter ein viel treueres und deutlicheres Bild vorhalten, als die Historiker je vermögen: denn selbst die besten unter diesen sind als Dichter lange nicht die ersten und haben auch nicht freie Hände. Man kann das Verhältnis beider, in dieser Rücksicht, auch durch folgendes Gleichnis erläutern. Der bloße, reine, nach den Datis allein arbeitende Historiker gleicht einem, der ohne alle Kenntnis der Mathematik, aus zufällig vorgefundenen Figuren, die Verhältnisse derselben durch Messen erforscht, dessen empirisch gefundene Angabe daher mit allen Fehlern der gezeichneten Figur behaftet ist: der Dichter hingegen gleicht dem Mathematiker, welcher jene Verhältnisse a priori konstruiert, in reiner Anschauung, und sie aussagt, nicht wie die gezeichnete Figur sie wirklich hat, sondern wie sie in der Idee sind, welche die Zeichnung versinnlichen soll.

Ich muß sogar, in Hinsicht auf die Erkenntnis des Wesens der Menschheit, den Biographieen, vornehmlich den Autobiographieen, einen größern Wert zugestehen, als der eigentlichen Geschichte, wenigstens wie sie gewöhnlich behandelt wird. Teils nämlich sind bei jenen die Data richtiger und vollständiger zusammenzubringen, als bei dieser; teils agieren in der eigentlichen Geschichte nicht sowohl Menschen, als Völker und Heere, und die Einzelnen, welche noch auftreten, erscheinen in so großer Entfernung, mit so vieler Umgebung und mit so großem Gefolge, dazu verhüllt in steife Staatskleider oder schwere, unbiegsame Harnische, daß es wahrlich schwer hält, durch alles dieses hindurch die menschliche Bewegung zu erkennen. Hingegen zeigt das treu geschilderte Leben des Einzelnen, in einer engen Sphäre, die Handlungsweise der Menschen in allen ihren Nuancen und Gestalten, die Trefflichkeit, Tugend, ja die Heiligkeit Einzelner, die Verkehrtheit, Erbärmlichkeit, Tücke der Meisten, die Ruchlosigkeit mancher. Dabei ist es ja, in der hier allein betrachteten Rücksicht, nämlich in betreff der innern Bedeutung des Erscheinenden, ganz gleichgültig, ob die Gegenstände, um die sich die Handlung dreht, relativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauerhöfe oder Königreiche sind: denn alle diese Dinge, an sich ohne Bedeutung, erhalten diese nur dadurch und insofern, als durch sie der Wille bewegt wird; bloß durch seine Relation zum Willen hat das Motiv Bedeutsamkeit; hingegen die Relation, die es als Ding

zu anderen solchen Dingen hat, kommt gar nicht in Betracht. Auch hat man Unrecht zu meinen, die Autobiographieen seien voller Trug und Verstellung. Vielmehr ist das Lügen (obwohl überall möglich) dort vielleicht schwerer, als irgendwo. Verstellung ist am leichtesten in der bloßen Unterredung; ja sie ist, so paradox es klingt, schon in einem Briefe im Grunde schwerer, weil da der Mensch, sich selber überlassen, in sich sieht und nicht nach außen, das Fremde und Ferne sich schwer nahe bringt und den Maßstab des Eindrucks auf den Andern nicht vor Augen hat; dieser Andere dagegen, gelassen in einer dem Schreiber fremden Stimmung, den Brief übersieht, zu wiederholten Malen und verschiedenen Zeiten liest und so die verborgene Absicht leicht herausfindet. Einen Autor lernt man auch als Menschen am leichtesten aus seinem Buche kennen, weil alle jene Bedingungen hier noch stärker und anhaltender wirken: und in einer Selbstbiographie sich zu verstellen, ist so schwer, daß es vielleicht keine einzige giebt, die nicht im ganzen wahrer wäre, als jede andere geschriebene Geschichte. Der Mensch, der sein Leben aufzeichnet, überblickt es im ganzen und großen, das Einzelne wird klein, das Nahe entfernt sich, das Ferne kommt wieder nah, die Rücksichten schrumpfen ein: er sitzt sich selbst zur Beichte und hat sich freiwillig hingesetzt: der Geist der Lüge faßt ihn hier nicht so leicht: denn es liegt in jedem Menschen auch eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erst überwältigt werden muß und die eben hier eine ungemein starke Stellung angenommen hat. Das Verhältnis zwischen Biographie und Völkergeschichte läßt sich durch folgendes Gleichnis anschaulich machen. Die Geschichte zeigt uns die Menschheit, wie uns eine Aussicht von einem hohen Berge die Natur zeigt: wir sehen vieles auf einmal, weite Strecken, große Massen: aber deutlich wird nichts, noch seinem ganzen eigentlichen Wesen nach erkennbar. Dagegen zeigt uns das dargestellte Leben des Einzelnen den Menschen so, wie wir die Natur erkennen, wenn wir zwischen ihren Bäumen, Pflanzen, Felsen und Gewässern umhergehen. Wie aber durch die Landschaftsmalerei, in welcher der Künstler uns durch seine Augen in die Natur blicken läßt, uns die Erkenntnis ihrer Ideeen und der zu dieser erforderte Zustand des willenlosen, reinen Erkennens sehr erleichtert wird; so hat für die Darstellung der Ideeen, welche wir in Geschichte und Biographie suchen können, die Dichtkunst sehr vieles vor beiden voraus: denn auch hier hält uns der Genius den verdeutlichenden Spiegel vor, in welchem alles Wesentliche und Bedeutsame zusammengestellt und ins hellste Licht gesetzt uns entgegentritt, das Zufällige und Fremdartige aber ausgeschieden ist.

Die Darstellung der Idee der Menschheit, welche dem Dichter obliegt, kann er nun entweder so ausführen, daß der Dargestellte zugleich auch der Darstellende ist: dieses geschieht in der lyrischen Poesie, im eigentlichen Liede, wo der Dichtende nur seinen eigenen Zustand lebhaft anschaut und beschreibt, wobei daher, durch den Gegenstand, dieser Gattung eine gewisse Subjektivität wesentlich ist: — oder aber der Darzustellende ist vom Darstellenden ganz verschieden, wie in allen anderen Gattungen, wo mehr oder weniger der Darstellende hinter dem Dargestellten sich verbirgt und zuletzt ganz verschwindet. In der Romanze drückt der Darstellende seinen eigenen Zustand noch durch Ton und Haltung des Ganzen in etwas aus: viel objektiver als das Lied, hat sie daher noch etwas Subjektives: dieses verschwindet schon mehr im Idyll, noch vielmehr im Roman, fast ganz im eigentlichen Epos und bis auf die letzte Spur endlich im Drama, welches die objektivste, und in mehr als einer Hinsicht vollkommenste, auch schwierigste Gattung der Poesie ist. Die lyrische Gattung ist ebendeshalb die leichteste; und wenn die Kunst sonst nur dem so seltenen echten Genius angehört, so kann selbst der im ganzen nicht sehr eminente Mensch, wenn in der That, durch starke Anregung von außen, irgend eine Begeisterung seine Geisteskräfte erhöht, ein schönes Lied zustande bringen: denn es bedarf dazu nur einer lebhaften Anschauung seines eigenen Zustandes im aufgeregten Moment. Dies beweisen viele einzelne Lieder übrigens unbekannt gebliebener Individuen, besonders die Deutschen Volkslieder von denen wir im Wunderhorn eine treffliche Sammlung haben, und ebenso unzählige Liebes- und andere Lieder des Volks in allen Sprachen. Betrachten wir nun das Wesen des eigentlichen Liedes näher und nehmen dabei treffliche und zugleich reine Muster zu Beispielen, nicht solche, die sich schon einer andern Gattung, etwa der Romanze, der Elegie, der Hymne, dem Epigramm u. s. w. irgendwie nähern; so werden wir finden, daß das eigentümliche Wesen des Liedes im engsten Sinn folgendes ist. — Es ist das Subjekt des Willens d. h. das eigene Wollen, was das Bewußtsein des Singenden füllt, oft als ein entbundenes, befriedigtes Wollen (Freude), wohl noch öfter aber als ein gehemmtes (Trauer), immer als Affekt, Leidenschaft, bewegter Gemütszustand. Neben diesem jedoch und zugleich damit wird durch den Anblick der umgebenden Natur der Singende sich seiner bewußt als Subjekts des reinen, willenlosen Erkennens, dessen unerschütterliche, selige Ruhe nunmehr in Kontrast tritt mit dem Drange des immer beschränkten, immer noch dürftigen Wollens: die Empfindung dieses Kontrastes, dieses Wechselspiels ist eigentlich, was sich im

Ganzen des Liedes ausspricht und was überhaupt den lyrischen Zustand ausmacht. In diesem tritt gleichsam das reine Erkennen zu uns heran, um uns vom Wollen und seinem Drange zu erlösen: wir folgen; doch nur auf Augenblicke: immer von neuem entreißt das Wollen, die Erinnerung an unsere persönliche Zwecke, uns der ruhigen Beschauung; aber auch immer wieder entlockt uns dem Wollen die nächste schöne Umgebung, in welcher sich die reine willenslose Erkenntnis uns darbietet. Darum geht im Liede und der lyrischen Stimmung das Wollen (das persönliche Interesse der Zwecke) und das reine Anschauen der sich darbietenden Umgebung wundersam gemischt durcheinander: es werden Beziehungen zwischen beiden gesucht und imaginiert; die subjektive Stimmung, die Affektion des Willens, teilt der angeschauten Umgebung und diese wiederum jener ihre Farbe im Reflex mit: von diesem ganzen so gemischten und geteilten Gemütszustande ist das echte Lied der Abdruck. — Um sich diese abstrakte Zergliederung eines von aller Abstraktion sehr fernen Zustandes an Beispielen faßlich zu machen, kann man jedes der unsterblichen Lieder Göthes zur Hand nehmen: als besonders deutlich zu diesem Zweck will ich nur einige empfehlen: „Schäfers Klagelied"; „Willkommen und Abschied"; „An den Mond"; „Auf dem See"; „Herbstgefühl"; auch sind ferner die eigentlichen Lieder im Wunderhorn vortreffliche Beispiele: ganz besonders jenes, welches anhebt: „O Bremen, ich muß dich nun lassen". — Als eine komische, richtig treffende Parodie des lyrischen Charakters ist mir ein Lied von Voß merkwürdig, in welchem er die Empfindung eines betrunkenen, vom Thurm herabfallenden Bleideckers schildert, der im Vorbeifallen die seinem Zustande sehr fremde, also der willensfreien Erkenntnis angehörige Bemerkung macht, daß die Thurmuhr eben halbzwölf weist. — Wer die dargelegte Ansicht des lyrischen Zustandes mit mir teilt, wird auch zugeben, daß derselbe eigentlich die anschauliche und poetische Erkenntnis jenes in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde aufgestellten, auch in dieser Schrift schon erwähnten Satzes sei, daß die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem des Wollens das Wunder κατ' ἐξοχην genannt werden kann; sodaß die poetische Wirkung des Liedes zuletzt eigentlich auf der Wahrheit jenes Satzes beruht. — Im Verlaufe des Lebens treten jene beiden Subjekte, oder, populär zu reden, Kopf und Herz, immer mehr auseinander: immer mehr sondert man seine subjektive Empfindung von seiner objektiven Erkenntnis. Im Kinde sind beide noch ganz verschmolzen: es weiß sich von seiner Umgebung kaum zu unterscheiden, es verschwimmt mit ihr. Im Jüngling wirkt alle

Wahrnehmung zunächst Empfindung und Stimmung, ja vermischt sich mit dieser: daher haftet er so sehr an der anschaulichen Außenseite der Dinge; ebendaher taugt er nur zur lyrischen Poesie, und erst der Mann zur dramatischen. Den Greis kann man sich höchstens noch als Epiker denken, wie Ossian, Homer: denn Erzählen gehört zum Charakter des Greises.

In den mehr objektiven Dichtungsarten, besonders dem Roman, Epos und Drama, wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menschheit, besonders durch zwei Mittel erreicht: durch richtige und tiefgefaßte Darstellung bedeutender Charaktere und durch Erfindung bedeutsamer Situationen, an denen sie sich entfalten. Denn wie dem Chemiker nicht nur obliegt, die einfachen Stoffe und ihre Hauptverbindungen rein und echt darzustellen, sondern auch, sie dem Einfluß solcher Reagenzien auszusetzen, an welchen ihre Eigentümlichkeiten deutlich und auffallend sichtbar werden; ebenso liegt dem Dichter ob, nicht nur bedeutsame Charaktere wahr und treu, wie die Natur selbst, uns vorzuführen, sondern er muß, damit sie uns kenntlich werden, sie in solche Situation bringen, in welchen ihre Eigentümlichkeiten sich gänzlich entfalten und sie sich deutlich, in scharfen Umrissen darstellen, welche daher bedeutsame Situationen heißen. Im wirklichen Leben und in der Geschichte führt der Zufall nur selten Situationen von dieser Eigenschaft herbei, und sie stehen dort einzeln, verloren und verdeckt durch die Menge des Unbedeutsamen. Die durchgängige Bedeutsamkeit der Situationen soll den Roman, das Epos, das Drama vom wirklichen Leben unterscheiden, ebenso sehr als die Zusammenstellung und Wahl bedeutsamer Charaktere: bei beiden ist aber die strengste Wahrheit unerläßliche Bedingung ihrer Wirkung, und Mangel an Einheit in den Charakteren, Widerspruch derselben gegen sich selbst oder gegen das Wesen der Menschheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit oder ihr nahekommende Unwahrscheinlichkeit in den Begebenheiten, sei es auch nur in Nebenumständen, beleidigen in der Poesie ebenso sehr, wie verzeichnete Figuren, oder falsche Perspektive, oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei: denn wir verlangen, dort wie hier, den treuen Spiegel des Lebens, der Menschheit, der Welt, nur verdeutlicht durch die Darstellung und bedeutsam gemacht durch die Zusammenstellung. Da der Zweck aller Künste nur einer ist, Darstellung der Ideeen, und ihr wesentlicher Unterschied nur darin liegt, welche Stufe der Objektivation des Willens die darzustellende Idee ist, wonach sich wieder das Material der Darstellung bestimmt; so lassen sich auch die voneinander entferntesten Künste durch Vergleichung aneinander erläutern. So z. B. um die Ideeen, welche sich im Wasser aussprechen,

vollständig aufzufassen, es ist nicht hinreichend, es im ruhigen Teich und im ebenmäßig fließenden Strom zu sehen; sondern jene Ideeen entfalten sich ganz erst dann, wann das Wasser unter allen Umständen und Hindernissen erscheint, die, auf dasselbe wirkend, es zur vollen Äußerung aller seiner Eigenschaften veranlassen. Darum finden wir es schön, wenn es herabstürzt, braust, schäumt, wieder in die Höhe springt, oder wenn es fallend zerstäubt, oder endlich, künstlich gezwungen, als Strahl emporstrebt: so unter verschiedenen Umständen sich verschieden bezeigend, behauptet es aber immer getreulich seinen Charakter: es ist ihm ebenso natürlich, aufwärts zu spritzen, als spiegelnd zu ruhen; es ist zum Einen wie zum Andern gleich bereit, sobald die Umstände eintreten. Was nun der Wasserkünstler an der flüssigen Materie leistet, das leistet der Architekt an der starren, und eben dieses der epische oder dramatische Dichter an der Idee der Menschheit. Entfaltung und Verdeutlichung der im Objekt jeder Kunst sich aussprechenden Idee, des auf jeder Stufe sich objektivierenden Willens, ist der gemeinsame Zweck aller Künste. Das Leben des Menschen, wie es in der Wirklichkeit sich meistens zeigt, gleicht dem Wasser, wie es sich meistens zeigt, in Teich und Fluß: aber im Epos, Roman und Trauerspiel werden ausgewählte Charaktere in solche Umstände versetzt, in welchen sich alle ihre Eigentümlichkeiten entfalten, die Tiefen des menschlichen Gemüts sich aufschließen und in außerordentlichen und bedeutungsvollen Handlungen sichtbar werden. So objektiviert die Dichtkunst die Idee des Menschen, welcher es eigentümlich ist, sich in höchst individuellen Charakteren darzustellen.

Als der Gipfel der Dichtkunst, sowohl in Hinsicht auf die Größe der Wirkung, als auf die Schwierigkeit der Leistung, ist das Trauerspiel anzusehen und ist dafür anerkannt. Es ist für das Ganze unserer gesamten Betrachtung sehr bedeutsam und wohl zu beachten, daß der Zweck dieser höchsten poetischen Leistung die Darstellung der schrecklichsten Seite des Lebens ist, daß der namenlose Schmerz, der Jammer der Menschheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und der rettungslose Fall der Gerechten und Unschuldigen uns hier vorgeführt werden denn hierin liegt ein bedeutsamer Wink über die Beschaffenheit der Welt und des Daseins. Es ist der Widerstreit des Willens mit sich selbst, welcher hier, auf der höchsten Stufe seiner Objektität, am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt. Am Leiden der Menschheit wird er sichtbar, welches nun herbeigeführt wird, teils durch Zufall und Irrtum, die als Beherrscher der Welt, und durch ihre bis zum Schein der Absichtlichkeit

gehende Tücke als Schicksal personifiziert, auftreten; teils geht er aus der Menschheit selbst hervor, durch die sich kreuzenden Willensbestrebungen der Individuen, durch die Bosheit und Verkehrtheit der Meisten. Ein und derselbe Wille ist es, der in ihnen allen lebt und erscheint, dessen Erscheinungen aber sich selbst bekämpfen und sich selbst zerfleischen. In diesem Individuo tritt er gewaltig, in jenem schwächer hervor, hier mehr, dort minder zur Besinnung gebracht und gemildert durch das Licht der Erkenntnis, bis endlich, im einzelnen, diese Erkenntnis, geläutert und gesteigert durch das Leiden selbst, den Punkt erreicht, wo die Erscheinung, der Schleier der Maja, sie nicht mehr täuscht, die Form der Erscheinung, das principium individuationis von ihr durchschaut wird, der auf diesem beruhende Egoismus eben damit erstirbt, wodurch nunmehr die vorhin so gewaltigen Motive ihre Macht verlieren, und statt ihrer die vollkommene Erkenntnis des Wesens der Welt, als Quietiv des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben nicht bloß des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbst. So sehen wir im Trauerspiel zuletzt die Edelsten, nach langem Kampf und Leiden, den Zwecken, die sie bis dahin so heftig verfolgten, und allen den Genüssen des Lebens auf immer entsagen, oder es selbst willig und freudig aufgeben: so den standhaften Prinzen des Calderon; so das Gretchen im Faust; so den Hamlet, dem sein Horatio willig folgen möchte, welchen aber jener bleiben und noch eine Weile in dieser rauhen Welt mit Schmerzen atmen heißt, um Hamlets Schicksal aufzuklären und dessen Andenken zu reinigen; — so auch die Jungfrau von Orleans; die Braut von Messina: sie alle sterben durch Leiden geläutert, d. h. nachdem der Wille zu leben zuvor in ihnen erstorben ist: im Mohammed von Voltaire spricht sich dieses sogar wörtlich aus in den Schlußworten welche die sterbende Palmira dem Mohammed zuruft: „die Welt ist für Tyrannen: Lebe Du!“ —

Die Behandlungsart des Trauerspiels näher betreffend, will ich mir nur eine Bemerkung erlauben. Darstellung eines großen Unglücks ist dem Trauerspiel allein wesentlich. Die vielen verschiedenen Wege aber, auf welchen es vom Dichter herbeigeführt wird, lassen sich unter drei Artbegriffe bringen. Es kann nämlich geschehen durch außerordentliche, an die äußersten Grenzen der Möglichkeit streifende Bosheit eines Charakters, welcher der Urheber des Unglücks wird: Beispiele dieser Art sind: Richard der dritte, Jago im Othello, Shylok im Kaufmann von Venedig, Franz Moor, Phädra des Euripides, Kreon in der Antigone u. dgl. m. Es kann ferner geschehen durch blindes

Schicksal, d. i. Zufall und Irrtum: von dieser Art ist ein wahres Muster der König Oedipus des Sophokles, auch die Trachinerinnen, und überhaupt gehören die meisten Tragödien der Alten hierher: unter den Neueren sind Beispiele: Romeo und Julie, Tankred von Voltaire, die Braut von Messina. Das Unglück kann aber endlich auch herbeigeführt werden durch die bloße Stellung der Personen gegeneinander, durch ihre Verhältnisse, so daß es weder eines ungeheuren Irrtums, oder eines unerhörten Zufalls, noch auch eines die Grenzen der Menschheit im Bösen erreichenden Charakters bedarf; sondern Charaktere, wie sie in moralischer Hinsicht gewöhnlich sind, unter Umständen, wie sie häufig eintreten, sind so gegeneinander gestellt, daß ihre Lage sie zwingt, sich gegenseitig, wissend und sehend, das größte Unheil zu bereiten, ohne daß dabei das Unrecht auf irgend einer Seite ganz allein sei. Diese letztere Art scheint mir den beiden anderen weit vorzuziehen: denn sie zeigt uns das größte Unglück nicht als eine Ausnahme, nicht als etwas durch seltene Umstände oder monstrose Charaktere Herbeigeführtes; sondern als etwas aus dem Thun und den Charakteren der Menschen leicht und von sich selbst, fast als wesentlich Hervorgehendes, und führt es eben dadurch furchtbar nahe an uns heran. Und wenn wir in den beiden anderen Arten das ungeheure Schicksal und die entsetzliche Bosheit als schreckliche, aber nur aus großer Ferne von uns drohende Mächte erblicken, denen wir selbst wohl entgehen dürften, ohne zur Entsagung zu flüchten; so zeigt uns die letzte Gattung jene Glück und Leben zerstörenden Mächte von der Art, daß auch zu uns ihnen der Weg jeden Augenblick offen steht, und das größte Leiden, herbeigeführt durch Verflechtungen, deren Wesentliches auch unser Schicksal annehmen könnte, und durch Handlungen, die auch wir vielleicht zu begehen fähig wären und also nicht über Unrecht klagen dürften: dann fühlen wir schaudernd uns schon mitten in der Hölle. Die Ausführung in dieser letztern Art hat aber auch die größte Schwierigkeit; da man darin mit dem geringsten Aufwand von Mitteln und Bewegungsursachen, bloß durch ihre Stellung und Verteilung die größte Wirkung hervorzubringen hat: daher ist selbst in vielen der besten Trauerspiele diese Schwierigkeit umgangen. Als ein vollkommenes Muster dieser Art ist jedoch ein Stück anzuführen, welches von mehreren anderen desselben großen Meisters in anderer Hinsicht weit übertroffen wird: es ist Klavigo. Hamlet gehört gewissermaßen hierher, wenn man nämlich bloß auf sein Verhältnis zum Laertes und zur Ophelia sieht: auch hat Wallenstein diesen Vorzug: Faust ist ganz dieser Art, wenn man bloß die Begebenheit

mit dem Gretchen und ihrem Bruder als die Haupthandlung betrachtet; ebenfalls der Cid des Corneille, nur daß diesem der tragische Ausgang fehlt, wie ihn hingegen das analoge Verhältnis des Max zur Thekla hat.

Nachdem wir nun im Bisherigen alle schönen Künste, in derjenigen Allgemeinheit, die unserem Standpunkt angemessen ist, betrachtet haben, anfangend von der schönen Baukunst, deren Zweck als solcher die Verdeutlichung der Objektivation des Willens auf der niedrigsten Stufe seiner Sichtbarkeit ist, wo er sich als dumpfes, erkenntnisloses, gesetzmäßiges Streben der Masse zeigt und doch schon Selbstentzweiung und Kampf offenbart, nämlich zwischen Schwere und Starrheit; — und unsere Betrachtung beschließend mit dem Trauerspiel, welches, auf der höchsten Stufe der Objektivation des Willens, eben jenen seinen Zwiespalt mit sich selbst, in furchtbarer Größe und Deutlichkeit uns vor die Augen bringt; — so finden wir, daß dennoch eine schöne Kunst von unserer Betrachtung ausgeschlossen geblieben ist und bleiben mußte, da im systematischen Zusammenhang unserer Darstellung gar keine Stelle für sie passend war: es ist die Musik. Sie steht ganz abgesondert von allen anderen. Wir erkennen in ihr nicht die Nachbildung, Wiederholung irgend einer Idee der Wesen in der Welt: dennoch ist sie eine so große und überaus herrliche Kunst, wirkt so mächtig auf das Innerste des Menschen, wird dort so ganz und so tief von ihm verstanden als eine ganz allgemeine Sprache, deren Deutlichkeit sogar die der anschaulichen Welt selbst übertrifft; — daß wir gewiß mehr in ihr zu suchen haben, als ein exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi, wofür sie Leibniz aussprach*) und dennoch ganz Recht hatte, sofern er nur ihre unmittelbare und äußere Bedeutung, ihre Schale betrachtete. Wäre sie jedoch nichts weiter, so müßte die Befriedigung, die sie erregt, der ähnlich sein, die wir beim richtigen Aufgehen eines Rechnungsexempels empfinden, und könnte nicht jene innige Freude sein, mit der wir das tiefste Innere unseres Wesens zur Sprache gebracht sehen. Auf unserem Standpunkt daher, wo die ästhetische Wirkung unser Augenmerk ist, müssen wir ihr eine viel ernstere und tiefere, sich auf das innerste Wesen der Welt und unseres Selbst beziehende Bedeutung zuerkennen, in Hinsicht auf welche die Zahlenverhältnisse, in die sie sich auflösen läßt, sich nicht als das Bezeichnete, sondern selbst erst als das Zeichen verhalten. Daß sie zur Welt, in irgend einem Sinne, sich wie Darstellung zum Dargestellten, wie Nachbild zum Vorbild verhalten muß, können wir aus der Analogie mit den übrigen Künsten schließen, denen allen dieser

*) Leibnitii epistolae, collectio Kortholti: ep. 154.

Charakter eigen ist und mit deren Wirkung auf uns die ihrige im ganzen gleichartig, nur stärker, schneller, notwendiger, unfehlbarer ist. Auch muß jene ihre nachbildliche Beziehung zur Welt eine sehr innige, unendlich wahre und richtig treffende sein, weil sie von jedem augenblicklich verstanden wird und eine gewisse Unfehlbarkeit dadurch zu erkennen giebt, daß ihre Form sich auf ganz bestimmte, in Zahlen auszudrückende Regeln zurückführen läßt, von denen sie gar nicht abweichen kann, ohne gänzlich aufzuhören, Musik zu sein. — Dennoch liegt der Vergleichungspunkt zwischen der Musik und der Welt, die Hinsicht, in welcher jene zu dieser im Verhältnis der Nachahmung und Wiederholung steht, sehr tief verborgen. Man hat die Musik zu allen Zeiten geübt, ohne hierüber sich Rechenschaft geben zu können: zufrieden, sie unmittelbar zu verstehen, thut man Verzicht auf ein abstraktes Begreifen dieses unmittelbaren Verstehens selbst.

Indem ich meinen Geist dem Eindruck der Tonkunst, in ihren mannigfaltigen Formen, gänzlich hingab, und dann wieder zur Reflexion und zu dem in gegenwärtiger Schrift dargelegten Gange meiner Gedanken zurückkehrte, ward mir ein Aufschluß über ihr inneres Wesen und über die Art ihres, der Analogie nach notwendig vorauszusetzenden, nachbildlichen Verhältnisses zur Welt, welcher mir selbst zwar völlig genügend und für mein Forschen befriedigend ist, auch wohl demjenigen, der mir bisher gefolgt wäre und meiner Ansicht der Welt beigestimmt hätte, ebenso einleuchtend sein wird, welchen Aufschluß jedoch zu beweisen, ich für wesentlich unmöglich erkenne, da er ein Verhältnis der Musik, als einer Vorstellung, zu dem, was wesentlich nie Vorstellung sein kann, annimmt und festsetzt, und die Musik als Nachbild eines Vorbildes, welches selbst nie unmittelbar vorgestellt werden kann, angesehen haben will. Ich kann deshalb nichts weiter thun, als hier am Schlusse dieses, der Betrachtung der Künste hauptsächlich gewidmeten dritten Buches, jenen mir genügenden Aufschluß über die wunderbare Kunst der Töne vortragen, und muß die Beistimmung oder Verneinung meiner Ansicht der Wirkung anheimstellen, welche auf jeden Leser teils die Musik, teils der ganze und eine von mir in dieser Schrift mitgeteilte Gedanke hat. Überdies halte ich es, um der hier zu gebenden Darstellung der Bedeutung der Musik mit echter Überzeugung seinen Beifall geben zu können, für notwendig, daß man oft mit anhaltender Reflexion auf dieselbe der Musik zuhöre, und hierzu ist wieder erforderlich, daß man mit dem ganzen von mir dargestellten Gedanken schon sehr vertraut sei. —

Die adäquate Objektivation des Willens sind die Ideeen: die Er-

kenntnis dieser durch Darstellung einzelner Dinge (denn solche sind die Kunstwerke selbst doch immer) anzuregen (welches nur unter einer diesem entsprechenden Veränderung im erkennenden Subjekt möglich ist), ist der Zweck aller anderen Künste. Sie alle objektivieren also den Willen nur mittelbar, nämlich mittelst der Ideeen: und da unsere Welt nichts ist, als die Erscheinung der Ideeen in der Vielheit, mittelst Eingang in das princicipium individuationis (die Form der dem Individuo als solchem möglichen Erkenntnis); so ist die Musik, da sie die Ideeen übergeht, auch von der erscheinenden Welt ganz unabhängig, ignoriert sie schlechthin, könnte gewissermaßen, auch wenn die Welt gar nicht wäre, doch bestehen: was von den anderen Künsten sich nicht sagen läßt. Die Musik ist nämlich eine so unmittelbare Objektivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideeen es sind, deren vervielfältigte Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Musik ist also keineswegs, gleich den anderen Künsten, das Abbild der Ideeen: sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objektität auch die Ideeen sind: deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher, als die der anderen Künste: denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen. Da es inzwischen derselbe Wille ist, der sich sowohl in den Ideeen, als in der Musik, nur in jedem von beiden auf ganz verschiedene Weise objektiviert; so muß zwar durchaus keine unmittelbare Ähnlichkeit, aber doch ein Parallelismus, eine Analogie sein zwischen der Musik und zwischen den Ideeen, deren Erscheinung in der Vielheit und Unvollkommenheit die sichtbare Welt ist. Die Nachweisung dieser Analogie wird als Erläuterung das Verständnis dieser durch die Dunkelheit des Gegenstandes schwierigen Erklärung erleichtern.

Ich erkenne in den tiefsten Tönen der Harmonie, im Grundbaß, die niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens wieder, die unorganische Natur, die Masse des Planeten. Alle die hohen Töne leicht beweglich und schneller verklingend, sind bekanntlich anzusehen als entstanden durch die Nebenschwingungen des tiefen Grundtones, bei dessen Anklang sie immer zugleich leise miterklingen, und es ist Gesetz der Harmonie, daß auf eine Baßnote nur diejenigen hohen Töne treffen dürfen, die wirklich schon von selbst mit ihr zugleich ertönen (ihre sons harmoniques) durch die Nebenschwingungen. Dieses ist nun dem analog, daß die gesamten Körper und Organisationen der Natur angesehen werden müssen als entstanden durch stufenweise Entwickelung aus der Masse des Planeten: diese ist, wie ihr Träger, so ihre Quelle: und dasselbe Verhältnis haben die höheren Töne zum

Grundbaß. — Die Tiefe hat eine Grenze, über welche hinaus kein Ton mehr hörbar ist: dies entspricht dem, daß keine Materie ohne Form und Qualität wahrnehmbar ist, d. h. ohne Äußerung einer nicht weiter erklärbaren Kraft, in der eben sich eine Idee ausspricht, und allgemeiner, daß keine Materie ganz willenlos sein kann: also wie vom Ton als solchem ein gewisser Grad der Höhe unzertrennlich ist, so von der Materie ein gewisser Grad der Willensäußerung. — Der Grundbaß ist uns also in der Harmonie, was in der Welt die unorganische Natur, die roheste Masse, auf der alles ruht und aus der sich alles erhebt und entwickelt. — Nun ferner in den gesamten die Harmonie hervorbringenden Ripienstimmen, zwischen dem Basse und der leitenden, die Melodie singenden Stimme, erkenne ich die gesamte Stufenfolge der Ideeen wieder, in denen der Wille sich objektiviert. Die dem Baß näher stehenden sind die niedrigeren jener Stufen, die noch unorganischen, aber schon mehrfach sich äußernden Körper: die höher liegenden repräsentieren mir die Pflanzen- und die Tierwelt. — Die bestimmten Intervalle der Tonleiter sind parallel den bestimmten Stufen der Objektivation des Willens, den bestimmten Spezies in der Natur. Das Abweichen von der arithmetischen Richtigkeit der Intervalle, durch irgend eine Temperatur, oder herbeigeführt durch die gewählte Tonart, ist analog dem Abweichen des Individuums vom Typus der Spezies: ja die unreinen Mißtöne, die kein bestimmtes Intervall geben, lassen sich den monstrosen Mißgeburten zwischen zwei Tierspezies, oder zwischen Mensch und Tier, vergleichen. — Allen diesen Baß- und Ripienstimmen, welche die Harmonie ausmachen, fehlt nun aber jener Zusammenhang in der Fortschreitung, den allein die obere, die Melodie singende Stimme hat, welche auch allein sich schnell und leicht in Modulationen und Läufen bewegt, während jene alle nur eine langsamere Bewegung, ohne einen in jeder für sich bestehenden Zusammenhang haben. Am schwerfälligsten bewegt sich der tiefe Baß, der Repräsentant der rohesten Masse: diese langsame Bewegung ist ihm wesentlich: ein schneller Lauf oder Triller in der Tiefe läßt sich nicht einmal imaginieren. Schneller, jedoch noch ohne melodischen Zusammenhang und sinnvolle Fortschreitung, bewegen sich die höheren Ripienstimmen, welche der Tierwelt parallel laufen. Der umzusammenhängende Gang und die gesetzmäßige Bestimmung aller Ripienstimmen ist dem analog, daß in der ganzen unvernünftigen Welt, vom Krystall bis zum vollkommensten Tier, kein Wesen ein eigentlich zusammenhängendes Bewußtsein hat, welches sein Leben zu einem sinnvollen Ganzen machte, auch keines eine Succession geistiger Entwickelungen erfährt,

keines durch Bildung sich vervollkommnet, sondern alles gleichmäßig zu jeder Zeit dasteht, wie es seiner Art nach ist, durch festes Gesetz bestimmt. — Endlich in der Melodie, in der hohen, singenden, das Ganze leitenden und mit ungebundener Willkür in ununterbrochenem, bedeutungsvollem Zusammenhange eines Gedankens vom Anfang bis zum Ende fortschreitenden, ein Ganzes darstellenden Hauptstimme, erkenne ich die höchste Stufe der Objektivation des Willens wieder, das besonnene Leben und Streben des Menschen. Wie er allein, weil er vernunftbegabt ist, stets vor- und rückwärts sieht, auf den Weg seiner Wirklichkeit und der unzähligen Möglichkeiten, und so einen besonnenen und dadurch als Ganzes zusammenhängenden Lebenslauf vollbringt; — dem also entsprechend hat die Melodie allein bedeutungsvollen, absichtsvollen Zusammenhang vom Anfang bis zum Ende. Sie erzählt folglich die Geschichte des von der Besonnenheit beleuchteten Willens, dessen Abdruck in der Wirklichkeit die Reihe seiner Thaten ist: aber sie sagt mehr, sie erzählt seine geheimste Geschichte, malt jede Regung, jedes Streben, jede Bewegung des Willens, alles das, was die Vernunft unter dem weiten und negativen Begriff Gefühl zusammenfaßt und nicht weiter in ihre Abstraktionen aufnehmen kann. Daher auch hat es immer geheißen, die Musik sei die Sprache des Gefühls und der Leidenschaft, sowie Worte die Sprache der Vernunft: schon Platon erklärt sie als *ἡ των μελων κινησις μεμιμημενη, εν τοις παθημασιν ὁταν ψυχη γινηται.* (de leg. VII.)

Wie nun das Wesen des Menschen darin besteht, daß sein Wille strebt, befriedigt wird und von neuem strebt, und so immerfort, ja sein Glück und Wohlsein nur dieses ist, daß jener Übergang vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch rasch vorwärts geht, da das Ausbleiben der Befriedigung Leiden, das des neuen Wunsches leeres Sehnen, languor, Langeweile ist; so ist dem entsprechend das Wesen der Melodie ein stetes Abweichen, Abirren vom Grundton, auf tausend Wegen, nicht nur zu den harmonischen Stufen, zur Terz und Dominante, sondern zu jedem Ton, zur dissonanten Septime und zu den übermäßigen Stufen, aber immer folgt ein endliches Zurückkehren zum Grundton: auf allen jenen Wegen drückt die Melodie das vielgestaltete Streben des Willens aus, aber immer auch, durch das endliche Wiederfinden einer harmonischen Stufe und noch mehr des Grundtons, die Befriedigung. Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefsten Geheimnisse des menschlichen Wollens und Empfindens in ihr, ist das Werk des Genius, dessen Wirken hier augenscheinlicher als irgendwo fern von aller Reflexion und

bewußter Absichtlichkeit liegt und eine Inspiration heißen könnte. Der Begriff ist hier, wie überall in der Kunst, unfruchtbar: der Komponist offenbart das innerste Wesen der Welt und spricht die tiefste Weisheit aus, in einer Sprache, die seine Vernunft nicht versteht: wie eine magnetische Somnambule Aufschlüsse giebt über Dinge, von denen sie wachend keinen Begriff hat. Daher ist in einem Komponisten, mehr als in irgend einem andern Künstler, der Mensch vom Künstler ganz getrennt und unterschieden. Sogar bei der Erklärung dieser wunderbaren Kunst zeigt der Begriff seine Dürftigkeit und seine Schranken: ich will indessen unsere Analogie durchzuführen suchen. — Wie nun schneller Übergang vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch Glück und Wohlsein ist; so sind rasche Melodieen, ohne große Abirrungen, fröhlich; langsame, auf schmerzliche Dissonanzen geratende und erst durch viele Takte sich wieder zum Grundton zurückwindende sind, als analog der verzögerten, erschwerten Befriedigung, traurig. Die Verzögerung der neuen Willensregung, der languor, würde keinen andern Ausdruck haben können, als den angehaltenen Grundton, dessen Wirkung bald unerträglich wäre: diesem nähern sich schon sehr monotone nichtssagende Melodieen. Die kurzen, faßlichen Sätze rascher Tanzmusik scheinen nur vom leicht zu erreichenden, gemeinen Glück zu reden; dagegen das Allegro maestoso, in großen Sätzen, langen Gängen, weiten Abirrungen, ein größeres, edleres Streben, nach einem fernen Ziel und dessen endliche Erreichung bezeichnet. Das Adagio spricht vom Leiden eines großen und edlen Strebens, welches alles kleinliche Glück verschmäht. Aber wie wundervoll ist die Wirkung von Mol und Dur! Wie erstaunlich, daß der Wechsel eines halben Tones, der Eintritt der kleinen Terz statt der großen, uns sogleich und unausbleiblich ein banges, peinliches Gefühl aufdrängt, von welchem uns das Dur wieder ebenso augenblicklich erlöst. Das Adagio erlangt im Mol den Ausdruck des höchsten Schmerzes, wird zur erschütterndsten Wehklage. Tanzmusik in Mol scheint das Verfehlen des kleinlichen Glücks, das man lieber verschmähen sollte, zu bezeichnen, scheint vom Erreichen eines niedrigen Zwecks unter Mühseligkeiten und Plackereien zu reden. — Die Unerschöpflichkeit möglicher Melodieen entspricht der Unerschöpflichkeit der Natur an Verschiedenheit der Individuen, Physiognomieen und Lebensläufen. Der Übergang aus einer Tonart in eine ganz andere, da er den Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen ganz aufhebt, gleicht dem Tode, sofern in ihm das Individuum endet, aber der Wille, der in diesem erschien, nach wie vor lebt, in anderen Individuen erschei-

nend, deren Bewußtsein jedoch mit dem des erstern keinen Zusammenhang hat.

Man darf jedoch bei der Nachweisung aller dieser vorgeführten Analogieen nie vergessen, daß die Musik zu ihnen kein direktes, sondern nur ein mittelbares Verhältnis hat; da sie nie die Erscheinung, sondern allein das innere Wesen, das Ansich aller Erscheinung, den Willen selbst, ausspricht. Die erscheinende Welt oder die Natur, und die Musik können als zwei verschiedene Ausdrücke derselben Sache angesehen werden, welche selbst daher als das allein Vermittelnde der Analogie beider ist, dessen Erkenntnis erfordert wird, um jene Analogie einzusehen. Die Musik ist demnach, wenn als Ausdruck der Welt angesehen, eine im höchsten Grade allgemeine Sprache, die sich sogar zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr verhält wie diese zu den einzelnen Dingen. Ihre Allgemeinheit ist aber keineswegs jene leere Allgemeinheit der Abstraktion, sondern ganz anderer Art und ist verbunden mit durchgängiger deutlicher Bestimmtheit. Sie gleicht hierin den geometrischen Figuren und den Zahlen, welche als die allgemeinen Formen aller möglichen Objekte der Erfahrung und auf alle a priori anwendbar, doch nicht abstrakt, sondern anschaulich und durchgängig bestimmt sind. Alle möglichen Bestrebungen, Erregungen und Äußerungen des Willens, alle jene Vorgänge im Innern des Menschen, welche die Vernunft in den weiten negativen Begriff Gefühl wirft, sind durch die unendlich vielen möglichen Melodieen auszudrücken, aber immer in der Allgemeinheit bloßer Form, ohne den Stoff, immer nur nach dem Ansich, nicht nach der Erscheinung, gleichsam die innerste Seele derselben, ohne Körper. Daher kommt es, daß wenn zu irgend einer Szene, Handlung, Vorgang, Umgebung eine passende Musik ertönt, diese uns den geheimsten Sinn derselben aufzuschließen scheint und als der richtigste und deutlichste Kommentar dazu auftritt; imgleichen, daß es dem, der sich dem Eindruck einer Symphonie ganz hingiebt, ist, als sähe er alle möglichen Vorgänge des Lebens und der Welt an sich vorüberziehen: dennoch kann er, wenn er sich besinnt, keine Ähnlichkeit angeben zwischen jenem Tonspiel und den Dingen, die ihm vorschwebten. Denn die Musik ist, wie gesagt, darin von allen anderen Künsten verschieden, daß sie nicht Abbild der Erscheinnng, oder richtiger, der adäquaten Objektität des Willens, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst ist und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstellt. Man könnte demnach der Welt ebensowohl verkörperte Musik, als verkörperten Willen nennen: daraus also ist es erklärlich, warum

Musik jedes Gemälde, ja jede Szene des wirklichen Lebens und der Welt, sogleich in erhöhter Bedeutsamkeit hervorvortreten läßt; freilich um so mehr, je analoger ihre Melodie der gegebenen Erscheinung ist. Hierauf beruht es, daß man ein Gedicht als Gesang, oder eine anschauliche Darstellung als Pantomime, oder beides als Oper der Musik unterlegen kann. Solche einzelne Bilder des Menschenlebens, der allgemeinen Sprache der Musik untergelegt, sind nie mit durchgängiger Notwendigkeit ihr verbunden oder entsprechend; sondern sie stehen zu ihr nur im Verhältnis eines beliebigen Beispiels zu einem allgemeinen Begriff: sie stellen in der Bestimmtheit der Wirklichkeit dasjenige dar, was die Musik in der Allgemeinheit bloßer Form aussagt. Denn die Melodieen sind gewissermaßen, gleich den allgemeinen Begriffen, ein Abstraktum der Wirklichkeit. Diese nämlich, also die Welt der einzelnen Dinge, liefert das Anschauliche, das Besondere und Individuelle, den einzelnen Fall, sowohl zur Allgemeinheit der Begriffe, als zur Allgemeinheit der Melodieen, welche beide Allgemeinheiten sich aber in gewisser Hinsicht entgegengesetzt sind; indem die Begriffe nur die allererst aus der Anschauung abstrahierten Formen, gleichsam die abgezogene äußere Schale der Dinge enthalten, also ganz eigentlich Abstrakta sind, die Musik hingegen den innersten aller Gestaltung vorhergängigen Kern, oder das Herz der Dinge giebt. Dies Verhältnis ließe sich recht gut in der Sprache der Scholastiker ausdrücken, indem man sagte: die Begriffe sind die universalia post rem, die Musik aber giebt die universalia ante rem, und die Wirklichkeit die universalia in re. Dem allgemeinen Sinn der einer Dichtung beigegebenen Melodie könnten noch andere, ebenso beliebig gewählte Beispiele des in ihr ausgedrückten Allgemeinen in gleichem Grade entsprechen: daher taugt dieselbe Komposition für viele Strophen; daher auch das Vaudeville. Daß aber überhaupt eine Beziehung zwischen einer Komposition und einer anschaulichen Darstellung möglich ist, beruht, wie gesagt, darauf, daß beide nur ganz verschiedene Ausdrücke desselben innern Wesens der Welt sind. Wann nun im einzelnen Fall eine solche Beziehung wirklich vorhanden ist, also der Komponist die Willensregungen, welche den Kern einer Begebenheit ausmachen, in der allgemeinen Sprache der Musik auszusprechen gewußt hat; dann ist die Melodie des Liedes, die Musik der Oper ausdrucksvoll. Die vom Komponisten aufgefundene Analogie zwischen jenen beiden muß aber aus der unmittelbaren Erkenntnis des Wesens der Welt, seiner Vernunft unbewußt, hervorgegangen und darf nicht, mit bewußter Absichtlichkeit, durch Begriffe vermittelte Nachahmung sein: sonst spricht die Musik nicht das innere

Wesen, den Willen selbst aus; sondern ahmt nur seine Erscheinung ungenügend nach; wie dies alle eigentlich nachbildende Musik thut, z. B. die Jahreszeiten von Haydn, auch seine Schöpfung in vielen Stellen, wo Erscheinungen der anschaulichen Welt unmittelbar nachgeahmt sind; so auch in allen Bataillenstücken: welches gänzlich zu verwerfen ist.

Das unaussprechlich Innige aller Musik, vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist, beruht darauf, daß sie alle Regungen unseres innersten Wesens wiedergiebt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Qual. Imgleichen ist der ihr wesentliche Ernst, welcher das Lächerliche aus ihrem unmittelbar eigenen Gebiet ganz ausschließt, daraus zu erklären, daß ihr Objekt nicht die Vorstellung ist, in Hinsicht auf welche Täuschung und Lächerlichkeit allein möglich sind; sondern ihr Objekt unmittelbar der Wille ist und dieser wesentlich das Allerernsteste, als wovon alles abhängt.

Wenn ich nun in dieser ganzen Darstellung der Musik bemüht gewesen bin, deutlich zu machen, daß sie in einer höchst allgemeinen Sprache das innere Wesen, das Ansich der Welt, welches wir, nach seiner deutlichsten Äußerung, unter dem Begriff Willen denken, ausspricht, in einem einartigen Stoff, nämlich bloßen Tönen, und mit der größten Bestimmtheit und Wahrheit: wenn ferner, meiner Ansicht und Bestrebung nach, die Philosophie nichts Anderes ist, als eine vollständige und richtige Wiederholung und Aussprechung des Wesens der Welt, in sehr allgemeinen Begriffen, da nur in solchen eine überall ausreichende und anwendbare Übersicht jenes ganzen Wesens möglich ist; so wird, wer mir gefolgt und in meine Denkungsart eingegangen ist, es nicht so sehr paradox finden, wenn ich sage, daß gesetzt, es gelänge eine vollkommen richtige, vollständige und in das Einzelne gehende Erklärung der Musik, also eine ausführliche Wiederholung dessen, was sie ausdrückt, in Begriffen zu geben, diese sofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt in Begriffen, oder einer solchen ganz gleichlautend, also die wahre Philosophie sein würde, und daß wir folglich den oben angeführten Ausspruch Leibnizens, der auf einem niedrigern Standpunkt ganz richtig ist, im Sinn unserer höheren Ansicht der Musik folgendermaßen parodieren können: musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi. Denn scire, wissen, heißt überall in abstrakten Begriffen aufgefaßt haben. Da nun aber ferner, vermöge der vielfältig bestätigten Wahrheit des Leibnizischen Ausspruchs, die Musik, abgesehen von ihrer

ästhetischen oder innern Bedeutung, und bloß äußerlich und rein empirisch betrachtet, nichts Anderes ist, als das Mittel, größere Zahlen und zusammengesetztere Zahlenverhältnisse, die wir sonst nur mittelbar, durch Auffassung in Begriffen, erkennen können, unmittelbar und in concreto aufzufassen; so können wir nun durch Vereinigung jener beiden so verschiedenen und doch richtigen Ansichten der Musik, uns einen Begriff von der Möglichkeit einer Zahlenphilosophie machen, dergleichen die des Pythagoras und auch die der Chinesen im Y-king war, und sodann nach diesem Sinn jenen Spruch der Pythagoreer deuten, welchen Sextus Empirikus (adv. Math. L. VII. p. 104 und 154 Ausg. v. 1621) anführt: τῳ αριθμῳ δε τα παντ᾽ επεοικεν. Und wenn wir endlich diese Ansicht an unsere obige Deutung der Harmonie und Melodie bringen; so werden wir eine bloße Moralphilosophie ohne Erklärung der Natur, wie sie Sokrates einführen wollte, einer Melodie ohne Harmonie, welche Rousseau ausschließlich wollte, ganz analog finden, und im Gegensatz hiervon wird eine bloße Physik und Metaphysik ohne Ethik einer bloßen Harmonie ohne Melodie entsprechen. — An diese beiläufigen Betrachtungen sei es mir vergönnt noch einige die Analogie der Musik mit der erscheinenden Welt betreffende Bemerkungen zu knüpfen. Wir fanden im vorigen Buche daß die höchste Stufe der Objektivation des Willens, der Mensch, nicht allein und abgerissen erscheinen konnte, sondern die unter ihm stehenden Stufen und diese immer wieder die tieferen voraussetzten: ebenso nun ist die Musik, die eben wie die Welt den Willen unmittelbar objektiviert, erst vollkommen in der vollständigen Harmonie. Die hohe leitende Stimme der Melodie bedarf, um ihren ganzen Eindruck zu machen, der Begleitung aller anderen Stimmen, bis zum tiefsten Baß, welcher als der Ursprung aller anzusehen ist: die Melodie greift selbst als integrierender Teil in die Harmonie ein, wie auch diese in jene, und wie nur so, im vollstimmigen Ganzen, die Musik ausspricht, was sie auszusprechen bezweckt, so findet der eine und außerzeitliche Wille seine vollkommene Objektivation nur in der vollständigen Vereinigung aller der Stufen, welche in unzähligen Graden gesteigerter Deutlichkeit sein Wesen offenbaren. — Sehr merkwürdig ist noch folgende Analogie. Wir haben im vorigen Buche gesehen, daß ungeachtet des Sichanpassens aller Willenserscheinungen zu einander, in Hinsicht auf die Arten, welches die teleologische Betrachtungsart veranlaßt, dennoch ein nicht aufzuhebender Widerstreit zwischen jenen Erscheinungen als Individuen bleibt, auf allen Stufen derselben sichtbar ist und die Welt zu einem beständigen Kampfplatz aller jener Erscheinungen des einen

und selben Willen macht, dessen innerer Widerspruch mit sich selbst dadurch sichtbar wird. Auch diesem sogar ist etwas Entsprechendes in der Musik. Nämlich ein vollkommen reines harmonisches System der Töne ist nicht nur physisch, sondern sogar schon arithmetisch unmöglich: die Zahlen selbst, durch welche die Töne sich ausdrücken lassen, haben unauflösbare Irrationalitäten: daher läßt eine vollkommen richtige Musik sich nicht einmal denken, geschweige ausführen: deshalb weicht jede mögliche Musik von der vollkommenen Reinheit ab und kann bloß die ihr wesentlichen Dissonanzen, durch Verteilung derselben an alle Töne, d. i durch Temperatur, verstecken. Man sehe hierüber Chladnis Akustik Seite 38 und ff.

Ich hätte noch manches hinzuzufügen über die Art, wie Musik perzipiert wird, nämlich einzig und allein in und durch die Zeit, mit gänzlicher Ausschließung des Raumes, auch ohne Einfluß der Erkenntnis der Kausalität, also des Verstandes: denn die Töne machen schon als Wirkung und ohne daß wir auf ihre Ursache, wie bei der Anschauung, zurückgingen, den ästhetischen Eindruck. — Ich will indessen diese Betrachtungen nicht noch mehr verlängern, da ich vielleicht schon so in diesem dritten Buche manchem zu ausfühlich gewesen bin, oder mich zu sehr auf das Einzelne eingelassen habe. Mein Zweck machte es jedoch notwendig, und man wird es um so weniger mißbilligen, wenn man die selten genugsam erkannte Wichtigkeit und den hohen Wert der Kunst sich vergegenwärtigt, erwägend, daß wenn, nach unserer Ansicht, die gesamte sichtbare Welt nur die Objektivation, der Spiegel des Willens ist, zu seiner Selbsterkenntnis, ja, wie wir bald sehen werden, zur Möglichkeit seiner Erlösung, ihn begleitend; und zugleich, daß die Welt als Vorstellung, wenn man sie abgesondert betrachtet, indem man vom Wollen losgerissen, nur sie allein das Bewußtsein einnehmen läßt, die erfreulichste und die allein unschuldige Seite des Lebens ist; — wir die Kunst als die höhere Steigerung, die vollkommenere Entwickelung von allen diesem anzusehen haben, da sie wesentlich ebendasselbe, nur konzentrierter, vollendeter, mit Absicht und Besonnenheit leistet, was die sichtbare Welt selbst, und sie daher, im vollen Sinne des Wortes, die Blüte des Lebens genannt werden mag. Ist die ganze Welt als Vorstellung nur die Sichtbarkeit des Willens; so ist die Kunst die Verdeutlichung dieser Sichtbarkeit, die camera obscura, welche die Gegenstände reiner zeigt und besser übersehen und zusammenfassen läßt, das Schauspiel im Schauspiel, die Bühne auf der Bühne im Hamlet.

Der Genuß alles Schönen, der Trost, den die Kunst gewährt,

der Enthusiasmus des Künstlers, welcher ihn die Mühen des Lebens vergessen läßt, dieser eine Vorzug des Genius vor den Anderen, der ihn für das mit der Klarheit des Bewußtseins in gleichem Maße gesteigerte Leiden und für die öde Einsamkeit unter einem heterogenen Geschlecht allein entschädigt, — dieses Alles beruht darauf, daß, wie sich uns weiterhin zeigen wird, das Ansich des Lebens, der Wille, das Dasein selbst, ein stetes Leiden und teils jämmerlich, teils schrecklich ist; dasselbe hingegen als Vorstellung allein, rein angeschaut, oder durch die Kunst wiederholt, frei von Qual ein bedeutsames Schauspiel gewährt. Diese rein erkennbare Seite der Welt und die Wiederholung derselben in irgend einer Kunst ist das Element des Künstlers. Ihn fesselt die Betrachtung des Schauspiels der Objektivation des Willens: bei demselben bleibt er stehen, wird nicht müde, es zu betrachten und darstellend zu wiederholen, und trägt derweilen selbst die Kosten der Aufführung jenes Schauspiels, d. h. ist ja selbst der Wille, der sich also objektiviert und in stetem Leiden bleibt. Jene reine, wahre und tiefe Erkenntnis des Wesens der Welt wird ihm nun Zweck an sich: er bleibt bei ihr stehen. Daher wird sie ihm nicht, wie wir es im folgenden Buche bei dem zur Resignation gelangten Heiligen sehen werden, Quietiv des Willens, erlöst ihn nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben und ist ihm so noch nicht der Weg aus demselben, sondern nur einstweilen ein Trost in demselben; bis seine dadurch gesteigerte Kraft, endlich des Spieles müde, den Ernst ergreift. Als Sinnbild dieses Übergangs kann man die heilige Cäcilie von Raphael betrachten.

Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen.

(Aus „Die Welt als Wille und Vorstellung" Bd. II.)

Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Dasein; sondern ihnen allen versteht dasselbe sich so sehr von selbst, daß sie es nicht bemerken. Aus der Ruhe des Blicks der Tiere spricht noch die Weisheit der Natur, weil in ihnen der Wille und der Intellekt noch nicht weit genug auseinandergetreten sind, um bei ihrem Wiederbegegnen sich übereinander verwundern zu können. So hängt

hier die ganze Erscheinung noch fest am Stamme der Natur, dem sie entsprossen, und ist der unbewußten Allwissenheit der großen Mutter teilhaft. — Erst nachdem das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben in seiner Objektivation) sich durch die beiden Reiche der bewußtlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Tiere, rüstig und wohlgemut, gesteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum ersten Male zur Besinnung, dann wundert es sich über seine eigenen Werke und frägt sich, was es selbst sei. Seine Verwunderung ist aber um so ernstlicher, als es hier zum ersten Male mit Bewußtsein dem Tode gegenübersteht, und neben der Endlichkeit alles Daseins auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene Bedürfnis einer Metaphysik: er ist sonach ein animal metaphysicum. — Diesem gemäß sagt auch Aristoteles im Eingang seiner Metaphysik: *Διο γαρ το θαυμαζειν οἱ ανθρωποι και νυν και το πρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν.* Auch besteht die eigentliche philosophische Anlage zunächst darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlaßt wird, das Allgemeine der Erscheinung zu seinem Problem zu machen; während die Forscher in den Realwissenschaften sich nur über ausgesuchte und seltene Erscheinungen verwundern und ihr Problem bloß ist, diese auf bekanntere zurückzuführen. Je niedriger ein Mensch in intellektualer Hinsicht steht, desto weniger Rätselhaftes hat für ihn das Dasein selbst: ihm scheint vielmehr sich alles, wie es ist, und daß es sei, von selbst zu verstehen. Dies beruht darauf, daß sein Intellekt seiner ursprünglichen Bestimmung, als Medium der Motive dem Willen dienstbar zu sein, noch ganz treu geblieben und deshalb mit der Welt und Natur, als integrierender Teil derselben, eng verbunden, folglich weit entfernt davon ist, sich vom Ganzen der Dinge gleichsam ablösend, demselben gegenüber zu treten und so einstweilen als für sich bestehend, die Welt rein objektiv aufzufassen. Hingegen ist die hieraus entspringende philosophische Verwunderung im einzelnen durch höhere Entwickelung und Intelligenz bedingt, überhaupt jedoch nicht durch diese allein; sondern ohne Zweifel ist es das Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Not des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt giebt. Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch keinem einfallen zu fragen, warum die Welt da sei und gerade diese Beschaffenheit habe; sondern eben auch

sich alles von selbst verstehen. Dem entsprechend finden wir, daß das Interesse, welches philosophische, oder auch religiöse Systeme einflößen, seinen allerstärksten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat: und wenngleich die letzteren das Dasein ihrer Götter zur Hauptsache zu machen und dieses am eifrigsten zu verteidigen scheinen: so ist dies im Grunde doch nur, weil sie an dasselbe ihr Unsterblichkeitsdogma geknüpft haben und es für unzertrennlich von ihm halten: nur um dieses ist es ihnen eigentlich zu thun. Denn wenn man ihnen dasselbe anderweitig sicherstellen könnte; so würde der lebhafte Eifer für ihre Götter alsbald erkalten, und er würde fast gänzlicher Gleichgültigkeit Platz machen, wenn, umgekehrt, die völlige Unmöglichkeit einer Unsterblichkeit ihnen bewiesen wäre: denn das Interesse am Dasein der Götter verschwände mit der Hoffnung einer nähern Bekanntschaft mit ihnen, bis auf den Rest, der sich an ihren möglichen Einfluß auf die Vorfälle des gegenwärtigen Lebens knüpfen möchte. Könnte man aber gar die Fortdauer nach dem Tode, etwa weil sie Ursprünglichkeit des Wesens voraussetzte, als unverträglich mit dem Dasein von Göttern nachweisen; so würden sie diese bald ihrer eigenen Unsterblichkeit zum Opfer bringen und für den Atheismus eifern. Auf demselben Grunde beruht es, daß die eigentlich materialistischen Systeme, wie auch die absolut skeptischen, niemals einen allgemeinen oder dauernden Einfluß haben erlangen können.

Tempel und Kirchen, Pagoden und Moscheeen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphysischen Bedürfnis des Menschen, welches, stark und unvertilgbar, dem physischen auf dem Fuße folgt. Freilich könnte, wer satirisch gelaunt ist, hinzufügen, daß dasselbe ein bescheidener Bursche sei, der mit geringer Kost vorlieb nehme. An plumpen Fabeln und abgeschmackten Märchen läßt er sich bisweilen genügen: wenn nur früh genug eingeprägt, sind sie ihm hinlängliche Auslegungen seines Daseins und Stützen seiner Moralität. Man betrachte z. B. den Koran: dieses schlechte Buch war hinreichend, eine Weltreligion zu begründen, das metaphysische Bedürfnis zahlloser Millionen Menschen seit 1200 Jahren zu befriedigen, die Grundlage ihrer Moral und einer bedeutenden Verachtung des Todes zu werden, wie auch sie zu blutigen Kriegen und den ausgedehntesten Eroberungen zu begeistern. Wir finden in ihm die traurigste und ärmste Gestalt des Theismus. Viel mag durch die Übersetzung verloren gehen: aber ich habe keinen einzigen wertvollen Gedanken darin entdecken können. Dergleichen beweist, daß mit dem metaphysischen Bedürfnis die metaphysische Fähigkeit nicht Hand in Hand geht.

Doch will es scheinen, daß in den frühen Zeiten der gegenwärtigen Erdoberfläche diesem anders gewesen sei und daß die, welche der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen Natur bedeutend näher standen, als wir, auch noch teils größere Energie der intuitiven Erkenntniskräfte, teils eine richtigere Stimmung des Geistes hatten, wodurch sie einer reinern, unmittelbaren Auffassung des Wesens der Natur fähig und dadurch imstande waren, dem metaphysischen Bedürfnis auf eine würdigere Weise zu genügen: so entstanden in den Urvätern der Brahmanen den Rischis, die fast übermenschlichen Konzeptionen, welche später in den Vedas niedergelegt wurden.

Niemals hingegen hat es an Leuten gefehlt, welche auf jenes metaphysische Bedürfnis des Menschen ihren Unterhalt zu gründen und dasselbe möglichst auszubeuten bemüht waren; daher es unter allen Völkern Monopolisten und Generalpächter desselben giebt: die Priester. Ihr Gewerbe mußten ihnen jedoch überall dadurch gesichert werden, daß sie das Recht erhielten, ihre metaphysischen Dogmen den Menschen sehr früh beizubringen, ehe noch die Urteilskraft aus ihrem Morgenschlummer erwacht ist, also in der ersten Kindheit: denn da haftet jedes wohl eingeprägte Dogma, sei es auch noch so unsinnig, für immer. Hätten sie zu warten, bis die Urteilskraft reif ist, so würden ihre Privilegien nicht bestehen können.

Eine zweite, wiewohl nicht zahlreiche Klasse von Leuten, welche ihren Unterhalt aus dem metaphysischen Bedürfnis der Menschen zieht, machen die aus, welche von der Philosopie leben: bei den Griechen hießen sie Sophisten, bei den Neueren Professoren der Philosophie. Aristoteles zählt (Metaph. II, 2) den Aristipp unbedenklich den Sophisten bei: den Grund dazu finden wir beim Diogenes Laertius (II, 65), nämlich daß er der erste unter den Sokratikern gewesen, der sich seine Philosophie bezahlen ließ; weshalb auch Sokrates ihm sein Geschenk zurücksandte. Auch bei den Neueren sind die, welche von der Philosophie leben, nicht nur, in der Regel und mit den seltensten Ausnahmen, ganz andere, als die, welche für die Philosophie leben; sondern sogar sind sie sehr oft die Widersacher, die heimlichen und unversöhnlichen Feinde dieser: denn jede echte und bedeutende philosophische Leistung wird auf die ihrigen zu viel Schatten werfen und und überdies den Absichten und Beschränkungen der Gilde sich nicht fügen; weshalb sie allezeit bemüht sind, eine solche nicht aufkommen zu lassen, wozu dann, nach Maßgabe der jedesmaligen Zeiten und Umstände, bald Verhehlen, Zudecken, Verschweigen, Ignorieren, Sekre-

tieren, bald Verneinen, Verkleinern, Tadeln, Lästern, Verdrehen, bald Denunzieren und Verfolgen die üblichen Mittel sind. Daher hat denn auch schon mancher große Kopf, unerkannt, ungeehrt, unbelohnt, sich keuchend durchs Leben schleppen müssen, bis endlich nach seinem Tode die Welt über ihn enttäuscht wurde, und über sie. Inzwischen hatten sie ihren Zweck erreicht, hatten gegolten, dadurch, daß ihn nicht gelten ließen, und hatten mit Weib und Kind von der Philosophie gelebt, während jener für diese lebte. Ist er aber tot; da kehrt die Sache sich um: die neue Generation jener stets Vorhandenen wird nun der Erbe seiner Leistungen, schneidet sie nach ihrem Maßstab sich zurecht und lebt jetzt von ihm. Daß jedoch Kant zugleich von und für die Philosophie leben konnte, beruhte auf dem seltenen Umstande, daß, zum ersten Male wieder, seit dem Divo Antonino und Divo Juliano, ein Philosoph auf dem Throne saß: nur unter solchen Auspizien konnte die Kritik der reinen Vernunft das Licht der Welt erblicken. Kaum war der König tot, so sehen wir auch schon Kant, weil er zur Gilde gehörte, von Furcht ergriffen, sein Meisterwerk in der zweiten Ausgabe modifizieren, kastrieren und verderben, dennoch aber bald in in Gefahr kommen, seine Stelle zu verlieren; so daß ihn Campe in Braunschweig einlud, zu ihm zu kommen, um als das Oberhaupt seiner Familie bei ihm zu leben: (Ring, Ansichten aus Kants Leben. S. 68). Mit der Universitätsphilosophie ist es in der Regel bloße Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derselben ist, den Studenten, im tiefsten Grunde ihres Denkens, diejenige Geistesrichtung zu geben, welche das die Professuren besetzende Ministerium seinen Absichten angemessen hält. Daran mag dieses, im staatsmännischen Sinn, auch ganz Recht haben: nur folgt daraus, daß solche Kathederphilosophie ein nervis alienis mobile lignum ist und nicht für ernstliche, sondern nur für Spaßphilosophie gelten kann. Auch bleibt es jedenfalls billig, daß eine solche Beaufsichtigung oder Leitung sich bloß auf die Kathederphilosophie erstrecke, nicht aber auf die wirkliche, welche es ernstlich meint. Denn, wenn irgend etwas auf der Welt wünschenswert ist, so wünschenswert, daß selbst der rohe und dumpfe Haufen, in seinen besonneneren Augenblicken, es höher schätzen würde, als Silber und Gold; so ist es, daß ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unseres Daseins und irgend ein Aufschluß uns würde über diese rätselhafte Existenz, an der nichts klar ist, als ihr Elend und ihre Nichtigkeit. Dies aber wird, gesetzt, es sei an sich erreichbar, durch aufgedrungene und aufgezwungene Lösungen des Problems unmöglich gemacht.

Jetzt aber wollen wir die verschiedenen Weisen der Befriedigung,

welche diesem so starken metaphysischen Bedürfnisse wird, einer allgemeinen Betrachtung unterworfen.

Unter Metaphysik verstehe ich jede angebliche Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu erteilen über das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht. — Nun aber setzt die große ursprüngliche Verschiedenheit der Verstandeskräfte, wozu noch die der viele Muße erfordernden Ausbildung derselben kommt, einen so großen Unterschied zwischen Menschen, daß, sobald ein Volk sich aus dem Zustande der Roheit herausgearbeitet hat, nicht wohl eine Metaphysik für alle ausreichen kann; daher wir bei den zivilisierten Völkern, durchgängig zwei verschiedene Arten derselben antreffen, welche sich dadurch unterscheiden, daß die eine ihre Beglaubigung in sich, die andere sie außer sich hat. Da die metaphysischen Systeme der ersten Art, zur Rekognition ihrer Beglaubigung Nachdenken, Bildung, Muße und Urteil erfordern; so können sie nur einer äußerst geringen Anzahl von Menschen zugänglich sein, auch nur bei bedeutender Zivilisation entstehen und sich erhalten. Für die große Anzahl der Menschen hingegen, als welche nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, sondern nur für Autorität empfänglich ist, sind ausschließlich die Systeme der zweiten Art: diese können deshalb als Volksmetaphysik bezeichnet werden, nach Analogie der Volkspoesie, auch der Volksweisheit, worunter man die Sprichwörter versteht. Jene Systeme sind indessen unter dem Namen der Religionen bekannt und finden sich bei allen Völkern, mit Ausnahme der allerrohesten. Ihre Beglaubigung ist, wie gesagt, äußerlich und heißt als solche Offenbarung, welche dokumentiert wird durch Zeichen und Wunder. Ihre Argumente sind hauptsächlich Drohungen mit ewigen, auch wohl mit zeitlichen Übeln, gerichtet gegen die Ungläubigen, ja schon gegen die bloßen Zweifler: als ultima ratio theologorum finden wir, bei manchen Völken, den Scheiterhaufen oder dem Ähnliches. Suchen sie eine andere Beglaubigung, oder gebrauchen sie andere Argumente; so machen sie schon einen Übergang in die Systeme der ersten Art und können zu einem Mittelschlag beider ausarten; welches mehr Gefahr als Vorteil bringt. Denn ihnen giebt die sicherste Bürgschaft für den fortdauernden Besitz der Köpfe ihr unschätzbares Vorrecht, den Kindern beigebracht zu werden, als wodurch ihre Dogmen zu einer Art von zweitem angeborenen Intellekt einwachsen, gleich dem Zweige auf dem gepfropften

Baum; während hingegen die Systeme der ersten Art sich immer nur an Erwachsene wenden, bei diesen aber allemal schon ein System der zweiten Art im Besitz der Überzeugung vorfinden. — Beide Arten der Metaphysik, deren Unterschied sich kurz durch Überzeugungslehre und Glaubenslehre bezeichnen läßt, haben dies gemein, daß jedes einzelne System derselben in einem feindlichen Verhältnis zu allen übrigen seiner Art steht. Zwischen denen der ersten Art wird der Krieg nur mit Wort und Schrift, zwischen denen der zweiten auch mit Feuer und Schwert geführt: viele von diesen haben ihre Verbreitung zum Teil dieser letztern Art der Polemik zu danken, und alle haben nach und nach die Erde unter sich geteilt, und zwar mit so entschiedener Herrschaft, daß die Völker sich mehr nach ihnen, als nach der Nationalität oder der Regierung unterscheiden und sondern. Nur sie sind, jede in ihrem Bezirke, herrschend, die der ersten Art hingegen höchstens toleriert, und auch dies nur, weil man, wegen der geringen Anzahl ihrer Anhänger, sie meistens der Bekämpfung durch Feuer und Schwert nicht wert hält; wiewohl, wo es nötig schien, auch diese mit Erfolg gegen sie angewendet worden sind: zudem finden sie sich bloß sporatisch. Meistens hat man sie jedoch nur in einem Zustande der Zähmung und Unterjochung geduldet, indem das im Lande herrschende System der zweiten Art ihnen vorschrieb, ihre Lehren seinen eigenen, mehr oder weniger eng, anzupassen. Bisweilen hat es sie nicht nur unterjocht, sondern sogar dienstbar gemacht und als Vorspann gebraucht; welches jedoch ein gefährliches Experiment; da jene Systeme der ersten Art, weil ihnen die Gewalt genommen ist, sich durch List helfen zu dürfen glauben und eine geheime Tücke nie ganz ablegen, die sich dann bisweilen unvermutet hervorthut und schwer zu heilenden Schaden stiftet. Denn überdies wird ihre Gefährlichkeit dadurch erhöht, daß sämtliche Realwissenschaften, sogar die unschuldigsten nicht ausgenommen, ihre heimlichen Alliierten gegen die Systeme der zweiten Art sind, und, ohne selbst mit diesen in offenem Kriege zu stehen, plötzlich und unerwartet, großen Schaden auf dem Gebiete derselben anrichten. Zudem ist der durch die erwähnte Dienstbarmachung bezweckte Versuch, einem System, welches ursprünglich seine Beglaubigung außerhalb hat, dazu noch eine von innen geben zu wollen, seiner Natur nach, mißlich: denn, wäre es einer solchen Beglaubigung fähig; so hätte es keiner äußern bedurft. Und überhaupt ist es stets ein Wagestück, einem fertigen Gebäude ein neues Fundament unterschieben zu wollen. Wie sollte überdies eine Religion noch des Suffragiums einer Philosophie bedürfen! Sie hat ja alles auf ihrer Seite: Offenbarung, Urkunden,

Wunder, Prophezeiungen, Schutz der Regierung, den höchsten Rang, wie er der Wahrheit gebührt, Beistimmung und Verehrung aller, tausend Tempel, in denen sie verkündigt und geübt wird, geschworene Priesterscharen und, was mehr als alles ist, das unschätzbare Vorrecht, ihre Lehren dem zarten Kindesalter einprägen zu dürfen, wodurch sie fast zu angeborenen Ideeen werden. Um bei solchem Reichtum an Mitteln noch die Beistimmung armseliger Philosophen zu verlangen, müßte sie habsüchtiger, oder, um den Widerspruch derselben zu besorgen, furchtsamer sein, als mit einem guten Gewissen vereinbar scheint.

An den oben aufgestellten Unterschied zwischen Metaphysik der ersten und der zweiten Art knüpft sich noch folgender. Ein System der ersten Art, also eine Philosophie, macht den Anspruch, und hat daher die Verpflichtung, in allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio wahr zu sein: denn sie wendet sich an das Denken und die Überzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten sensu proprio nimmermehr fassen würden, hat auch nur die Verpflichtung, sensu allegorico wahr zu sein. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen. Ein Symptom dieser allegorischen Natur der Religionen sind die vielleicht in jeder anzutreffenden Mysterien, nämlich gewisse Dogmen, die sich nicht einmal deutlich denken lassen, geschweige wörtlich wahr sein können. Ja, vielleicht ließe sich behaupten, daß einige völlige Widersinnigkeiten, einige wirkliche Absurditäten, ein wesentliches Ingrediens einer vollkommenen Religion seien: denn diese sind eben der Stempel ihrer allegorischen Natur und die allein passende Art, dem gemeinen Sinn und rohen Verstande fühlbar zu machen, was ihm unbegreiflich wäre, nämlich daß die Religion im Grunde von einer ganz andern, von einer Ordnung der Dinge an sich handelt, vor welcher die Gesetze dieser Erscheinungswelt, denen gemäß sie sprechen muß, verschwinden, und daß daher nicht bloß die widersinnigen Dogmen, sondern auch die begreiflichen, eigentlich nur Allegorieen und Akkommodationen zur menschlichen Fassungskraft sind. In diesem Geiste scheint mir Augustinus und selbst Luther die Mysterien des Christentums festgehalten zu haben, im Gegensatz des Pelagianismus, der alles zur platten Verständlichkeit herabziehen möchte. Von diesem Gesichtspunkte aus wird auch begreiflich, wie Tertullian, ohne zu spotten, sagen konnte: prorsus credibile est, quia ineptum est: — — certum est, quia impossibile. (de carne Christi, c. 5.) — Diese ihre allegorische Natur entzieht auch die

Religionen den der Philosophie obliegenden Beweisen und überhaupt der Prüfung; statt deren sie Glauben verlangen, d. h. eine freiwillige Annahme, daß es sich so verhalte. Da sodann der Glaube das Handeln leitet und die Allegorie allemal so gestellt ist, daß sie, in Hinsicht auf das Praktische, ebendahin führt, wohin die Wahrheit sensu proprio auch führen würde; so verheißt die Religion denen, welche glauben, mit Recht die ewige Seligkeit. Wir sehen also, daß die Religionen die Stelle der Metaphysik überhaupt, deren Bedürfnis der Mensch als unabweisbar fühlt, in der Hauptsache und für die große Menge, welche nicht dem Denken obliegen kann, recht gut ausfüllen, teils nämlich zum praktischen Behuf, als Leitstern ihres Handels, als öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend, wie Kant es vortrefflich ausdrückt; teils als unentbehrlicher Trost in den schweren Leiden des Lebens, als wo sie die Stelle einer objektiv wahren Metaphysik vollkommen vertreten, indem sie, so gut wie diese nur irgend könnte, den Menschen über sich selbst und das zeitliche Dasein hinausheben: hierin zeigt sich glänzend der große Wert derselben, ja, ihre Unentbehrlichkeit. Denn *φιλοσοφον πληθος ἀδυνατον εἰναι*, sagt schon Plato und mit Recht. (de Rep. VI. p. 89. Bip.) Der einzige Stein des Anstoßes hingegen ist dieser, daß die Religionen ihre allegorische Natur nie eingestehen dürfen, sondern sich als sensu proprio wahr zu behaupten haben. Dadurch thun sie einen Eingriff in das Gebiet der eigentlichen Metaphysik und rufen den Antagonismus dieser hervor, der daher zu allen Zeiten, in denen sie nicht an die Kette gelegt worden, sich äußert. — Auf dem Verkennen der allegorischen Natur jeder Religion beruht auch der in unseren Tagen so anhaltend geführte Streit zwischen Supernaturalisten und Rationalisten. Beide nämlich wollen das Christentum sensu proprio wahr haben: in diesem Sinne wollen die Ersteren es ohne Abzug, gleichsam mit Haut und Haar, behaupten; wobei sie, den Kenntnissen und der allgemeinen Bildung des Zeitalters gegenüber, einen schweren Stand haben. Die Anderen hingegen suchen alles eigentümlich Christliche hinauszuexegesieren; wonach sie etwas übrig behalten, das weder sensu proprio noch sensu allegorico wahr ist, vielmehr eine bloße Plattitüde, beinahe nur Judentum, oder höchstens seichter Pelagianismus, und, was das Schlimmste, niederträchtiger Optimismus, der dem eigentlichen Christentum durchaus fremd ist. Überdies versetzt der Versuch, eine Religion aus der Vernunft zu begründen, sie in die andere Klasse der Metaphysik, in die, welche ihre Beglaubigung in sich selbst hat, also auf einen fremden Boden, auf den der philosophischen Systeme, und sonach in den

Kampf, den diese, auf ihrer eigenen Arena, gegeneinander führen, folglich unter das Gewehrfeuer des Skeptizismus und das schwere Geschütz der Vernunftkritik: sich aber dahin zu begeben, wäre für sie offenbare Vermessenheit. —

Zwischen beide Klassen der Metaphysik und zur Vermittelung derselben sehen wir einen seltsamen Zwitter und Centauren, die sogenannte Religionsphilosophie sich eindrängen, als eine Art Gnosis, bemüht, die gegebene Religion zu deuten und das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen. Allein dazu müßte man die Wahrheit sensu proprio schon kennen und besitzen: alsdann aber wäre jene Deutung überflüssig. Denn bloß aus der Religion die Metaphysik, d. i. die Wahrheit sensu proprio, deren Auslegung und Umdeutung erst finden zu wollen, wäre ein mißliches und gefährliches Unternehmen, zu welchem man sich nur dann entschließen könnte, wenn es ausgemacht wäre, daß die Wahrheit, gleich dem Eisen und anderen unedlen Metallen, nur im vererzten, nicht im gediegenen Zustande vorkommen könne, daher man sie nur durch Reduktion aus der Vererzung gewinnen könnte.

Religionen also können, als auf die Fassungskraft der großen Menge berechnet, nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare Wahrheit haben: diese von ihnen verlangen, ist, wie wenn man die im Buchdruckerrahmen aufgesetzten Lettern lesen wollte, statt ihres Abdrucks. Der Wert einer Religion wird demnach abhängen von dem größern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den sie, unter dem Schleier der Allegorie, in sich trägt, sodann von der größern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird, also von der Durchsichtigkeit des letztern. Fast scheint es, daß, wie die ältesten Sprachen die vollkommensten sind, so auch die ältesten Religionen. Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maßstabe der Wahrheit nehmen, so müßte ich dem Buddhaismus den Vorzug vor den anderen zugestehen. Jedenfalls muß es mich freuen, meine Lehre in so großer Übereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche auch die Majorität auf Erden für sich hat, da sie viel mehr Bekenner zählt, als irgend eine andere. Diese Übereinstimmung muß mir aber um so erfreulicher sein, als ich, bei meinem Philosophieren, gewiß nicht unter ihrem Einfluß gestanden habe. Denn bis 1818, wo mein Werk erschien, waren über den Buddhaismus nur sehr wenige, höchst unvollkommene und dürftige Berichte in Europa zu finden, welche sich fast gänzlich auf einige Aufsätze in den früheren Bänden der Asiatic researches beschränkten und hauptsächlich den Buddhais-

mus der Birmanen betrafen. Erst seitdem ist nach und nach eine vollständigere Kunde davon zu uns gelangt, hauptsächlich durch die gründlichen und lehrreichen Abhandlungen des verdienstvollen Petersburger Akademikus J. J. Schmidt, in den Denkschriften seiner Akademie. Möge es diesem großen Kenner der mittelasiatischen Sprachen doch bald gefallen, uns aus dem Schatze ganzer buddhaistischer Bibliotheken, die ihm, und deren Inhalt seinem Verständnisse, offen stehen, bald einige gewählte Übersetzungen aus den Urschriften selbst mitzuteilen. — Leider ist uns Csoma Körösi, dieser beharrliche Ungar, der, um die Sprache und die heiligen Schriften des Buddhaismus zu studieren, viele Jahre in Tibet und besonders in den buddhaistischen Klöstern zugebracht hat, gerade dann durch den Tod entrissen, als er anfing, den Ertrag seiner Forschungen für uns auszuarbeiten. Ich kann inzwischen die Freude nicht verleugnen, mit welcher ich in seinen vorläufigen Berichten manche unmittelbar aus dem Kahgyur selbst referierte Stellen lese, z. B. folgende Unterredung des sterbenden Buddha mit dem ihm huldigenden Brahma: there is a description of their conversation on the subject of creation, — by whom was the world made. Shakya asks several questions of Brahma, — whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties, — whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks Shakya how the world was made, — by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty. Brahma being instructed in his doctrine, becomes his follower. (Asiatic researches, Vol, 20, p. 434.) *)

Den Fundamentalunterschied aller Religionen kann ich nicht, wie

---

*) „Es findet sich eine Beschreibung ihrer Unterredung, deren Gegenstand die Schöpfung ist, — durch wen die Welt hervorgebracht sei? Buddha richtet mehrere Fragen an Brahma: ob er es gewesen, der dies oder jenes Ding gemacht oder hervorgebracht und es mit dieser oder jener Eigenschaft begabt habe? ob er es gewesen, der die verschiedenen Umwälzungen zur Zerstörung und Wiederherstellung der Welt verursacht habe? Brahma leugnet, daß er jemals irgend etwas dergleichen gethan habe. Endlich frägt er selbst den Buddha, wie die Welt hervorgebracht sei, — durch wen? Nun werden alle Veränderungen der Welt den moralischen animalischer Wesen zugeschrieben, und wird gesagt, daß alles in der Welt bloße Illusion sein, keine Realität in den Dingen, alles leer. Der also in Buddhas Lehre unterrichtete Brahma wird sein Anhänger."

durchgängig geschieht, darin setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch, pantheistisch oder atheistisch sind; sondern nur darin, ob sie optimistisch oder pessimistisch sind, d. h. ob sie das Dasein dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht sein sollte, indem sie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in dem, was in jedem Betracht sein sollte.

Ich wende mich zur allgemeinen Betrachtung der andern Art der Metaphysik, also derjenigen, welche ihre Beglaubigung in sich selbst hat und Philosophie genannt wird. Ich erinnere an den oben erörterten Ursprung derselben aus einer Verwunderung über die Welt und unser eigenes Dasein, indem diese sich dem Intellekt als ein Rätsel aufdringen, dessen Lösung sodann die Menschheit ohne Unterlaß beschäftigt. Hier nun will ich zuvörderst darauf aufmerksam machen, daß diesem nicht so sein könnte, wenn die Welt im Spinozischen, in unseren Tagen unter modernen Formen und Darstellungen als Pantheismus, so oft wieder vorgebrachten Sinn, eine „absolute Substanz", mithin ein schlechthin notwendiges Wesen wäre. Denn dies besagt, daß sie mit einer so großen Notwendigkeit existiere, daß neben derselben jede andere, unserem Verstande als solche faßliche Notwendigkeit wie ein Zufall aussehen müßte: sie wäre nämlich alsdann etwas, das nicht nur alles wirkliche, sondern auch alles irgend mögliche Dasein dergestalt in sich begriffe, daß, wie Spinoza eben auch angiebt, die Möglichkeit und die Wirklichkeit desselben ganz und gar Eins wären, dessen Nichtsein daher auch die Unmöglichkeit selbst wäre, also etwas, dessen Nichtsein oder Anderssein, völlig undenkbar sein müßte, welches mithin sich sowenig wegdenken ließe, wie z. B. der Raum oder die Zeit. Indem ferner wir selbst Teile, Modi, Attribute oder Accidenzien einer solchen absoluten Substanz wären, welche das Einzige wäre, was, in irgend einem Sinne, jemals und irgendwo dasein könnte; so müßte unser und ihr Dasein, nebst der Beschaffenheit desselben, weit entfernt, sich uns als auffallend, problematisch, ja als das unergründliche, uns stets beunruhigende Rätsel darzustellen, sich, im Gegenteil, noch vielmehr von selbst verstehen, als daß 2 mal 2 vier ist. Denn wir müßten gar nicht anders irgend zu denken fähig sein, als daß die Welt sei, und so sei, wie sie ist: mithin müßten wir ihres Daseins als solchen, d. h. als eines Problems zum Nachdenken, sowenig uns be-

wußt werden, als wir die unglaublich schnelle Bewegung unseres Planeten empfinden.

Diesem allen ist nun aber ganz und gar nicht so. Nur dem gedankenlosen Tiere scheint sich die Welt und das Dasein von selbst zu verstehen: dem Menschen hingegen ist sie ein Problem, dessen sogar der Roheste und Beschränkteste, in einzelnen helleren Augenblicken, lebhaft inne wird, das aber jedem um so deutlicher und anhaltender ins Bewußtsein tritt, je heller und besonnener dieses ist und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung sich angeeignet hat, welches alles endlich in den zum Philosophieren geeigneten Köpfen sich zu Platons *θαυμαζειν, μαλα φιλοσοφικον παθος*, steigert, nämlich zu derjenigen Verwunderung, die das Problem, welches die edlere Menschheit jeder Zeit und jedes Landes unablässig beschäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in seiner ganzen Größe erfaßt. In der That ist die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhält, das Bewußtsein, daß das Nichtsein dieser Welt ebenso möglich sei, wie ihr Dasein. Daher also ist die spinozistische Ansicht derselben als eines absolut notwendigen Wesens, d. h. als etwas, das schlechterdings und in jedem Sinn sein sollte und müßte, eine falsche. Geht doch selbst der einfache Theismus, in seinem kosmologischen Beweise, stillschweigend davon aus, daß er vom Dasein der Welt auf ihr vorheriges Nichtsein schließt: er nimmt sie mithin vorweg als ein Zufälliges. Ja, was mehr ist, wir fassen sehr bald die Welt auf als etwas, dessen Nichtsein nicht nur denkbar, sondern sogar ihrem Dasein vorzuziehen wäre; daher unsere Verwunderung über sie leicht übergeht in ein Brüten über jene Fatalität, welche dennoch ihr Dasein hervorrufen konnte, und vermöge deren eine so unvergeßliche Kraft, wie zur Hervorbringung und Erhaltung einer solchen Welt erfordert ist, so sehr gegen ihren eigenen Vorteil geleitet werden konnte. Das philosophische Erstaunen ist demnach im Grunde ein bestürztes und betrübtes: die Philosophie hebt mit einem Molakkord an. Hieraus ergiebt sich, daß sie weder Spinozismus, noch Optimismus sein darf. — Die soeben ausgesprochene nähere Beschaffenheit des Erstaunens, welches zum Philosophieren treibt, entspringt offenbar aus dem Anblick des Übels und des Bösen in der Welt, welche, selbst wenn sie im gerechtesten Verhältnis zu einander ständen, ja, auch noch vom Guten weit überwogen würden, dennoch etwas sind, was ganz und gar und überhaupt nicht sein sollte. Weil nun aber nichts aus nichts entstehen kann; so müssen auch jene ihren Keim im Ursprunge oder im Kern der Welt selbst haben. Dies anzunehmen wird uns schwer, wenn wir auf die Größe, Ordnung und

Vollendung der physischen Welt sehen, indem wir meinen, daß, was die Macht hatte, eine solche hervorzubringen, auch wohl hätte das Übel und das Böse müssen vermeiden können. Am allerschwersten wird jene Annahme (deren aufrichtigster Ausdruck Ormuzd und Ahriman ist) begreiflicherweise dem Theismus. Daher wurde, um zuvörderst das Böse zu beseitigen, die Freiheit des Willens erfunden: diese ist jedoch nur eine versteckte Art, Etwas aus Nichts zu machen: indem sie ein Operari annimmt, das aus keinem Esse hervorginge. (Siehe „die beiden Grundprobleme der Ethik" S. 58 ff.) Sodann das Übel suchte man dadurch los zu werden, daß man es der Materie, oder auch einer unvermeidlichen Notwendigkeit zur Last legte; wobei man ungern den Teufel zur Seite liegen ließ, der eigentlich das rechte Expediens ad hoc ist. Zum Übel gehört auch der Tod: das Böse aber ist bloß das Von-sich-auf-einen-Andern-Schieben des jedesmaligen Übels. Also, wie oben gesagt, das Böse, das Übel und der Tod sind es, welche das philosophische Erstaunen qualifizieren und erhöhen: nicht bloß, daß die Welt vorhanden, sondern noch mehr, daß sie eine so trübselige sei, ist das punctum pruriens der Metaphysik, das Problem, welches die Menschheit in eine Unruhe versetzt, die sich weder durch Skeptizismus noch durch Kritizismus beschwichtigen läßt.

Mit der Erklärung der Erscheinungen in der Welt finden wir auch die Physik (im weitesten Sinne des Wortes) beschäftigt. Aber in der Natur ihrer Erklärungen selbst liegt schon, daß sie nicht genügen können. Die Physik vermag nicht auf eigenen Füßen zu stehen, sondern bedarf einer Metaphysik, sich darauf zu stützen; so vornehm sie auch gegen diese thun mag. Denn sie erklärt die Erscheinungen durch ein noch Unbekannteres, als diese selbst sind: durch Naturgesetze, beruhend auf Naturkräften, zu welchen auch die Lebenskraft gehört. Allerdings muß der ganze gegenwärtige Zustand aller Dinge auf der Welt, oder in der Natur, notwendig aus rein physischen Ursachen erklärbar sein. Allein ebenso notwendig müßte eine solche Erklärung, gesetzt, man gelänge wirklich soweit, sie geben zu können, — stets mit zwei wesentlichen Unvollkommenheiten behaftet sein (gleichsam mit zwei faulen Flecken, oder wie Achill mit der verwundbaren Ferse, oder der Teufel mit dem Pferdefuß), vermöge welcher alles so Erklärte doch wieder eigentlich unerklärt bliebe. Erstlich nämlich mit dieser, daß der Anfang der alles erklärenden Kette von Ursachen und Wirkungen, d. h. zusammenhängenden Veränderungen, schlechterdings nie zu erreichen ist, sondern, eben wie die Grenzen der Welt in Raum und Zeit, unaufhörlich und ins Unendliche zurückweicht; und zweitens mit dieser, daß

sämtliche wirkende Ursachen, aus denen man alles erklärt, stets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den ursprünglichen Qualitäten der Dinge und den in diesen sich hervorthuenden Naturkräften, vermöge welcher jene auf bestimmte Art wirken, z. B. Schwere, Häcte, Stoßkraft, Elastizität, Wärme, Elektrizität, chemische Kräfte u. s. w., und welche nun in jeder gegebenen Erklärung stehen bleiben, wie eine gar nicht wegzubringende unbekannte Größe in einer sonst vollkommen aufgelösten algebraischen Gleichung. Diese zwei unausweichbaren Mängel in jeder rein physikalischen d. h. kausalen Erklärung, zeigen an, daß eine solche nur relativ wahr sein kann, und daß die ganze Methode und Art derselben nicht die einzige, nicht die letzte, also nicht die genügende, d. h. nicht diejenige sein kann, welche zur befriedigenden Lösung des schweren Rätsels der Dinge und zum wahren Verständnis der Welt und des Daseins jemals zu führen vermag; sondern daß die physische Erklärung, überhaupt und als solche, noch einer metaphysischen bedarf, welche den Schlüssel zu allen ihren Voraussetzungen lieferte, ebendeshalb aber auch einen ganz andern Weg einschlagen müßte. Der erste Schritt hierzu ist, daß man den Unterschied beider, mithin den zwischen Physik und Metaphysik, zum deutlichen Bewußtsein bringt und festhält. Er beruht im allgemeinen auf der Kantischen Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. Eben weil Kant das letztere für schlechthin unerkennbar erklärte, gab es, ihm zufolge, gar keine Metaphysik, sondern bloß immanente Erkenntnis, d. h. bloße Physik, welche stets nur von Erscheinungen reden kann, und daneben eine Kritik der nach Metaphysik strebenden Vernunft. Hier aber will ich, um den rechten Anknüpfungspunkt meiner Philosophie an die Kantische nachzuweisen, das zweite Buch anticipierend, hervorheben, daß Kant, in seiner schönen Erklärung des Zusammenbestehens der Freiheit mit der Notwendigkeit (Kr. d. rein Vern. erste Aufl. S. 532—554 u. Krit. d. prakt. Vern. S. 224–231 der Rosenkranz. Ausg.), darthut, wie eine und dieselbe Handlung einerseits aus dem Charakter des Menschen, dem Einfluß, den er im Lebenslauf erlitten, und den jetzt ihm vorliegenden Motiven, als notwendig eintretend, vollkommen erklärbar sei, dabei aber andererseits doch als das Werk seines freien Willens angesehen werden müsse: und in gleichem Sinne sagt er, § 53 der Prolegomena: „Zwar wird aller Verknüpfung „der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnotwendigkeit „anhangen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung „ist (obzwar ihr zum Grunde liegt) Freiheit zugestanden, Natur also „und Freiheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung.

„einmal als Erscheinung, das anderemal als einem Dinge an sich „selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden können.“ Was nun also Kant von der Erscheinung des Menschen und seines Thuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf alle Erscheinungen in der Natur aus, indem sie ihnen den Willen als Ding an sich zum Grunde legt. Dieses Verfahren rechtfertigt sich zunächst schon dadurch, daß nicht angenommen werden darf, der Mensch sei von den übrigen Wesen und Dingen in der Natur spezifisch, toto genere und von Grund aus, verschieden, vielmehr nur dem Grade nach. — Von dieser antizipierenden Abschweifung kehre ich zurück zu unserer Betrachtung der Unzulänglichkeit der Physik, die letzte Erklärung der Dinge abzugeben. — Ich sage also: physisch ist freilich alles, aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung der gestoßenen Kugel, muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine physische Erklärung an sich möglich sein, die dieses ebenso begreiflich machte, als jene es ist. Aber eben jene, die wir so vollkommen zu verstehen wähnen, ist uns im Grunde so dunkel wie Letzteres: denn was das innere Wesen der Expansion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, der Härte, Elastizität und Schwere sei, — bleibt, nach allen physikalischen Erklärungen, ein Mysterium, so gut wie das Denken. Weil aber bei diesem das Unerklärbare am unmittelbarsten hervortritt, machte man hier sogleich einen Sprung aus der Physik in die Metaphysik und hypostasierte eine Substanz ganz anderer Art, als alles Körperliche, — versetzte ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht so stumpf gewesen, nur durch die auffallendste Erscheinung frappiert werden zu können; so hätte man die Verdauung durch eine Seele im Magen, die Vegetation durch eine Seele in der Pflanze, die Wahlverwandtschaft durch eine Seele in den Reagenzien, ja, das Fallen eines Steines durch eine Seele in diesem erklären müssen. Denn die Qualität jedes unorganischen Körpers ist ebenso geheimnisvoll, wie das Leben im Lebendigen: auf gleiche Weise stößt daher überall die physische Erklärung auf ein Metaphysisches, durch welches sie vernichtet wird, d. h. aufhört, Erklärung zu sein. Nimmt man es streng, so ließe sich behaupten, daß alle Naturwissenschaft im Grunde nichts weiter leistet, als was auch die Botanik: nämlich das Gleichartige zusammenzubringen, zu klassifizieren. — Eine Physik, welche behauptete, daß ihre Erklärungen der Dinge, — im einzelnen aus Ursachen und im allgemeinen aus Kräften, — wirklich ausreichten und also das Wesen der Welt erschöpften, wäre der eigentliche Naturalismus. Vom Leukippos, Demokritos und Epikuros an, bis herab zum Systeme de la nature, dann zu Delamark, Cabanis

u. s. w., können wir den fortgesetzten Versuch verfolgen, eine Physik ohne Metaphysik aufzustellen, d. h. eine Lehre, welche die Erscheinung zum Dinge an sich machte. Aber alle ihre Erklärungen suchen den Erklärern selbst und Anderen zu verbergen, daß sie die Hauptsache, ohne Weiteres, voraussetzen. Sie bemühen sich zu zeigen, daß alle Phänomene, auch die geistigen, physisch sind: mit Recht; nur sehen sie nicht ein, daß alles Physische andererseits zugleich ein Metaphysisches ist. Das ist aber auch, ohne Kant, schwer einzusehen; da es die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich voraussetzt. Dennoch hat sich, selbst ohne diese, Aristoteles, so sehr er auch zur Empirie geneigt und von Platonischer Hyperphysik entfernt war, von jener beschränkten Ansicht frei gehalten: er sagt: *ει μεν ουν μη εστι τις ἑτερα ουσια παρα τας φυσει συνεστηκυιας, ἡ φυσικη αν ειη πρωτη επιστημη· ει δε εστι τις ουσια ακινητος, αὑτη προτερα και φιλοϱοφια πρωτη, και καθολου οὑτως, ὁτι πρωτη· και περι του οντος η ον, ταυτης αν ειη θεωρησαι.* Metaph. V. 1. Eine solche absolute Physik, wie oben beschrieben, welche für keine Metaphysik Raum ließe, würde die Natura naturata zur Natura naturans machen: sie wäre die auf den Thron der Metaphysik gesetzte Physik, würde jedoch, auf dieser hohen Stelle, sich fast so ausnehmen, wie Holbergs theatralischer Kannengießer, den man zum Burgemeister gemacht. Sogar hinter dem an sich abgeschmackten, auch meistens boshaften Vorwurf des Atheismus liegt, als seine innere Bedeutung und ihm Kraft erteilende Wahrheit, der dunkle Begriff einer solchen absoluten Physik ohne Metaphysik. Allerdings müßte eine solche für die Ethik zerstörend sein, und wie man fälschlich den Theismus für unzertrennlich von der Moralität gehalten hat, so gilt dies nur von einer Metaphysik überhaupt, d. h. von der Erkenntnis, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei. Daher kann man als das notwendige Credo aller Gerechten und Guten dieses aufstellen: „ich glaube an eine Metaphysik." In dieser Hinsicht ist es wichtig und notwendig, daß man sich von der Unhaltbarkeit einer absoluten Physik überzeuge; um so mehr, da diese, der eigentliche Naturalismus, eine Ansicht ist, die sich dem Menschen von selbst und stets von neuem aufdringt und nur durch tiefere Spekulation vernichtet werden kann; als deren Surrogat, in dieser Hinsicht, allerlei Systeme und Glaubenslehren, insofern und solange sie gelten, freilich auch dienen. Daß aber eine grundfalsche Ansicht sich dem Menschen von selbst aufdringt und erst künstlich entfernt werden muß, ist daraus erklärlich, daß der Intellekt ursprünglich nicht bestimmt ist, uns über das Wesen der Dinge

zu belehren, sondern nur ihre Relationen, in bezug auf unsern Willen, uns zu zeigen: er ist, wie wir im zweiten Buche finden werden, das bloße Medium der Motive. Daß nun in diesem die Welt sich auf eine Weise schematisiert, welche eine ganz andere, als die schlechthin wahre Ordnung der Dinge darstellt, weil sie eben uns nicht den Kern sondern nur die äußerste Schale derselben zeigt, geschieht accidentaliter und kann dem Intellekt nicht zum Vorwurf gereichen: um so weniger, als er doch wieder in sich selbst die Mittel findet, jenen Irrtum zu rektifizieren, indem er zur Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge gelangt, welche Unterscheidung im Grunde zu allen Zeiten da war, nur meistens sehr unvollkommen zum Bewußtsein gebracht und daher ungenügend ausgesprochen wurde, ja, oft in seltsamer Verkleidung auftrat. Schon die christlichen Mystiker z. B. erklären den Intellekt, indem sie ihn das Licht der Natur nennen, für unzulänglich, das wahre Wesen der Dinge zu erfassen. Er ist gleichsam eine bloße Flächenkraft, wie die Elektrizität, und dringt nicht in das Innere der Wesen.

Die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus tritt, wie gesagt, zuvörderst, auf dem empirischen Wege selbst, dadurch hervor, daß jede physikalische Erklärung das Einzelne aus seiner Ursache erklärt, die Kette dieser Ursachen aber, wie wir a priori, mithin völlig gewiß wissen, ins Unendliche rückwärts läuft, so daß schlechthin keine jemals die erste sein konnte. Sodann aber wird die Wirksamkeit jeder Ursache zurückgeführt auf ein Naturgesetz, und dieses endlich auf eine Naturkraft, welche nun als das schlechthin Unerklärliche stehen bleibt. Dieses Unerklärliche aber, auf welches alle Erscheinungen jener so klar gegebenen und so natürlich erklärbaren Welt, von der höchsten bis zur niedrigsten, zurückgeführt werden, verrät eben, daß die ganze Art solcher Erklärung nur eine bedingte, gleichsam nur ex concessis ist, und keineswegs die eigentliche und genügende; daher ich oben sagte, daß physisch alles und nichts erklärbar sei. Jenes schlechthin Unerklärliche, welches alle Erscheinungen durchzieht, bei den höchsten, z. B. bei der Zeugung, am auffallendsten, jedoch auch bei den niedrigsten, z. B. den mechanischen, ebensowohl vorhanden ist, giebt Anweisung auf eine der physischen Ordnung der Dinge zum Grunde liegende ganz andersartige, welche eben das ist, was Kant die Ordnung der Dinge an sich nennt und was den Zielpunkt der Metaphysik ausmacht. — Zweitens aber erhellt die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus aus jener philosophischen Grundwahrheit, welche wir in der ersten Hälfte dieses Buches ausführlich betrachtet haben und

die eben auch das Thema der Kritik der reinen Vernunft ist: daß nämlich alles Objekt, sowohl seinem objektiven Dasein überhaupt, als der nähern Beschaffenheit desselben nach, durch das erkennende Subjeekt durchweg bedingt, mithin bloße Erscheinung, nicht Ding an sich ist

Mit dem Naturalismus, oder der rein physikalischen Betrachtungsart, wird man demnach nie ausreichen: sie gleicht einem Rechnungsexempel, welches nimmermehr aufgeht. End- und anfangslose Kausalreihen, unerforschliche Grundkräfte, unendlicher Raum, anfangslose Zeit, endlose Teilbarkeit der Materie, und dieses alles noch bedingt durch ein erkennendes Gehirn, ohne welches es verschwindet, — machen das Labyrinth aus, in welchem sie uns unaufhörlich herumführt. Die Höhe, zu welcher in unseren Zeiten die Naturwissenschaften gestiegen sind, stellt in dieser Beziehung alle früheren Jahrhunderte in tiefen Schatten, und ist ein Gipfel, den die Menschheit zum ersten Mal erreicht. Allein, wie große Fortschritte auch die Physik (im weiten Sinne der Alten verstanden) je machen möge; so wird damit noch nicht der kleinste Schritt zur Metaphysik geschehen sein; sowenig, als eine Fläche, durch noch soweit fortgesetzte Ausdehnung, je Kubikinhalt gewinnt. Denn solche Fortschritte werden immer nur die Kenntnis der Erscheinung vervollständigen; während die Metaphysik über die Erscheinung selbst hinausstrebt, zum Erscheinenden. Und wenn sogar die gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme; so würde dadurch in der Hauptsache nichts gebessert sein. Ja, wenn selbst einer alle Planeten sämtlicher Fixsterne durchwanderte; so hätte er damit noch keinen Schritt in der Metaphysik gethan. Vielmehr werden die größten Fortschritte der Physik das Bedürfnis einer Metaphysik nur immer fühlbarer machen; weil eben die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntnis der Natur einerseits die bis dahin geltenden metaphysischen Annahmen immer untergräbt und endlich umstößt, andererseits aber das Problem der Metaphysik selbst deutlicher, richtiger und vollständiger vorlegt, dasselbe von allem bloß Physischen reiner absondert, und eben auch das vollständiger und genauer erkannte Wesen der einzelnen Dinge dringender die Erklärung des Ganzen und Allgemeinen fordert, welches, je richtiger, gründlicher und vollständiger empirisch erkannt, nur desto rätselhafter sich darstellt. Dies alles wird freilich der einzelne, simple Naturforscher, in einem abgesonderten Zweige der Physik, nicht sofort deutlich inne: vielmehr schläft er behaglich bei seiner erwählten Magd im Hause des Odysseus, sich aller Gedanken an die Penelopeia entschlagend (siehe Kap. 12 am Ende). Daher sehen wir heutzutage die Schale der Natur auf das ge-

naueste durchforscht, die Intestina der Intestinalwürmer und das Ungeziefer des Ungeziefers haarklein gekannt: kommt aber einer, wie z. B. ich, und redet vom Kern der Natur; so hören sie nicht hin, denken eben, es gehöre nicht zur Sache und klauben an ihren Schalen weiter. — Jedoch sei auch andererseits bemerkt, daß die möglichst vollständige Naturkenntnis die berichtigte Darlegung des Problems der Metaphysik ist: daher soll keiner sich an diese wagen, ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zusammenhängende Kenntnis aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben. Denn das Problem muß der Lösung vorhergehen. Dann aber muß seine Erkenntnis sich nach innen wenden: denn die intellektuellen und ethischen Phänomene sind wichtiger, als die physischen, in demselben Maße, wie z. B. der animalische Magnetismus eine ungleich wichtigere Erscheinung, als der mineralische ist. Die letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in seinem Innern und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich; daher er nur hier den Schlüssel zum Räthsel der Welt zu finden und das Wesen aller Dinge an Einem Faden zu erfassen hoffen darf. Das eigenste Gebiet der Metaphysik liegt also allerdings in dem, was man Geistesphilosophie genannt hat.

„Du führst die Reihen der Lebendigen
„Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder
„Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen:
— — — — — — — — — —
„Dann führst Du mich zur sichern Höhle, zeigst
„Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust.
„Geheime tiefe Wunder öffnen sich.“

Was nun endlich die Quelle oder das Fundament der metaphysischen Erkenntnis betrifft; so habe ich schon weiter oben mich gegen die, auch von Kant wiederholte, Voraussetzung erklärt, daß es in bloßen Begriffen liegen müsse. Begriffe können in keiner Erkenntnis das Erste sein: denn sie sind allemal aus irgend einer Anschauung abgezogen. Was aber zu jener Annahme verleitet hat, ist wahrscheinlich das Beispiel der Mathematik gewesen. Diese kann, wie besonders in der Algebra, Trigonometrie, Analysis geschieht, die Anschauung ganz verlassend, mit bloßen abstrakten, ja nur durch Zeichen statt der Worte repräsentierten Begriffen operieren, und doch zu einem völlig sichern und dabei so fern liegenden Resultate gelangen, daß man, auf dem festen Boden der Anschauung verharrend, es nicht hätte erreichen können. Allein die Möglichkeit hiervon beruht, wie Kant genugsam gezeigt hat, darauf, daß die Begriffe der Mathematik aus den allersichersten und bestimmtesten Anschauungen, nämlich den der a priori

erkannten Größenverhältnisse, abgezogen sind und daher durch diese stets wieder realisiert und kontrolliert werden können, entweder arithmetisch, mittelst Vollziehung der durch jene Zeichen bloß angedeuteten Rechnungen, oder geometrisch, mittelst der von Kant so genannten Konstruktion der Begriffe. Dieses Vorzugs hingegen entbehren die Begriffe, aus welchen man vermeint hatte, die Metaphysik aufbauen zu können, wie z. B. Wesen, Sein, Substanz, Vollkommenheit, Notwendigkeit, Realität, Endliches, Unendliches, Absolutes, Grund. u. s. w. Denn ursprünglich, wie vom Himmel gefallen, oder auch angeboren, sind dergleichen Begriffe keineswegs; sondern auch sie sind, wie alle Begriffe, aus Anschauungen abgezogen und, da sie nicht, wie die mathematischen, das bloß Formale der Anschauung, sondern mehr enthalten; so liegen ihnen empirische Anschauungen zum Grunde: also läßt sich aus ihnen nichts schöpfen, was nicht auch die empirische Anschauung enthielte, d. h. was Sache der Erfahrung wäre und was man, da jene Begriffe sehr weite Abstraktionen sind, viel sicherer und aus erster Hand von dieser empfinge. Denn aus Begriffen läßt sich nie mehr schöpfen, als die Anschauungen enthalten, aus denen sie abgezogen sind. Verlangt man reine Begriffe, d. h. solche, die keinen empirischen Ursprung haben; so lassen sich bloß die aufweisen, welche Raum und Zeit, d. h. den bloß formalen Teil der Anschauung betreffen, folglich allein die mathematischen, und höchstens noch der Begriff der Kausalität, welcher zwar nicht aus der Erfahrung entsprungen ist, aber doch nur mittelst derselben (zuerst in der Sinnesanschauung) ins Bewußtsein tritt; daher zwar die Erfahrung nur durch ihn möglich, aber auch er nur in ihrem Gebiet gültig ist; weshalb eben Kant gezeigt hat, daß derselbe bloß dient, der Erfahruug Zusammenhang zu erteilen, nicht aber sie zu überfliegen, daß er also bloß physische Anwendung gestattet, nicht metaphysische. Apodiktische Gewißheit kann einer Erkenntnis freilich nur ihr Ursprung a priori geben: eben dieser aber beschränkt sie auf das bloß Formelle der Erfahrung überhaupt, indem er anzeigt, daß sie durch die subjektive Beschaffenheit des Intellekts bedingt sei. Dergleichen Erkenntnis also, weit entfernt, uns über die Erfahrung hinaus zu führen, giebt bloß einen Teil dieser selbst, nämlich den formellen, ihr durchweg eigenen und daher allgemeinen, mithin bloße Form ohne Gehalt. Da nun die Metaphysik am allerwenigsten hierauf beschränkt sein kann; so muß auch sie empirische Erkenntnisquellen haben: mithin ist jener vorgefaßte Begriff einer rein a priori zu findenden Metaphysik notwendig eitel. Es ist wirklich eine petitio principii Kants, welche er §. 1 der Prolegomena

am deutlichsten ausspricht, daß Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe. Dabei wird nämlich zum voraus angenommen, daß nur das, was wir vor aller Erfahrung wissen, weiter reichen könne, als mögliche Erfahrung. Hierauf gestützt kommt dann Kant und beweist, daß alle solche Erkenntnis nichts weiter sei, als die Form des Intellekts zum Behuf der Erfahrung, folglich über diese nicht hinausleiten könne; woraus er dann die Unmöglichkeit aller Metaphysik richtig folgert. Aber erscheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, daß man, um die Erfahrung d. h. die uns allein vorliegende Welt, zu enträtseln, ganz von ihr wegsehen, ihren Inhalt ignorieren und bloß a priori bewußte leere Formen zu seinem Stoff nehmen und gebrauchen solle? Ist es nicht vielmehr der Sache angemessen, daß die Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt und als solcher, eben auch aus der Erfahrung schöpfe? Ihr Problem selbst ist ihr ja empirisch gegeben; warum sollte nicht auch die Lösung die Erfahrung zu Hilfe nehmen? Ist es nicht wiedersinnig, daß wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge selbst nicht ansehen, sondern nur an gewisse abstrakte Begriffe sich halten sollte? Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muß daher allerdings empirischer Art sein. Ja sogar die Apriorität eines Teils der menschlicher Erkenntnis wird von ihr als eine gegebene Thatsache aufgefaßt, aus der sie auf den subjektiven Ursprung desselben schließt. Eben nur sofern das Bewußtsein seiner Apriorität ihn begleitet, heißt er, bei Kant transscendental, zum Unterschied von transscendent, welches bedeutet „alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegend," und seinen Gegensatz hat an immanent, d. h. in den Schranken jener Möglichkeit bleibend. Ich rufe gern die ursprüngliche Bedeutung dieser von Kant eingeführten Ausdrücke zurück, mit welchen, eben wie auch mit dem der Kategorie u. a. m., jetzt einige Affen ihr Spiel treiben. — Überdies nun ist die Erkenntnisquelle der Metaphysik nicht die äußere Erfahrung allein, sondern eben sowohl die innere; ja, ihr Eigentümlichstes, wodurch ihr der entscheidende Schritt, der die große Frage allein lösen kann, möglich wird, besteht, wie ich im „Willen in der Natur" S. 92 ausführlich und gründlich dargethan habe, darin, daß sie, an der rechten Stelle, die äußere Erfahrung mit der inneren in Verbindung setzt und diese zum Schlüssel jener macht.

Der hier erörterte, redlicher Weise nicht abzuleugnende Ursprung der Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen benimmt ihr freilich

die Art apodiktischer Gewißheit, welche allein durch Erkenntnis a priori möglich ist: diese bleibt das Eigentum der Logik und Mathematik, welche Wissenschaften aber auch eigentlich nur das lehren, was jeder schon von selbst, nur nicht deutlich weiß: höchstens lassen noch die allerersten Elemente der Naturlehre sich aus der Erkenntnis a priori ableiten. Durch dieses Eingeständnis giebt die Metaphysik nur einen alten Anspruch auf, welcher, dem oben Gesagten zufolge, auf Mißverständnis beruhte und gegen welchen die große Verschiedenheit und Wandelbarkeit der metaphysischen Systeme, wie auch der sie stets begleitende Skeptizismus, jederzeit gezeugt hat. Gegen ihre Möglichkeit überhaupt kann jedoch diese Wandelbarkeit nicht geltend gemacht werden; da dieselbe ebenso sehr alle Zweige der Naturwissenschaft, Chemie, Physik, Geologie, Zoologie u. s. f. trifft, ja auch die Geschichte nicht damit verschont geblieben ist. Wann aber einmal ein, soweit die Schranken des menschlichen Intellekts es zulassen, richtiges System der Metaphysik gefunden sein wird; so wird ihm die Unwandelbarkeit einer a priori erkannten Wissenschaft doch zukommen: weil sein Fundament nur die Erfahrung überhaupt sein kann, nicht aber die einzelnen und besonderen Erfahrungen, durch welche hingegen die Naturwissenschaften stets modifiziert werden und der Geschichte immer neuer Stoff zuwächst. Denn die Erfahrung im ganzen und allgemeinen wird nie ihren Charakter gegen einen neuen vertauschen.

Die nächste Frage ist: wie kann eine aus der Erfahrung geschöpfte Wissenschaft über diese hinausführen und so den Namen Metaphysik verdienen? — Sie kann es nicht etwa so, wie aus drei Proportionalzahlen die vierte, oder aus zwei Seiten und dem Winkel das Dreieck gefunden wird. Dies war der Weg der vorkantischen Dogmatik, welche eben, nach gewissen uns a priori bewußten Gesetzen, vom Gegebenen auf das Nichtgegebene, von der Folge auf den Grund, also von der Erfahrung auf das in keiner Erfahrung möglicherweise zu Gebende schließen wollte. Die Unmöglichkeit einer Metaphysik auf diesem Wege that Kant dar, indem er zeigte, daß jene Gesetze, wenn auch nicht aus der Erfahrung geschöpft, doch nur für dieselbe Gültigkeit hätten. Er lehrt daher mit Recht, daß wir auf solche Art die Möglichkeit aller Erfahrung nicht überfliegen können. Allein es giebt noch andere Wege zur Metaphysik. Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift und die Philosophie der Entzifferung derselben, deren Richtigkeit sich durch den überall hervortretenden Zusammenhang bewährt. Wenn dieses Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird; so muß es aus sich selbst gedeutet,

ausgelegt werden können. Nachdem Kant uns unwiderleglich gezeigt hat, daß die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den Erkenntnisformen und dem Wesen an sich der Dinge, erwächst, und daß sogar beide sich darin gegeneinander abgrenzen lassen; nämlich als das a priori uns Bewußte und das a posteriori Hinzugekommene; so läßt sich wenigstens im allgemeinen angeben, was in der gegebenen Erfahrung, welche zunächst bloße Erscheinung ist, der durch den Intellekt bedingten Form dieser Erscheinung angehört, und was, nach dessen Abziehung, dem Dinge an sich übrig bleibt. Und wenngleich keiner, durch die Hülle der Anschauungsformen hindurch, das Ding an sich erkennen kann; so trägt andererseits doch jeder dieses in sich, ja ist es selbst: daher muß es ihm im Selbstbewußtsein, wenn auch noch bedingterweise, doch irgendwie zugänglich sein. Die Brücke also, auf welcher die Metaphysik über die Erfahrung hinausgelangt, ist nichts Anderes, als eben jene Zerlegung der Erfahrung in Erscheinung und Ding an sich, worin ich Kants größtes Verdienst gesetzt habe. Denn sie enthält die Nachweisung eines von der Erscheinung verschiedenen Kernes derselben. Dieser kann zwar nie von der Erscheinung ganz losgerissen und, als ein ens extramundanum, für sich betrachtet werden, sondern er wird immer nur in seinen Verhältnissen und Beziehungen zur Erscheinung selbst erkannt. Allein die Deutung und Auslegung dieser in bezug auf jenen ihren innern Kern, kann uns Aufschlüsse über sie erteilen, welche sonst nicht ins Bewußtsein kommen. In diesem Sinne also geht die Metaphysik über die Erscheinung, d. i. die Natur, hinaus, zu dem in oder hinter ihr Verborgenen (*το μετα το φυσιχον*), es jedoch immer nur als das in ihr Erscheinende, nicht aber unabhängig von aller Erscheinung betrachtend: sie bleibt daher immanent und wird nicht transscendent. Denn sie reißt sich von der Erfahrung nie ganz los, sondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung derselben, da sie vom Dinge an sich nie anders, als in seiner Beziehung zur Erscheinung redet. Wenigstens ist dies der Sinn, in welchem ich mit durchgängiger Berücksichtigung der von Kant nachgewiesenen Schranken der menschlichen Erkenntnis das Problem der Metaphysik zu lösen versucht habe: daher lasse ich seine Prolegomena zu jeder Metaphysik auch für die meinige gelten und bestehen. Diese geht demnach nie eigentlich über die Erfahrung hinaus, sondern eröffnet nur das wahre Verständnis der in ihr vorliegenden Welt. Sie ist weder, nach der auch von Kant wiederholten Definition der Metaphysik, eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen, noch ist sie ein System von Folgerungeu aus Sätzen a priori, deren Untauglichkeit zum metaphysischen Zweck

Kant dargethan hat. Sondern sie ist ein Wissen, geschöpft aus der Anschauung der äußern, wirklichen Welt und dem Aufschluß, welchen über diese die intimste Thatsache des Selbstbewußtseins liefert, niedergelegt in deutlichen Begriffen. Sie ist demnach Erfahrungswissenschaft; aber nicht einzelne Erfahrungen, sondern das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung ist ihr Gegenstand und ihre Quelle. Ich lasse ganz und gar Kants Lehre bestehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei und daß die Erkenntnisse a priori bloß in bezug auf diese gelten: aber ich füge hinzu, daß sie gerade als Erscheinung die Manifestation desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihm herauszudeuten sein, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung. Demnach ist die Philosophie nichts Anderes, als das richtige, universelle Verständnis der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehalts. Dieser ist das Metaphysische, d. h. das in die Erscheinung bloß Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte, ist das, was sich zu ihr verhält, wie der Gedanke zu den Worten.

Eine solche Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erscheinende muß ihre Bewährung aus sich selbst erhalten, durch die Übereinstimmung, in welche sie die so verschiedenartigen Erscheinungen der Welt zu einander setzt, und welche man ohne sie nicht wahrnimmt. — Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt ist; so versucht man die Auslegung solange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchstaben gerät, unter welcher sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bilden. Dann aber bleibt kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung; weil es nicht möglich ist, daß die Übereinstimmung und der Zusammenhang, in welchen diese Auslegung alle Zeichen jener Schrift setzt, bloß zufällig wäre und man bei einem ganz andern Werte der Buchstaben, ebenfalls Worte und Perioden in dieser Zusammenstellung derselben erkennen könnte. Auf ähnliche Art muß die Entzifferung der Welt sich aus sich selbst vollkommen bewähren. Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erscheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogensten in Übereinstimmung bringen, so daß auch zwischen den kontrastierendsten der Widerspruch gelöst wird. Diese Bewährung aus sich selbst ist das Kennzeichen ihrer Echtheit. Denn jede falsche Entzifferung wird, wenn sie auch zu einigen Erscheinungen paßt, den übrigen desto greller widersprechen. So z. B. widerspricht der Leibnizische Optimismus dem augenfälligen Elend des Daseins; die Lehre des Spinoza, daß die Welt die allein

mögliche und absolut notwendige Substanz sei, ist unvereinbar mit unserer Verwunderung über ihr Sein und Wesen; der Wolffschen Lehre, daß der Mensch von einem ihm fremden Willen seine Existentia und Essentia habe, widerstreitet unsere moralische Verantwortlichkeit für die aus jenem, im Konflikt mit den Motiven, streng notwendig hervorgehenden Handlungen; der oft wiederholten Lehre von einer fortschreitenden Entwickelung der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit, oder überhaupt von irgend einem Werden mittelst des Weltprozesses, stellt sich die Einsicht a priori entgegen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt bereits eine unendliche Zeit abgelaufen ist, folglich alles, was mit der Zeit kommen sollte, schon dasein müßte; und so ließe sich ein unabsehbares Register der Widersprüche dogmatischer Annahmen mit der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zusammenstellen. Hingegen muß ich in Abrede stellen, daß auf dasselbe irgend eine Lehre meiner Philosophie redlicherweise einzutragen sein würde; eben weil jede derselben in Gegenwart der angeschauten Wirklichkeit durchdacht worden und keine ihre Wurzel allein in abstrakten Begriffen hat. Da es dabei dennoch ein Grundgedanke ist, der an alle Erscheinungen der Welt, als ihr Schlüssel, gelegt wird; so bewährt sich derselbe als das richtige Alphabet, unter dessen Anwendung alle Worte und Perioden Sinn und Bedeutung haben. Das gefundene Wort eines Rätsels erweist sich als das rechte dadurch, daß alle Aussagen desselben zu ihm passen. So läßt meine Lehre Übereinstimmung und Zusammenhang in dem kontrastierenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken und löst die unzähligen Widersprüche, welche dasselbe, von jedem andern Standpunkt aus gesehen, darbietet· sie gleicht daher insofern einem Rechenexempel, welches aufgeht; wiewohl keineswegs in dem Sinn, daß sie kein Problem zu lösen übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet ließe. Dergleichen zu behaupten, wäre eine vermessene Ableugnung der Schranken menschlicher Erkenntnis überhaupt. Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgrenzt bleiben. — Als einen großen Vorzug meiner Philosophie sehe ich es an, daß alle ihre Wahrheiten unabhängig voneinander, durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind, die Einheit und Zusammenstimmung derselben aber, um die ich unbesorgt gewesen war, sich immer nachher von selbst eingefunden hat. Darum auch ist sie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abstrakter Wahrheiten quillt: und darum wieder ist sie nicht langweilig; welche Eigenschaft man sonst

nach den philosophischen Schriften der letzten 40 Jahre zu urteilen, für eine der Philosophie wesentliche halten könnte. Wenn hingegen alle Lehren einer Philosophie bloß eine aus der andern und zuletzt, wohl gar aus einem ersten Satze abgeleitet sind; so muß sie arm und mager, mithin auch langweilig ausfallen; da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er eigentlich schon selbst besagt: zudem hängt dann alles von der Richtigkeit eines Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. — Noch weniger Gewährleistung geben die Systeme, welche von einer intellektualen Anschauung, d. i. einer Art Ekstase oder Hellsehen, ausgehen: jede so gewonnene Erkenntnis muß als subjektiv, individuell und folglich problematisch, abgewiesen werden. Selbst wenn sie wirklich vorhanden wäre, würde sie nicht mitteilbar sein: denn nur die normale Gehirnerkenntnis ist mitteilbar: wenn sie eine abstrakte ist, durch Begriffe und Worte; wenn eine bloß anschauliche, durch Kunstwerke.

Wenn man, wie so oft geschieht, der Metaphysik vorwirft, im Laufe so vieler Jahrhunderte, so geringe Fortschritte gemacht zu haben; so sollte man auch berücksichtigen, daß keine andere Wissenschaft, gleich ihr, unter fortwährendem Drucke erwachsen, keine von außen so gehemmt und gehindert worden ist, wie sie allezeit durch die Religion jedes Landes, als welche, überall im Besitz des Monopols metaphysischer Erkenntnisse, sie neben sich ansieht wie ein wildes Kraut, wie einen unberechtigten Arbeiter, wie eine Zigeunerhorde, und sie in der Regel nur unter der Bedingung toleriert, daß sie sich bequeme, ihr zu dienen und nachzufolgen. Wo ist denn je wahre Gedankenfreiheit gewesen? Geprahlt hat man genug damit: aber sobald sie weiter gehen wollte, als etwa in untergeordneten Dogmen von der Landesreligion abzuweichen, ergriff die Verkündiger der Toleranz ein heiliger Schauder über die Vermessenheit, und es hieß: keinen Schritt weiter! — Welche Fortschritte der Metaphysik waren unter solchem Drucke möglich? — Ja, nicht allein auf die Mitteilung der Gedanken, sondern auf das Denken selbst erstreckt sich jener Zwang, den die privilegierte Metaphysik ausübt, dadurch daß ihre Dogmen dem zarten, bildsamen, vertrauensvollen und gedankenlosen Kindesalter, unter studiertem, feierlich ernstem Mienenspiel so fest eingeprägt werden, daß sie, von dem an mit dem Gehirn verwachsen und fast die Natur angeborener Gedanken annehmen, wofür manche Philosophen sie daher gehalten haben, noch mehrere aber sie zu halten vorgeben. Nichts kann jedoch der Auf

fassung auch nur des Problems der Metaphysik so fest entgegenstehen, wie eine ihm vorhergängige, aufgedrungene und dem Geiste früh eingeimpfte Lösung desselben: denn der notwendige Ausgangspunkt zu allem echten Philosophieren ist die tiefe Empfindung des Sokratischen: „Dies Eine weiß ich, daß ich nichts weiß.“ Die Alten standen auch in dieser Rücksicht im Vorteil gegen uns; da ihre Landesreligionen zwar die Mitteilung des Gedachten etwas beschränkten, aber die Freiheit des Denkens selbst nicht beeinträchtigten, weil sie nicht förmlich und feierlich den Kindern eingeprägt, wie auch überhaupt nicht so ernsthaft genommen wurden. Daher sind die Alten noch unsere Lehrer in der Metaphysik.

Bei jenem Vorwurf der geringen Fortschritte der Metaphysik und ihres, trotz so anhaltendem Bemühen, noch immer nicht erreichten Zieles, soll man ferner erwägen, daß sie unterweilen immerfort den unschätzbaren Dienst geleistet hat, den unendlichen Ansprüchen der privilegierten Metaphysik Grenzen zu setzen und dabei zugleich doch dem, gerade durch diese als unausbleibliche Reaktion hervorgerufenen, eigentlichen Naturalismus und Materialismus entgegenzuarbeiten. Man bedenke, wohin es mit den Anmaßungen der Priesterschaft jeder Religion kommen würde, wenn der Glaube an ihre Lehren so fest und blind wäre, wie jene eigentlich wünscht. Man sehe dabei zurück auf alle Kriege, Unruhen, Rebellionen und Revolutionen in Europa vom 8. bis zum 18. Jahrhundert: wie wenige wird man finden, die nicht zum Kern, oder zum Vorwand irgend eine Glaubensstreitigkeit, also metaphysische Probleme, gehabt haben, welche der Anlaß wurden, die Völker aufeinander zu hetzen. Ist doch jenes ganze Jahrtausend ein fortwährendes Morden, bald auf dem Schlachtfeld, bald auf dem Schafott, in metaphysischen Angelegenheiten! Ich wollte, ich hätte ein authentisches Verzeichnis aller Verbrechen, die wirklich das Christentum verhindert, und aller guten Handlungen, die es wirklich erzeugt hat, um sie auf die andere Wagschale legen zu können.

Was endlich die Verpflichtungen der Metaphysik betrifft, so hat sie nur eine einzige und zwar eine, die keine andere neben sich duldet: die Verpflichtung, wahr zu sein. Denn wollte man neben dieser ihr noch andere auflegen, wie etwa die, spiritualistisch, optimistisch, monotheistisch, ja auch nur die, moralisch zu sein; so kann man nicht zum voraus wissen, ob diese nicht der Erfüllung jener ersten entgegenstände, ohne welche alle ihre sonstigen Leistungen offenbar wertlos sein müßten. Eine gegebene Philosophie hat demnach keinen andern Maßstab ihrer

Schätzung, als den der Wahrheit. — Übrigens ist die Philosophie wesentlich Weltweisheit: ihr Problem ist die Welt: mit dieser allein hat sie es zu thun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet dafür aber auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden.

Die Heilsordnung.

(Aus „Die Welt als Wille und Vorstellung" Bd. II.)

Es giebt nur einen angeborenen Irrtum, und es ist der, daß wir da sind, um glücklich zu sein. Angeboren ist er uns, weil er mit unserem Dasein selbst zusammenfällt, und unser ganzes Wesen eben nur seine Paraphrase, ja unser Leib sein Monogramm ist: sind wir doch eben nur Wille zum Leben; die successive Befriedigung alles unseres Wollens aber ist, was man durch den Begriff des Glückes denkt.

Solange wir in diesem angeborenen Irrtum verharren, auch wohl gar noch durch optimistische Dogmen in ihm bestärkt werden, erscheint uns die Welt voll Widersprüche. Denn bei jedem Schritt, im Großen wie im Kleinen, müssen wir erfahren, daß die Welt und das Leben durchaus nicht darauf eingerichtet sind, ein glückliches Dasein zu enthalten. Während nun hierdurch der Gedankenlose sich eben bloß in der Wirklichkeit geplagt fühlt, kommt bei dem, welcher denkt, zur Pein in der Realität noch die theoretische Perplexität hinzu, warum eine Welt und ein Leben, welche doch einmal dazu da sind, daß man darin glücklich sei, ihrem Zwecke so schlecht entsprechen? sie macht vor der Hand sich Luft in Stoßseufzern, wie: „ach, warum sind der Thränen unterm Mond soviel?" u. dgl. m., in ihrem Gefolge aber kommen beunruhigende Skrupel gegen die Voraussetzungen jener vorgefaßten optimistischen Dogmen. Immerhin mag man dabei versuchen, die Schuld seiner individuellen Unglückseligkeit bald auf die Umstände, bald auf andere Menschen, bald auf sein eigenes Mißgeschick, oder auch Ungeschick, zu schieben, auch wohl erkennen, wie diese sämtlich dazu mitgewirkt haben; dieses ändert doch nichts in dem Ergebnis, daß man den eigentlichen Zweck des Lebens, der ja im Glücklichsein bestehe, verfehlt habe; worüber dann die Betrachtung, zumal wann es mit dem Leben schon auf die Neige geht, oft sehr niederschlagend ausfällt: daher tragen fast alle ältlichen Gesichter den Ausdruck dessen,

was man auf Englisch disappointment nennt. Überdies aber hat uns bis dahin schon jeder Tag unseres Lebens gelehrt, daß die Freuden und Genüsse, auch wenn erlangt, an sich selbst trügerisch sind, nicht leisten, was sie versprechen, das Herz nicht zufrieden stellen und endlich ihr Besitz wenigstens durch die sie begleitenden, oder aus ihnen entspringenden Unannehmlichkeiten vergällt wird; während hingegen die Schmerzen und Leiden sich als sehr real erweisen und oft alle Erwartung übertreffen. — So ist denn allerdings im Leben alles geeignet, uns von jenem ursprünglichen Irrtum zurückzubringen und uns zu überzeugen, daß der Zweck unseres Daseins nicht der ist, glücklich zu sein. Ja, wenn näher und unbefangen betrachtet, stellt das Leben sich vielmehr dar, wie ganz eigentlich darauf abgesehen, daß wir uns nicht glücklich darin fühlen, indem dasselbe, durch seine ganze Beschaffenheit, den Charakter trägt von etwas, daran uns der Geschmack benommen, das uns verleidet werden soll und davon wir, als von einem Irrtum, zurückzukommen haben, damit unser Herz von der Sucht zu genießen, ja zu leben, geheilt und von der Welt abgewendet werde. In diesem Sinne wäre es demnach richtiger, den Zwck des Lebens in unser Wehe, als in unser Wohl zu setzen. Denn die Betrachtungen am Schlusse des vorigen Kapitels haben gezeigt, daß, je mehr man leidet, desto eher der wahre Zweck des Lebens erreicht, und je glücklicher man lebt, desto weiter er hinausgeschoben wird. Diesem entspricht sogar der Schluß des letzten Briefes des Seneka: bonum tunc habebis tuum, quum intelliges infelicissimos esse felices, welcher allerdings auf einen Einfluß des Christentums zu deuten scheint. — Auch die eigentümliche Wirkung des Trauerspiels beruht im Grunde darauf, daß es jenen angeborenen Irrtum erschüttert, indem es die Vereitelung des menschlichen Strebens und die Nichtigkeit dieses ganzen Daseins an einem großen und frappanten Beispiel lebhaft veranschaulicht und hierdurch den tiefsten Sinn des Lebens aufschließt; weshalb es als die erhabenste Dichtungsart anerkannt ist. — Wer nun, auf dem einen oder dem andern Wege, von jenem uns a priori einwohnenden Irrtum zürückgekommen ist, wird bald Alles in einem andern Lichte sehen und jetzt die Welt, wenn auch nicht mit seinem Wunsche, doch mit seiner Einsicht im Einklang finden. Die Unfälle, jeder Art und Größe, wenn sie ihn auch schmerzen, werden ihn nicht mehr wundern; da er eingesehen hat, daß gerade Schmerz und Trübsal auf den wahren Zweck des Lebens, die Abwendung des Willens von demselben, hinarbeiten. Dies wird ihm sogar, bei allem, was geschehen mag, eine wundersame Gelassenheit geben, der ähnlich,

mit welcher ein Kranker, der eine lange und peinliche Kur gebraucht, den Schmerz derselben als ein Anzeichen ihrer Wirksamkeit erträgt. Deutlich genug spricht aus dem ganzen menschlichen Dasein das Leiden als die wahre Bestimmung desselben. Das Leben ist tief darin eingesenkt und kann ihm nicht entgehen: unser Eintritt in dasselbe geschieht unter Thränen, sein Verlauf ist im Grunde immer tragisch, und noch mehr sein Ausgang. Ein Anstrich von Absichtlichkeit hierin ist nicht zu verkennen. In der Regel fährt das Schicksal dem Menschen im Hauptzielpunkt seiner Wünsche und Bestrebungen auf eine radikale Weise durch den Sinn; wodurch alsdann sein Leben eine tragische Tendenz erhält, vermöge welcher es geeignet ist, ihn von der Sucht, deren Darstellung jede individuelle Existenz ist, zu befreien und ihn dahin zu führen, daß er vom Leben scheidet, ohne den Wunsch nach ihm und seinen Freuden zurückzubehalten. Das Leiden ist in der That der Läuterungsprozeß, durch welchen allein, in den meisten Fällen, der Mensch geheiligt, d. h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird.....

Hat also schon das Leiden eine solche heiligende Kraft, so wird diese in noch höherem Grade dem mehr als alles Leiden gefürchteten Tode zukommen. Dem entsprechend wird eine der Ehrfurcht, welche großes Leiden uns abnötigt, verwandte vor jedem Gestorbenen gefühlt, ja jeder Todesfall stellt sich gewissermaßen als eine Art Apotheose oder Heiligsprechung dar; daher wir den Leichnam auch des unbedeutendsten Menschen nicht ohne Ehrfurcht betrachten, ja, so seltsam an dieser Stelle die Bemerkung klingen mag, vor jeder Leiche die Wache ins Gewehr tritt. Das Sterben ist allerdings als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehen: im Augenblick desselben wird alles das entschieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. Der Tod ist das Ergebnis, das Résumé des Lebens, oder die zusammengezogene Summe, welche die gesamte Belehrung, die das Leben vereinzelt und stückweise gab, mit Einem Male ausspricht, nämlich diese, daß das ganze Streben, dessen Erscheinung das Leben ist, ein vergebliches, eitles, sich widersprechendes war, von welchem zurückgekommen zu sein eine Erlösung ist. Wie die gesamte langsame Vegetation der Pflanze sich verhält zur Frucht, die mit einem Schlage jetzt hundertfach leistet, was jene allmälig und stückweise; so verhält sich das Leben, mit seinen Hindernissen, getäuschten Hoffnungen, vereitelten Plänen und stetem Leiden, zum Tode, der alles, alles, was der Mensch gewollt hat, mit einem Schlage zerstört und so der Belehrung, die das Leben ihm gab, die Krone aufsetzt. —

Der vollbrachte Lebenslauf, auf welchen man sterbend zurückblickt, hat auf den ganzen, in dieser untergehenden Individualität sich objektivierenden Willen eine Wirkung, welche der analog ist, die ein Motiv auf das Handeln des Menschen ausübt: er giebt nämlich demselben eine neue Richtung, welche sonach das moralische und wesentliche Resultat des Lebens ist. Eben weil ein plötzlicher Tod diesen Rückblick unmöglich macht, sieht die Kirche einen solchen als ein Unglück an, um dessen Abwendung gebetet wird. Weil sowohl dieser Rückblick, wie auch die deutliche Vorhersicht des Todes, als durch Vernunft bedingt, nur im Menschen, nicht im Tiere, möglich ist, und deshalb auch nur er den Becher des Todes wirklich leert, ist die Menschheit die alleinige Stufe, auf welcher der Wille sich verneinen und vom Leben ganz abwenden kann. Dem Willen, der sich nicht verneint, verleiht jede Geburt einen neuen und verschiedenen Intellekt, — bis er die wahre Beschaffenheit des Lebens erkannt hat und infolge hiervon es nicht mehr will.

Bei dem naturgemäßen Verlauf kommt im Alter das Absterben des Leibes dem Absterben des Willens entgegen. Die Sucht nach Genüssen verschwindet leicht mit der Fähigkeit zu denselben. Der Anlaß des heftigsten Wollens, der Brennpunkt des Willens, der Geschlechtstrieb, erlischt zuerst, wodurch der Mensch in einen Stand versetzt wird, der dem der Unschuld, die vor der Entwickelung des Genitalsystems da war, ähnlich ist. Die Illusionen, welche Chimären als höchst wünschenswerte Güter darstellten, verschwinden, und an ihre Stelle tritt die Erkenntnis der Nichtigkeit aller irdischen Güter. Die Selbstsucht wird durch die Liebe zu den Kindern verdrängt, wodurch der Mensch schon anfängt, mehr im fremden Ich zu leben, als im eigenen, welches nun bald nicht mehr sein wird. Dieser Verlauf ist wenigstens der wünschenswerte: es ist die Euthanasie des Willens. In Hoffnung auf denselben ist dem Brahmanen verordnet, nach Zurücklegung der besten Lebensjahre, Eigentum und Familie zu verlassen und ein Einsiedlerleben zu führen. (Menu B. 6.). Aber wenn, umgekehrt, die Gier die Fähigkeit zum Genießen überlebt, und man jetzt einzelne, im Leben verfehlte Genüsse bereut, statt die Leerheit und Nichtigkeit aller einzusehen; und wenn sodann an die Stelle der Gegenstände der Lüste, für welche der Sinn abgestorben ist, der abstrakte Repräsentant aller dieser Gegenstände, das Geld, tritt, welches nunmehr dieselben heftigen Leidenschaften erregt, die ehemals von den Gegenständen wirklichen Genusses, verzeihlicher, erweckt wurden, und also jetzt, bei abgestorbenen Sinnen, ein lebloser, aber unzerstörbarer

Gegenstand mit gleich unzerstörbarer Gier gewollt wird; oder auch wenn, auf gleiche Weise, das Dasein in der fremden Meinung die Stelle des Daseins und Wirkens in der wirklichen Welt vertreten soll und nun die gleichen Leidenschaften entzündet; — dann hat sich, im Geiz oder in der Ehrfurcht, der Wille sublimiert und vergeistigt, dadurch aber sich in die letzte Festung geworfen, in welcher nur noch der Tod ihn belagert. Der Zweck des Daseins ist verfehlt....

Druck von Greßner & Schramm, Leipzig.

Brasch, Moritz,

Die Klassiker der Philosophie von den frühesten griechischen Denkern bis auf die Gegenwart ; eine gemeinfaßliche historische Darstellung ihrer Weltanschauung nebst einer Auswahl aus ihren Schriften
Bd.: 3

Leipzig 1885